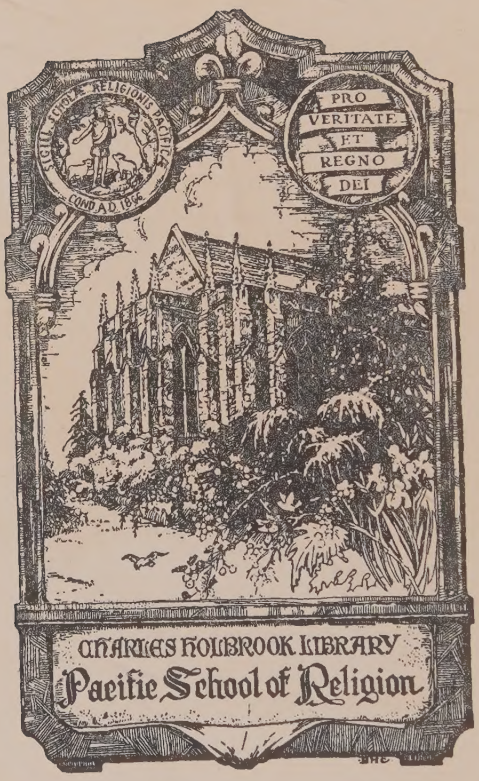
PRO
VERITATE
ET
REGNO
DEI
CHARLES HOLBROOK LIBRARY
Pacific School of Religion

Zeitschrift

für

kirchliche Wissenschaft

und

kirchliches Leben.

Unter Mitwirkung namhafter Vertreter der Wissenschaft und Praxis

herausgegeben von

Dr. Chr. E. Luthardt.

II. Jahrgang 1881.

HOLBROOK LIBRARY
PACIFIC SCHOOL
OF RELIGION

Leipzig,
Verlag von Dörffling & Franke.

v. 2
1881

88429

Inhalt.

	Seite
O. Zöckler, Die biblische Literatur der beiden letzten Jahre I.	1— 18
F. Zimmer, Ueber Aufgabe und Methode einer Geschichte der Schriftauslegung	18— 28
Holtzheuer, Zu Hebr. 9, 18—20 und Ex. 24, 6—8	28— 34
Klostermann, Juden und Griechen in Röm. 1, 16; 2, 9; 3, 9	34— 39
J. K. F. Knaake, Luther's Lied „Ein' feste Burg" im Jahre 1527 gedichtet	39— 48
K. Veit, Biblische Klänge im deutschen Volksmunde	49— 56
O. Zöckler, Die biblische Literatur der beiden letzten Jahre II.	57— 70
G. Merbach, Der reiche Mann	70— 78
L. Kelber, Der Heliand in theologischer und ästhetischer Beleuchtung I.	79— 95
R. Buddensieg, Luther in Rom und sein neuester italienischer Beurtheiler	96—111
G. Jäger, Noch einmal: Der ungerechte Haushalter	112
Th. Schott, Die eigenthümliche Bedeutung und Wirkung der Sakramente gegenüber der des Wortes I.	113—127
Alfr. Meyer, Die Lehre des N. T. von der Kirchenzucht	128—147
F. E. König, Das Ideal des Weibes nach dem Alten Testament	148—153
L. Kelber, Der Heliand in theologischer und ästhetischer Beleuchtung II.	154—167
F. Zimmer, Die Identität von Titus, Silas und Silvanus	169—174
E. Engelhardt, Die ersten Jahre der Amtsthätigkeit Veit Dietrich's zu Nürnberg 1535—1538	174—182
Th. Schott, Die eigenthümliche Bedeutung und Wirkung der Sakramente gegenüber der des Wortes II.	183—191
K. W. Skarstedt, Das Verhältniß der Kultuspredigt zur Wissenschaft und zur allgemeinen Bildung	192—226
Frz. Buhl, Beiträge zur Erklärung des Propheten Hosea	227—235
Aus J. Chr. K. v. Hofmann's Vorlesungen über das Markusevangelium I.	236—249
V. Schultze, Die Frauen der italienischen Renaissance	249—260
Frz. Schnedermann, Der Glaube als philosophisches Prinzip	260—264
E. Höhne, Optimismus und Pessimismus	265—283
W. Hunzinger, Noch einmal der reiche Mann	283—284
R. Kübel, Apokalyptische Studien I.	285—302
Th. Zahn, Glaubensregel und Taufbekenntniß in der alten Kirche	302—324
Chr. E. Luthardt, Die Moral in Mark Aurel's Meditationen	324—335
C. H. Cornill, Ein Wort über die Psalmen 84, 85, 42 und 43	337—343
Aus J. Chr. K. v. Hofmann's Vorlesungen über das Markusevangelium II.	343—355
P. Müller, Gottes Strafe, Züchtigung und Prüfung im N. T. in ihrem Verhältniß zueinander	355—362
R. Bückmann, Die Stellung der lutherischen Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts zur Heidenmission und die gemeinsamen Bestrebungen von Leibniz und A. H. Francke zu ihrer Belebung	362—389

Seite

J. C. Heuch, Die Praxis der pfarramtlichen Krankenseelsorge I. . . . . 389—401
Ph. E. Huschke, Landeskirche und Freikirche im Lichte des Wortes Gottes . . . 401—424
K. Meinhof, Susanna Katharina von Klettenberg und ihre Freunde . . . . . 424—446
F. Zimmer, Noch einmal der reiche Mann . . . . . 446—448
F. A. F. Philippi, Zur Eintheilung des Dekalogs . . . . . 449—468
R. Kober, Die Heiligkeit der ungetauften Christenkinder (1 Kor. 7, 14) . . . . 469—480
F. Nägelsbach, Noch einmal das Gleichniß vom ungerechten Haushalter . . . 481—486
W. Germann, Schicksale lutherischer Böhmen vor dem Toleranzedikt . . . . . 486—500
P. Hübener, Das Gleichniß vom barmherzigen Samariter, eine homiletische Studie über Luk. 10, 25—37 . . . . . 501—509
R. Heman, Zur Auslegung der sechsten Bitte des Vaterunsers . . . . . 509—529
J. C. Heuch, Die Praxis der pfarramtlichen Krankenseelsorge. II. . . . . 529—542
H. Franck, Die Bibelkunde im Religionsunterricht unserer Gymnasien . . . . . 542—552
Frz. Schnedermann, Mythologie bei christlichen Dichtern . . . . . 552—560
O. L. Münchmeyer, Röm. 11, 25. 26 im Zusammenhange mit dem Abschnitt Röm. 9—11 . . . . . 561—570
K. M. Ittameier, Die Stellung Augustin's zu der Frage über die Zeit bezw. Nähe des Weltendes . . . . . 570—581
H. J. Bestmann, Zur Christologie . . . . . 581—595
E. F. Moldehnke, Die lutherische Kirche in Amerika und ihre Literatur I. . . . 595—611
L. Weis, Susanna Katharina von Klettenberg und Swedenborg . . . . . 611—616
Chr. E. Luthardt, Zur Beurtheilung der Ritschl'schen Theologie . . . . . 617—643
V. Schultze, Der gegenwärtige Stand der Katakombenforschung . . . . . 643—650
Die Darstellung Gottes und der Dreieinigkeit in der Kunst . . . . . 651—661
E. F. Moldehnke, Die lutherische Kirche in Amerika und ihre Literatur II. . . 661—672

Die biblische Literatur der beiden letzten Jahre.

Von Prof. Dr. **O. Zöckler** in Greifswald.

„Wir haben zu viel producirt." Dieses schlichte Kaiserwort fühlt man sich versucht von dem industriell-kommerziellen Gebiete, dem es galt, auf den uns hier beschäftigenden Gegenstand zu übertragen. Die Menge der seit Ende 1878 auf den verschiedenen Gebieten der Schriftforschung und -Auslegung Alten und N. T. ans Licht getretenen Arbeiten ist in der That eine staunenerregende. Auch beim schonendsten Urtheile über den Werth des Einzelnen bleibt doch der Eindruck, daß verhältnißmäßig nur weniges von diesen Erzeugnissen eines rastlos schaffenden Fleißes zu der Kategorie dessen, was nothwendig veröffentlicht werden mußte, gehören könne. Was Hengstenberg einmal in einem seiner „Vorworte" beim Rückblick auf die gesammte theologische Literatur des vorhergehenden Jahres urtheilte: „Vier Fünftel aller Bücher blieben besser ungeschrieben", scheint unbillig hart zu sein; und doch fragt es sich sehr, ob auch nur Ein Fünftel der von dieser herben Kritik betroffenen Schriften heute, etwa zwei Jahrzehnte nachdem der Ausspruch geschehen, noch zu den lebenden und lebensfähigen Bestandtheilen unserer theologischen Literatur gerechnet werden kann. Aehnlich dürfte es mit der Massenproduktion, die das biblisch-exegetische und -theologische Literaturgebiet während des letzten Biennium's kennzeichnet, sich verhalten. Vieles, was augenblicklich als wirkliche Förderung der betr. Forschung erscheint, wird binnen kurzem, von bedeutenderen Leistungen überholt, nur noch in antiquarischen Bücherverzeichnissen fortfiguriren. Der Anerkennung des ersten Augenblicks wird nur allzu vielfach eine unvermerkte Auslöschung aus dem Gedächtnisse der Nachwelt auf dem Fuße folgen. Vieles kann von dem zeitgenössischen Kritiker nicht anders als relativ günstig aufgenommen werden, und dennoch spricht schon die nächstfolgende Generation mit unerbittlicher Schärfe ihr Verdikt: war überflüssig!

Es kommt uns nicht in den Sinn, diesem mit Sicherheit vorauszusehenden Gang der Dinge vorgreifen und durch schroffes Aburtheilen etwa über ganze Gruppen des zu musternden Heeres von Schriften uns unsere Arbeit zu erleichtern. Was als augenblickliche Förderung und willkommene Bereicherung eines Zweiges der betr. Literatur erscheint, muß anerkannt werden. Die Frage, ob nicht bald Verdunkelung der betr. Leistung durch Vollkommneres stattfinden werde, muß in zahlreichen Fällen eine offene bleiben. Nur das notorisch Unreife, Ungesunde und Schlechte gilt es schon gleich jetzt mit Bestimmtheit als solches zu kennzeichnen.

A. Alt- und neutestamentliche Textes-kritik.

Auf diesem Gebiete fährt unser gleicherweise kritisch wie historisch gerichtetes Zeitalter auch nach dem Ableben der großen Altmeister (wie Tischendorf, Tregelles ꝛc.) Nützliches zu leisten fort. Im alttestamentlichen Bereiche gehören hierher vor allem die Fortsetzungen, welche die Baer-Delitzsch'sche Recension und kritische Kommentation des masoretischen Textes während der letzten beiden Jahre erfahren hat. Nachdem früher die Bücher Genesis, Job, Psalmen und Kleine Propheten als Bestandtheile dieses langsam fortschreitenden aber gründlichen Werkes ans Licht getreten waren, ist Ende 1878 Jesaja und vor kurzem das Buch der Proverbien, nach den gleichen Grundsätzen bearbeitet und unter ähnlicher Betitelung gefolgt; der letzteren dieser Lieferungen hat S. Baer außer den üblichen kritischen Noten eine urkundliche „Darlegung der Gesetze der Dagessation" beigegeben („Liber proverbiorum. Textum masoreticum accuratissime expressit, e fontibus Masorae codicumque varie illustravit, expositionem de legibus dagessationis adjecit S. Baer. Praefatus est edendi operis adjutor Fr. Delitzsch". Leipzig 1880, B. Tauchnitz. Aehnlich, nur kürzer, der Titel der Jesaja-Bearbeitung). Verdienstliche Studien der Textgeschichte und Geschichte der Versionen des A. T. verdanken wir dem Itala-Forscher L. Ziegler in seiner, Ernst Ranke in Marburg gewidmeten Schrift: „Die lateinischen Bibelübersetzungen vor Hieronymus und die Itala des Augustinus" (München 1879), sowie dem jüdischen Gelehrten Siegmund Fränkel in der Abhandlung: „Die syrische Uebersetzung zu den Büchern der Chronik" („Jahrbücher für protest. Theologie", Jahrg. 1879, Heft III u. IV).

Eine prachtvolle Faksimile-Ausgabe des im Britischen Museum befindlichen alexandrinischen Kodex der griechischen Bibel ist, zunächst nur für den neutestamentlichen Theil, einschließlich der beiden Korintherbriefe des Clemens von Rom, durch die Beamten des genannten londoner Instituts veranstaltet worden („Facsimile of the Codex Alexandrinus: New Testament and Clementine Epistles. Published by order of the trustees". London 1879, Longmans). Mehrere Publikationen ähnlicher Art werfen, so verdienstlich sie an und für sich zu nennen sind, weniger für die kritische Textgestaltung der H. Schrift als für die christliche Literatur- und Kulturgeschichte, bezw. die Paläographie und Sprachwissenschaft, werthvollen Gewinn ab. So der lateinische Text der Apostelgeschichte und der Apokalypse, welchen der norwegische Gelehrte J. Belsheim („nebst einer Vergleichung der übrigen neutestamentlichen Bücher in derselben Handschrift mit der Vulgata und anderen Handschriften") aus einer merkwürdigen Riesenhandschrift der stockholmer Königl. Bibliothek, dem s. g. „Gigas librorum", zum ersten mal herausgegeben hat, (Christiania 1879, Malling); desgleichen der von dem slavischen Philologen V. Jagić herausgegebene glagolitische Evangelienkodex („Quattuor evangeliorum codex Glagoliticus, olim Zographiensis nunc Petropolitanus." Berlin 1879, Weidmann), sowie die jüngst von O. v. Gebhardt in Göttingen und A. Harnack in Gießen besorgte Faksimile-Ausgabe eines Theiles des rossanensischen griechischen Purpurkodex der Evangelien („Evangeliorum codex graecus purpureus Rossanensis [Σ], litteris argenteis sexto ut videtur seculo scriptus picturisque ornatus. Seine Entdeckung, sein wissen-

schaftlicher und künstlerischer Werth". Leipzig 1880, Giesecke und Devrient). Alle diese Arbeiten wenden sich ähnlich wie auch sonst noch einiges, was die jüngste Zeit ans Licht treten sah, z. B. eine kritische Ausgabe der Scholien des gelehrten Monophysiten Abulfaradsch oder Barhebräus zum Matthäusevangelium von J. Spanuth („Gregorii Abulfarag' bar Ebhraya in Evangelium Matthaei scholia".[1] Göttingen 1879), hauptsächlich nur an das allgemein philologische oder kulturhistorische Interesse. Dagegen greift eine erneute Untersuchung, welche A. Harnack dem Text und dem Inhalt des berühmten Muratorischen Kanons gewidmet hat („Das Muratorische Fragment und die Entstehung einer Sammlung apostolisch-katholischer Schriften" in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte", Jahrg. 1879, Heft III u. IV), tief in den Gang theologischer, insbesondere neutestamentlicher isagogischer Forschung ein. Die Genauigkeit, mit welcher hier „die Grundsätze, wonach der ungenannte Verfasser die Zugehörigkeit eines biblischen Buches zur kirchlichen Schriftensammlung bestimmte", darzulegen versucht werden, übertreffen die Leistungen der unmittelbaren Vorgänger auf diesem Gebiete, wie Hilgenfeld, Hesse ꝛc. in erheblichem Maße; auch erscheint die Untersuchung gefolgt von einem durch große Akribie ausgezeichneten Textabdrucke des Fragments, nach einer neuen Kollation der in Mailand befindlichen Originalhandschrift mit der Faksimile-Ausgabe von Tregelles 1867.

Auch auf dem Gebiete der Ausgaben des griechischen N. T. ist Erfreuliches geleistet worden. Zwar die Vollendung der von Tischendorf unfertig hinterlassenen achten kritischen Oktavausgabe, beides der größeren wie der kleineren, steht leider noch aus; die Prolegomena zu dem seit drei Jahren vollständig vorliegenden Texte hat Dr. Kaspar René Gregory zu liefern unternommen; derselbe hat aber die allerdings sehr erheblichen Schwierigkeiten, womit es bei Lösung dieser Aufgabe zu ringen gilt, bisher noch nicht zu bewältigen vermocht. Für den bloßen Handgebrauch leistet Gutes einmal die durch O. v. Gebhardt besorgte zwölfte Theile'sche Stereotypausgabe des Tauchnitz'schen Verlags („Novum Testamentum graece. Theilii editionem recognovit perpetuaque collatione textus et Tregellesiani et Tischendorfiani ante et post inventum Sinaiticum editi locupletavit", O. de Gebhardt. Leipzig 1878), sodann die jüngst durch die Baseler Bibelgesellschaft auf Anregung des Dr. Marulis zu Serres in Macedonien veranstaltete Ausgabe: „Η ΚΑΙΝΗ ΔΙΑΘΗΚΗ. Das N. T. nach den ältesten Handschriften; frei nach Tischendorf bearbeitet von Prof. D. Riggenbach und von Antistes Prof. D. Stockmayer" (Basel 1880, Spittler in Comm.). Dieselbe vereinigt mit sonstigen Vorzügen, namentlich dem eines vortrefflichen Druckes, das Lob ungewöhnlicher Billigkeit; das N. T. für sich kostet nur 2 M.; zusammen mit dem griechischen Psalter und den in der morgenländischen Kirche eingeführten Perikopen nur 2 M. 40 Pf.

B. Alttestamentliche Isagogik und Geschichte, Pentateuchkritik und Chronologie.

Von der das A. T. insbesondere betreffenden Literatur aus den letzten Jahren gilt in besonderem Maße, was wir oben einleitend über die Neigung unseres Zeit-

1) Vorausgegangen waren dieser Publikation die „Scholia" desselben Barhebräus zum Johannesevangelium von R. Schwartz und zur Apostelgeschichte, herausgegeben von B. Kamroth (1878).

alters zu theologischer Ueberproduktion zu bemerken hatten. Fassen wir zunächst die Einleitungswissenschaft ins Auge, so thut sich vor allem das weite, durch zahlreiche ältere und jüngere, negativ und positiv gerichtete Gelehrte mit emsigstem Fleiße bearbeitete Feld der Pentateuchkritik vor uns auf. Eine erschöpfende Berichterstattung über die sie betreffenden Verhandlungen geben zu wollen, liegt uns hier fern. Nur einige der hauptsächlichsten hierher gehörigen Erscheinungen aus den beiden letzten Jahren mögen erwähnt werden.

Daß Wellhausen's „Geschichte Israels" (1. Bd., Berlin 1878) für längere Zeit zum Markstein werden würde, an dem die Wege der positiveren und der radikalen alttestamentlichen Kritiker, insbesondere der Pentateuchkritiker, sich scheiden, ließ sich erwarten und wurde auch früher bereits als wahrscheinlich angedeutet. Zustimmungserklärungen zur extrem antitraditionellen, gerade das Elohistische in der Thora degradirenden und in die nachexilische Zeit herabrückenden Geschichtsansicht, die dieses Werk darlegt, sind seitdem besonders von seiten jüngerer Theologen Deutschlands und des Auslandes mehrfach erfolgt. Prof. Kautzsch in Basel, jetzt als Nachfolger Diestel's in Tübingen, sowie Lic. R. Smend, früher in Halle, jetzt in Basel (der erstere in einer ausführlichen Recension des Wellhausen'schen Buches in der „Theol. Literaturzeitung", 1879, Nr. 2; der zweite in seiner Neubearbeitung von Hitzig's Ezechielkommentar. Leipzig 1880, Hirzel) haben sich ziemlich unumwunden für diese Umsturztheorie erklärt. Etwas zurückhaltender, aber doch nicht prinzipiell entgegengesetzt den Ideen Graf's, Kuenen's, Wellhausen's ꝛc., haben Graf W. Baudissin in Straßburg, sowie H. Schultz in Göttingen sich in der pentateuchkritischen Frage geäußert: jener (in der „Theol. Literaturzeitung", 1880, Nr. 3), sofern er es für zweifelhaft erklärt, ob der Kern der elohistischen Thora, der s. g. Priesterkodex, erst exilischen oder gar nachexilischen Ursprungs sein könne, dieser in der zweiten Auflage seiner „Alttestamentlichen Theologie" (Frankfurt a. M. 1878, Heyder & Zimmer), sofern auch er, neben sonstigen radikalen Meinungsäußerungen im Sinne der Graf-Kuenen'schen Theorie, z. B. Preisgebung der Historicität der Stiftshütte, betreffs des Priesterkodex Zweifel dawider äußert, ob man diese Urkunde als erst nach dem Exil entstanden denken dürfe. Bemerkenswerth ist, daß auch einer der theologischen Veteranen Deutschlands, E. Reuß in Straßburg, neuerdings den Anhängern der modernen Pentateuchursprungs-Hypothese, wenn auch nicht ohne manche Restriktionen, beigetreten ist. Dabei bringt seine „Kritische Einleitung in den Pentateuch und das Buch Josua" (Bd. III seines französischen Bibelwerks; auch unter dem Titel: „L'histoire sainte et la loi" erschienen) die interessante Notiz, daß gerade er, Reuß, als einer der frühesten Vertreter jener Hypothese zu gelten ein Recht habe. Schon 1833 (also zwei Jahre vor dem Erscheinen der Vatke'schen „Religion des A. T." und der Schrift von George über „Die älteren jüdischen Feste") habe er in mehreren damals noch nicht zur Veröffentlichung gelangten Thesen das wesentlichste dessen, was die moderne freisinnige Kritikerschule in Betreff des Pentateuchursprungs annimmt, behauptet. Verbunden mit der Thatsache, daß K. H. Graf in Meißen († 1869), der deutsche Haupturheber der Hypothese in ihrer entwickelteren Gestalt, einst in Straßburg zu seinen Füßen gesessen, erscheint dieses Reuß'sche Zugeständniß merkwürdig genug. Es rechtfertigt in

der That die neuerdings hier und da üblich werdende Ausdrucksweise, welche die in Rede stehende Theorie in erster Linie nach Reuß und erst abgeleiteterweise nach Graf, Kuenen ꝛc. bezeichnet.

Von außerdeutschen Gelehrten, die sich der Theorie mehr oder weniger rückhaltlos angeschlossen haben, verdienen Hervorhebung: zunächst der holländische Religionshistoriker C. P. Tiele, früher in Amsterdam, seit einiger Zeit Kuenen's Kollege an der leidener Hochschule; sein kürzlich auch ins Deutsche übertragenes „Kompendium der Religionsgeschichte" (übersetzt von Lic. E. W. T. Weber. Berlin 1880, Schleiermacher) reproducirt in dem auf Israel bezüglichen Abschnitt alles Wesentliche der Kuenen'schen Auffassung der alttestamentlichen Religion, als einer erst im Prophetenzeitalter grundleglich entstandenen und erst zu Esra's Zeit vollendeten Bildung. In Frankreich hat der Orientalist Maurice Vernes in seiner vor kurzem ins Leben getretenen religionswissenschaftlichen Zeitschrift: „Revue de l'histoire des religions" sich, soweit alttestamentliche Fragen in Betracht kommen, mit Entschiedenheit zum Kuenen'schen Standpunkte bekannt. Daß der Schotte Prof. Robertson Smith in Aberdeen aus einem Vertreter maßvollerer pentateuch-kritischer Ansichten neuestens ein entschiedener Kuenenianer geworden ist, scheint ungeachtet seiner bekannten einlenkenden Erklärung gegenüber der „General Assembly" seiner Kirche im letzten Sommer kaum mehr bezweifelt werden zu können. Schon eine 1879 von ihm veröffentlichte Recension der Wellhausen'schen „Geschichte Israels" in der „Academy" drückte kaum irgendwelchen Dissensus gegenüber den kühnen Negationen dieses Werkes aus, und die seitdem ans Licht getretenen Artikel in der „Encyclopaedia britannica", wegen welcher mehrere Presbyterien seiner Kirche ihn aufs neue in Anklagezustand versetzt haben, lassen über seine wesentliche Uebereinstimmung mit der radikalen Kritikerschule Hollands und Deutschlands keinen Zweifel mehr übrig. Bemerkenswerth erscheint dem gegenüber die Haltung des Bischofs Colenso von Natal, des einstigen Schreckenskindes der freier gerichteten englischen Theologie auf bibelkritischem Gebiete. Mit seinem allerdings weit genug gehenden Radikalismus in realkritischer Hinsicht, besonders was Ausmerzung alles Wunderbaren aus der israelitischen Urgeschichte betrifft, vereinigt derselbe bis auf den heutigen Tag eine ziemlich gemäßigte pentateuch-kritische Theorie, die den Ewald'schen oder den Hupfeld'schen Ansichten weit näher steht als denjenigen Kuenen's und Wellhausen's. Wie er denn (laut dem 1879 erschienenen siebenten und letzten Bande seines großen Werkes: „The Pentateuch and Book of Joshua critically examined") die älteren Bestandtheile der Elohim-Urkunde der Genesis aus der samuelischen, die jüngeren aus der davidischen Zeit herrühren läßt, auch den Jehovisten theils dieser letzteren, theils der salomonischen Zeit zuweist, und erst den Levitikus sammt den „priesterlichen Bestandtheilen" der übrigen Bücher des Hexateuchs in die nachexilische Epoche herabrückt. Auch ein schweizerischer Theolog von liberaler Richtung, der sich in den „Jahrbüchern für protest. Theologie" (Jahrg. 1880, Heft 1 u. 2) über die vorliegende Frage vernehmen ließ, Pfr. K. Marti in Baselland (in dem Aufsatze: „Die Spuren der s. g. Grundschrift des Hexateuchs in den vorexilischen Propheten des A. T."), drückte eine nur theilweise und sehr zurückhaltende Zustimmung zu der neuen Theorie aus. Die Hauptelemente des s. g. Priesterkodex

sollen nach ihm schon in vorexilischer Zeit existirt haben und durch ziemlich zahlreiche Spuren in der älteren Prophetenliteratur, über welche die modernen Kritiker sehr eilfertig hinwegzugleiten liebten, aufs bestimmteste angedeutet sein.

An der Spitze der deutschen theologischen Gegner der modernen Pentateuchkritik steht Frz. Delitzsch. Seinen früheren Kundgebungen in den beiden Schlußbänden der mit dem J. 1878 eingegangenen „Zeitschrift für die gesammte luth. Theologie und Kirche" (Jahrg. 1877, S. 445 fg.: „Der Esra der Ueberlieferung und der Esra der neuesten Pentateuchkritik", sowie Jahrg. 1878, S. 590 fg.: „Die Alterthümlichkeit der elohistischen Farbenbezeichnungen") hat er seit diesem Jahre eine längere Serie von „Pentateuch-kritischen Studien" in dieser Zeitschrift folgen lassen, welche in erschöpfend gründlicher Weise sowol die sprachliche Seite als die sachlichen Hauptmomente des in Rede stehenden Problems beleuchten. Es sind die Fragen wegen des mosaischen Alters und der geschichtlich glaubwürdigen Ueberlieferung der Aussatz-Thora (Lev. 13, 14), der Stiftshüttenbeschreibung (Ex. 25—31; 35—40), der Räucheraltar-Gesetzgebung, der Institute des Versöhnungstags, des Hohenpriesterthums und Levitenthums, der Passahfestfeier, des doppelgeschlechtigen Gebrauchs der Wörter הוּא (is, ea) und נַעַר (puer, puella), der elohistischen Voraussetzungen und des Gesetzkodex des Deuteronomiums, die er hier einer eingehenden Prüfung unterzogen hat. Sein Ergebniß lautet nicht unbedingt ablehnend gegenüber allen Einzelheiten der modernen Theorie des Pentateuchursprungs. Er gibt eine successive Entstehung der Gesetzessammlung, ein allmähliches Werden und Wachsen der Thora in ihrer jetzt vorliegenden Gestalt als wahrscheinlich zu; selbst die Möglichkeit einer erst ins nachexilische Zeitalter fallenden Schlußredaktion des Ganzen stellt er nicht in Abrede. Was er aber bestimmt negirt, ist der gegnerischerseits behauptete erst nachexilische Ursprung des Priesterkodex sammt der Annahme eines tendenziösen Erdichtetseins der auf jene Kultusinstitute des Stiftszelts, Hohenpriester- und Levitenthums, Versöhnungstags ꝛc. bezüglichen Gesetzesbestandtheile und geschichtlichen Nachrichten. „Historische wie sachliche Gründe verbieten es, das Stiftszelt des s. g. Priesterkodex für eine Tendenzdichtung zu halten;" durch die Geschichtlichkeit der das Stiftszelt betreffenden Zeugnisse erscheint auch der Räucheraltar als schon vorsalomonisches Institut gedeckt; einen erst nachmosaischen Ursprung des Versöhnungstags könnte man höchstens durch ein ungebührlich urgirtes argumentum ex silentio erweisen; die wider die Hohenpriester-Gesetzgebung erhobene Anklage, daß sie „ein Pontifikat nach Art des römischen aufrichte," ist unhaltbar; „die bei Ezechiel als Neuerung auftretende Degradation der Leviten ist ein anders als von der neueren Pentateuchkritik zu lösendes Räthsel;" die Ansicht, daß die Gemeinde als Subjekt des Gottesdienstes eine Schöpfung des nachexilischen Judenthums sei, ist „ein Trugschluß aus der falschen Prämisse, daß die aus nur dürftigen Strichen bestehende jehovistisch-deuteronomische Gesetzreihe uns ein vollständiges Bild des alten Gottesdienstes gebe" (wobei der eigenthümliche Charakter der Richter- und älteren Königszeit gleich sehr wie das Wesen der sinaitischen Gesetzgebung verkannt wird); das Deuteronomium ruht zwar vorzugsweise, aber nicht schlechthin ausschließlich auf jehovistischen Voraussetzungen. Es dürfte schwer sein, diese hauptsächlichsten Resultate der Delitzsch'schen Antikritik zu entkräften.

Den gewichtigen Argumenten, mit welchen der ehrwürdige Veteran der alttestamentlichen Schriftforscher sein Raisonnement stützt, gesellt sich ergänzend zur Seite, was verschiedene Theologen aus jüngeren Generationen theils Sprachliches, theils Sachliches zur Entkräftung der gegnerischen Behauptungen beigebracht haben. So Prof. Klostermann zu Kiel in dem vorletzten Bande der „Zeitschr. für die gesammte luth. Theologie und Kirche" (S. 401 fg.: „Beiträge zur Entstehungsgeschichte des Pentateuchs"); Prof. Herm. L. Strack zu Berlin (in den „Historischen Jahresberichten" für 1878, S. 34, und in seinem Artikel „Kanon des A. T." in Herzog-Plitt's „Real-Encyklopädie", Bd. VII); Lic. Dr. V. Ryssel in Leipzig in seiner die sprachlichen Gegengründe gegen die moderne Hypothese besonders gründlich und lehrreich darlegenden historisch-kritischen Untersuchung „De Elohistae Pentateuchici sermone" (Leipzig 1878, Fernau); Lic. Dr. F. E. König in seiner speciell die elf ersten Kapitel der Genesis berücksichtigenden Prüfung der Pentateuchkritik nach ihren sprachlichen Prinzipien („De criticae sacrae argumento e linguae legibus repitito. Ratione ducta maxime Geneseos capp. 1—11". (Leipzig 1879, Hinrichs); Diak. P. Gerhard zu Breslau in seinem Vortrage: „Ist die Stiftshütte eine Fiktion der nachexilischen Zeit oder eine mosaische Institution?" (im „Beweis des Glaubens", Jahrg. 1879, S. 515 fg.). Auch der römisch-katholische Theolog und Orientalist Prof. G. Bickell zu Innsbruck (in der daselbst erscheinenden „Zeitschrift für kath. Theologie", Jahrg. 1879, S. 394 fg.) verhält sich bestimmt und allseitig ablehnend zu der neuen Theorie, zusammen mit welcher er freilich jedwede Pentateuchkritik überhaupt verwirft. Theils die vielfachen Differenzen zwischen den bald radikaleren, bald konservativeren Vertretern dieser Kritik, theils die deutlichen Anspielungen vorexilischer Propheten auf wichtige elohistische Pentateuchstellen, entziehen nach ihm der Quellenhypothese in jeder Gestalt ihren Grund und Boden und konstatiren vielmehr die Echtheit und Einheit der Thora als eines mosaischen Werkes.

Wesentlich auf diesem, jede Transaktion mit den Gegnern ablehnenden streng konservativen Standpunkte steht Prof. K. F. Keil als Pentateucherklärer in seinem biblischen Kommentar, von welchem der erste Band, „Genesis und Exodus", 1878 in dritter vermehrter und verbesserter Auflage erschien (Leipzig, Dörffling u. Franke). Ohne Rücksichtnahme auf die moderne Quellenkritik ist hier besonders das Urgeschichtliche und Archäologische des Inhalts der beiden ersten Thorabücher mit solider Gründlichkeit aufs neue historisch-exegetisch durchgearbeitet und von der Voraussetzung ihres direkt mosaischen Ursprungs aus apologetisch erörtert worden. Etwas entgegenkommender zu den Annahmen der kritischen Schule verhält sich der bekannte französische Orientalist und Geschichtsforscher François Lenormant in seiner jüngst erschienenen geist- und lehrreichen Paralleldarstellung der „Ursprünge des Menschengeschlechts nach Bibel und altorientalischer Sage" („Les origines de l'histoire de l'homme d'après la Bible et les traditions de l'orient antique." Paris 1880, Maisonneuve). In diesem, vorher schon englisch, in Gestalt einer Reihe von Aufsätzen in der „Contemporary Review" 1879 erschienenen Werke bietet der berühmte Sprachforscher gewissermaßen einen assyriologischen und ägyptologischen Real-Kommentar zur mosaischen Urgeschichte in Gen. 1—11. Die Schöpfungs- und Paradieses-

geschichte, Kain's Brudermord, die vorflutlichen Erzväter, die Sintflut- und Thurmbaugeschichte werden mit ihren Parallelen in den Sagen der Nachbarvölker am Nil und Euphrat, unter Herbeiziehung auch indisch-persischer, kleinasiatischer und hellenisch-römischer Mythen, zusammengestellt und hinsichtlich ihres relativen Alters und geschichtlichen Kernes kritisch geprüft. Die wesentlich konservativ gehaltenen Ergebnisse dieser Lenormant'schen Beleuchtung der biblischen Urgeschichte bilden einen wohlthuenden Kontrast zu der kraß naturalistischen Zerpflückung und Mißhandlung, die ein anderer vergleichender Religionsforscher, Dr. J. Popper, diesem Gebiete angedeihen läßt („Der Ursprung des Monotheismus. Eine historische Kritik des hebräischen Alterthums, insbesondere der Offenbarungsgeschichte." Berlin 1879, Heymann). Nicht blos die vorabrahamische Zeit, sondern Israels Erzväter selbst von Abraham bis auf Joseph, ja noch Mose und seine Zeitgenossenschaft werden hier ins trübe Dunkel altorientalischer Naturmythen versenkt. Abraham, Isaak, Jakob sollen weder geschichtliche Personen, noch Personifikationen von Stämmen sein, sondern mythisch verkleidete Naturpotenzen, „die alten Sterne, welche am Himmel der asiatischen Glaubenswelt von jeher leuchteten" (Abraham so viel als Himmelsvater oder Lichtgott; Isaak = finsterer Wolkengott; Jakob = siegender Sonnengott oder Melkart-Herakles). Hinter Mose soll sich die mythische Figur eines heroischen „Mittlers" oder „göttlichen Menschen" verbergen; selbst David's Geschichte soll noch größtentheils ins Mythische fallen ꝛc. Die bekannten Phantasien der Goldziher, M. Schulze, Grill ꝛc. erscheinen hier auf die Spitze getrieben, und an der auf arischem Gebiete vielleicht theilweise berechtigten mythenkritischen Methode der Steinthal, M. Müller, Spiegel, Schwartz ꝛc. vollzieht sich durch diesen tollen Versuch zu ihrer kritiklosen Uebertragung auf die Religionsüberlieferung des edelsten und ältesten der semitischen Stämme ein ironisches Selbstgericht von vernichtender Wirkung.

Verlassen wir den biblisch-urgeschichtlichen und altmosaischen Bereich, um uns der Geschichte und Literatur der Königszeit zuzuwenden. Abgesehen von einigen wenigen Ausnahmen, z. B. einer fleißigen historisch-apologetischen Monographie über David und die davidische Zeit von dem römisch-katholischen Theologen Prof. H. Weiß („David und seine Zeit. Historisch-exegetische Studien vornehmlich zu den Büchern Samuels." Münster 1880, Theissing), betreffen fast alle auf diesem Gebiete erschienenen Arbeiten der letzten zwei Jahre das interessante Problem der Beziehungen Israels in jener Zeit zu den Weltreichen am Euphrat und deren seit kurzem erschlossenen Geschichtsurkunden. In F. Köstlin's Monographie über die beiden großen Propheten Jesaia und Jeremia („Jesaia und Jeremia. Ihr Wirken aus ihren Schriften dargestellt." Berlin 1879, Reimer) dreht sich alles um die Aufgabe, den Geschichtsinhalt von deren Schriften mit den Daten der gleichzeitigen assyrisch-babylonischen Geschichte zu verknüpfen; der messianische Weissagungsgehalt und überhaupt das theologische Moment kommt bei dieser hauptsächlich nur den äußeren historischen Verhältnissen nachgehenden Betrachtungsweise einigermaßen zu kurz. Lehrreiche populäre Uebersichten über die bisherigen Forschungsresultate der Assyriologie und deren Beziehungen zum biblischen Alterthum boten Div.-Pred. Brandt zu Oldenburg („Die Entdeckung und Entzifferung der assyrischen Alter-

thümer," in Beyschlag's „Deutsch-evang. Blättern," Jahrg. 1879, Heft IV und V), sowie Gymn.-Lehrer Dr. R. Buddensieg zu Dresden, dessen anziehende Schrift: „Die assyrischen Ausgrabungen und das Alte Testament" („Zeitfragen des christl. Volkslebens" Bd. V, Heft 3; Heilbronn 1879, Henninger) schon bald nach ihrem Erscheinen eine nicht autorisirte Uebersetzung ins Holländische erfuhr und demnächst, mit Genehmigung des Verf., in französischer und englischer Bearbeitung erscheinen soll. Von hierher gehörigen Schriften des Auslandes nennen wir die Vorlesungen des oxforder Orientalisten Prof. A. H. Sayce über die babylonische Literatur („Babylonian literature. Lectures delivered et the Royal Institution." London 1879), sowie die Schrift des französischen Jesuiten A. Delattre über Ninives und Babylons Geschichtsurkunden („Les inscriptions historiques de Ninive et de Babylone." Paris 1879), die sich besonders mit der Frage nach der Zuverlässigkeit der bisjetzt gebotenen Entzifferungen der Assyriologen beschäftigt, und zwar mit entschieden bejahendem, für die Assyriologie im allgemeinen ehrenvollen und vertrauenerweckenden Ergebnisse.

Eine Reihe hierher gehöriger Arbeiten widmet sich speciell den Fragen der biblischen Chronologie. Scheint doch seit kurzem gerade dieser Literaturzweig mit besonderer Ueppigkeit ins Kraut schießen zu wollen. Ein näheres Eingehen auf die zwischen diesen alttestamentlichen Chronologen verhandelten Streitfragen liegt uns hier fern, zumal da naturgemäß, bei der Unvollständigkeit des bisjetzt zu Tage geförderten Urkundenmaterials und der Unsicherheit eines großen Theils der Entzifferungsresultate, viele der in die Diskussion gezogenen Annahmen von nur provisorischem Werthe sind. Nur so viel sei daher bemerkt, daß die konservativ oder apologetisch gerichteten Chronologen sich im allgemeinen an den von J. Oppert vertretenen Standpunkt halten, d. h. eine absolute Zuverlässigkeit der Angaben der Keilinschriften nicht statuiren und bis zu einer Korrektur der biblischen Berichte nach denselben (z. B. in der viel ventilirten Phul-Frage; in der Herabsetzung der Daten zwischen Ahab und Hiskia um 40—50 Jahre) nicht ohne weiteres fortschreiten, während die kritisch liberal gerichteten im Anschlusse an Schrader den assyrischen Quellen überall den Vorzug geben und jene Korrekturen mehr oder minder unbedenklich vornehmen. Zur ersteren Richtung bekennen sich Aloys Schäfer, Prof. der alttestamentlichen Exegese zu Münster, in seiner von der würzburger katholisch-theologischen Fakultät gekrönten Preisschrift: „Die biblische Chronologie vom Auszuge aus Aegypten bis zum Beginne des Babylonischen Exils." (Münster 1879, Russell); H. Matzat, Gymnasiallehrer zu Weilburg in Nassau, in dem Programm: „Chronologische Untersuchungen zur Geschichte der Könige von Juda und Israel" (Weilburg 1880); im wesentlichen auch R. Buddensieg in der obengenannten Schrift, besonders was die Phul-Frage betrifft. Eifrige Schraderianer sind F. Hommel in München, Herausgeber eines „Abrisses der babylonisch-assyrischen und israelitischen Geschichte von den ältesten Zeiten bis zur Zerstörung Babels in Tabellenform" (Leipzig 1880, Hinrichs), und V. Floigl, Verfasser einer umfänglichen, aber äußerst schwülstig geschriebenen und nach ungesunden Prinzipien gearbeiteten „Chronologie der Bibel, des Manetho und Beros" (Leipzig 1880, Friedrich), die von der Voraussetzung aus, daß die Jahre der alt-testamentlichen Geschichts-

bücher überall als Mondjahre aufzufassen seien, eine Radikalkur des biblisch-chronologischen Systems nach Maßgabe der überall bevorzugten Keilschriftdaten vorzunehmen sucht.

Bis über die Grenzen der kanonischen Literatur des A. T. hinaus erstreckt sich die Reihe der mit solidem Fleiße bald das eine, bald das andere isagogisch-kritische oder historische Problem zu lösen beflissenen monographischen Arbeiten. Mehrere derselben gelten dem jüdischen Geschichtschreiber Josephus; so ein auf dessen Chronologie bezügliches kieler Gymnasialprogramm von J. v. Destinon („Die Chronologie des Josephus." Kiel 1880, Lipsius u. Tischer), ein dergleichen von A. Eyfert, Gymnasiallehrer zu Montabaur: „Ueber die Quellen für die jüdische Geschichte in den letzten Zeiten vor Christus"; auch ein „Topographisch-historisches Lexikon zu den Schriften des Flavius Josephus" von Past. em. G. Böttger in Dresden (Leipzig 1879, Fernau). Eine ungemein fleißige und gelehrte Arbeit des heidelberger Docenten Prof. Lic. J. Kneucker betrifft das apokryphische Buch Baruch („Das Buch Baruch. Geschichte und Kritik, Uebersetzung und Erklärung auf Grund des wiederhergestellten hebr. Urtextes." Leipzig 1879, Brockhaus). Dem Ergebnisse seiner in bedenklichem Maße radikalen Kritik, wonach dieses Buch erst nach der Zerstörung Jerusalems durch Titus entstanden sein soll, ist Hilgenfeld (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1879, Heft IV: „Das Buch Baruch und seine neueste Bearbeitung") entgegengetreten; derselbe zeigt auf Grund der Zurückverweisungen auf das Baruchbuch in den um das J. 47 unserer Zeitrechnung entstandenen „Psalmen Salomo's", daß jenes andere Apokryphon unmöglich erst nach dem J. 70 verfaßt sein könne. Noch eine andere apokryphische Schrift des A. T. hat sich neuerdings wieder Herabsetzung in eine auffallend späte Zeit gefallen lassen müssen: das Buch Tobias wurde von dem bekannten jüdischen Gelehrten H. Graetz, in einer Reihe von Artikeln seiner „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums" (Jahrg. 1879) bis ins Zeitalter Antonin's des Frommen herabgerückt: dies freilich mit Gründen, die ihre Widerlegung ohne weiteres in sich tragen, z. B. der Sennachorib des Buches sei = Kaiser Hadrian, der milde Esarhaddon = Antoninus; deutliche Anspielungen auf R. Akiba's Tod kämen in der Erzählung vor u. dgl. m. Erfreulicherer Art als dieses kecke Phantasiestück ist die theilweise bis in die kanonischen Zeiten des A. T. zurückgreifende historische Leistung eines anderen jüdischen Gelehrten, nämlich des braunschweigischen Landesrabbiners L. Herzfeld „Handelsgeschichte der Juden des Alterthums" (Braunschweig 1879, Meyer), eine auf tiefeindringendem Quellenstudium fußende gelehrte Arbeit, die besonders in ihren späteren, weit in das talmudische Zeitalter hineinreichenden Partien dankenswerthe neue Aufschlüsse bietet, aus welcher freilich weniger die Schriftforschung als die allgemeine Kulturwissenschaft und namentlich die Talmudforschung wesentlichen Nutzen ziehen wird.

C. Alttestamentliche Exegese und biblische Theologie.

Eine große Rührigkeit im Schaffen neuer Auslegungsschriften, oder wenigstens monographischer Beiträge zum Schriftverständniß herrscht fortwährend auf dem Ge-

biete der Propheten-Exegese. Sämmtliche große Propheten, mit alleiniger Ausnahme Daniel's, sind während des letzten Biennums Gegenstand selbständiger exegetischer Bearbeitung in neuen Kommentaren gewesen. Für Jesaja ist das bedeutende Werk des englischen Theologen K. T. Cheyne zu nennen („The prophecies of Isaiah: a new translation with commentary and appendices." Bd. 1, London 1880, Kegan, Paul & Co.), geschrieben ungefähr auf Ewald's Standpunkte, d. h. zwar kritisch freisinnig, aber doch offenbarungsgläubig und ernstlich bemüht um Hebung der reichen theologischen Schätze zunächst des ersten, altjesajanischen Theils des herrlichen prophetischen Buches. Als deutsche hierher gehörige Leistungen sind zu nennen: die im vorigen Jahre erschienene dritte verbesserte und durchaus umgearbeitete Auflage des Delitzsch'schen „Biblischen Commentars über den Propheten Jesaia. Mit neuen Beiträgen von Prof. Fleischer und Consul Wetzstein" (Leipzig 1879, Dörffling u. Franke); ferner Fortsetzung und Schluß des Löhr'schen Versuchs zur Erweisung der Echtheit und Einheit des Jesajanischen Buchs („Zur Frage über die Echtheit von Jes. 40—66." Heft 2 u. 3; Berlin 1879—1880, Wigandt u. Grieben), sowie eine gediegene exegetische Monographie über eine der berühmtesten messianischen Weissagungen im Protojesaja, die Stelle von der Geburt Immanuels, von Lic. K. J. Bredenkamp in Erlangen („Vaticinium quod de Immanuele edidit Jesaias [VII, I—IX, 6] explicavit." Erlangen 1880, Deichert). Zu Jeremia hat der römisch-katholische Theolog Prof. A. Scholz in Würzburg, Verfasser auch einer gründlichen Monographie über „Die alexandrinische Uebersetzung des Buches Jesajas" (Würzburg 1880, Woerl), einen ausführlichen Kommentar beträchtlichen Umfangs und theilweise sehr beachtenswerthen Inhalts geliefert („Commentar zum Buch des Propheten Jeremias." Ebd. 1880). Er vertritt darin mit Entschiedenheit die Sache der alexandrinischen Version gegenüber der Masora, geht auch sonst mit einer bei katholischen Exegeten nicht gewöhnlichen wissenschaftlichen Unbefangenheit zu Werke. Nur betreffs der Kap. 50 und 51 huldigt er der traditionellen Annahme, welche die Echtheit dieses Abschnitts voraussetzt. Außerdem ist für diesen Propheten ein kleiner Beitrag zur Untersuchung der aramäischen Elemente seines Sprachgebrauchs von K. Zimmer zu nennen: „Aramaismi Jeremiani. Dissertatio philologica. Pars I." (Quedlinburg 1880, Vieweg). Des Ezechiel-Kommentars von R. Smend ist bereits oben bei Besprechung der naturalistischen Schule auf pentateuch-kritischem Gebiete, zu welcher der Verfasser sich hält, von uns gedacht worden. Die Arbeit, eigentlich eine Neubearbeitung des Hitzig'schen Ezechiel-Kommentars im Hirzel'schen „Kurzgefaßten exegetischen Handbuch", aber die Bahnen des Vorgängers fast überall verlassend und durchweg selbständig gehalten, schließt vieles Tüchtige in sich und fördert das Verständniß des dunkelen prophetischen Buches sowol in sprachlicher als in sachlicher Hinsicht auf mehrfache Weise. Ihre Darlegungen verdienen besonders da, wo sie gegenüber der modernen naturalistischen Geschichtsansicht eine relativ selbständige Haltung bethätigen, beachtet zu werden.

Auch mehrere der Kleinen Propheten haben bemerkenswerthe Bearbeitungen erfahren. Zum Hosea lieferte Prof. Dr. W. Nowack in Berlin einen durch Gründlichkeit ausgezeichneten Kommentar („Der Prophet Hosea erklärt". Berlin 1880,

Meyer u. Müller), der besonders auch um der Entschiedenheit willen, mit welcher er den naturalistischen Annahmen Duhm's und anderer neuerer Beurtheiler des Prophetismus entgegentritt, hervorgehoben zu werden verdient. Nur den sechs ersten Kapiteln dieses Propheten gilt die fleißige Monographie von K. A. R. Tötter-mann: „Die Weissagungen Hosea's bis zur ersten assyrischen Deportation (I—VI, 3) erläutert. Nebst dem Kommentar des Karäer's Japhet ben Ali zu Hosea Kap. I—II, 3" (Leipzig, 1880, Schäfer). Den Propheten Joel hat der heidelberger Theolog A. Merx zum Gegenstande einer umfassenden „exegetisch-kritischen und herme-neutisch-dogmengeschichtlichen" Studie gemacht, die weniger das Verständniß des Textes oder die theologische Werthung seines Weissagungsgehaltes als die Geschichte seiner Auslegung bei Juden und Christen, besonders im Mittelalter, zu fördern dient („Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren." Halle 1879, Buchh. des Waisenhauses). In exegetischer Hinsicht bezeichnet dieses Werk, mit seiner hyperkritischen Behauptung eines erst nachexilischen Ursprunges der Joel'schen Weissagungen, seiner ungenügen-den Würdigung ihres großartigen weltgeschichtlichen Hintergrundes, seiner Erneuerung der „apokalyptischen" Fassung der Heuschrecken als „des Heeres Jahve's, des zum Endgericht Kommenden" 2c. lediglich einen Rückschritt. Aber auch die auslegungs-geschichtliche Abtheilung läßt großentheils unbefriedigt. Es erscheint hier ein mächtiges Quantum gelehrten Fleißes an verhältnißmäßig werthlose, unerquickliche Objekte verschwendet; gerade bei Luther und Calvin, wo Merx seine Berichterstattung abbricht, würde eine Reihe von großentheils viel erfreulicheren Erscheinungen als die der patristischen und mittelalterlichen Exegese begonnen haben. Sollte über-haupt das vom Verfasser kurz zuvor in seinem Konferenzvortrage („Eine Rede vom Auslegen, ins besondere des A. T.". Ebd. 1879) über den rechten Weg und die ungesunden Abwege auf exegetischem Gebiete Gesagte, eine ausführliche historische Illustration erfahren, so konnten ohne Zweifel anziehendere und lehrreichere Stoffe als gerade die Joelprophetie herbeigezogen werden. Das Stück alttestamentlicher Auslegungsgeschichte, welches meine „Geschichte der Beziehungen zwischen Theo-logie und Naturwissenschaft mit besonderer Rücksicht auf die Schöpfungsge-schichte" (2 Bde., Gütersloh 1877—79, Bertelsmann) in Gestalt einer Darlegung der exegetischen Schicksale der biblisch-urgeschichtlichen Abschnitte Gen. 1—3 während des Gesammtverlaufs der bisherigen christlichen Geschichte, also über das Refor-mationsjahrhundert hinaus bis auf die jüngste Zeit, gegeben hat, bietet jedenfalls ein vielseitigeres Interesse sowol in biblisch-hermeneutischer als in dogmengeschicht-licher, dogmatischer und kulturhistorischer Hinsicht dar. Uebrigens bildet eine kritische Recension des Joeltextes der äthiopischen Version des A. T., welche Prof. A. Dillmann zu dem Buche von Merx beigesteuert hat, eine werthvolle Zugabe zu demselben. — Von den Propheten der nachexilischen Zeit hat Sacharja im vorigen Jahre zwei ausführliche Bearbeitungen erfahren, welche völlig unabhängig von-einander und ziemlich gleichzeitig erschienen und beide sich die Aufgabe stellen, die Authentie und Einheitlichkeit dieses prophetischen Buches zu erweisen. Die umfang-reiche Schrift des Engländers Ch. H. H. Wright („Zechariah and his propheties considered in relation to modern criticism. With a critical and grammatical

commentary and a new translation." London 1879, Hodder u. Stoughton) verfolgt dieses Ziel mehr auf schwerfällig gelehrte Weise, unter Einarbeitung eines umständlichen exegetisch-kritischen und auslegungsgeschichtlichen Apparats. Kürzer gefaßt und mehr nach Art der reproducirenden Auslegungsmethode der erlanger Schule gehalten erscheint der von Past. K. J. Bredenkamp (seitdem Docent der Theologie in Erlangen) veröffentlichte Sacharja-Kommentar („Der Prophet Sacharja erklärt." Erlangen 1879, Deichert). Zur Wahrscheinlichmachung der altherkömmlichen Auffassung des sacharjanischen Buches als in seiner ersten und zweiten Hälfte vom nachexilischen Propheten Sacharja herrührend, tragen beide Arbeiten manches bei, ohne doch die moderne Annahme eines schon vorexilischen Ursprungs der Kap. 9—14 in allen ihren Theilen entkräften zu können.

Unter den neuesten Beiträgen zur Hagiographen-Exegese verdient vor allen des Katholiken A. Rohling (früher in Münster, jetzt Professor in Prag) ausführliche Erklärung des Salomonischen Spruchbuchs Beachtung („Das Salomonische Spruchbuch übersetzt und erklärt" Mainz 1879, Kirchheim). Viele Einzelheiten der hier gebotenen, im Punkte der historischen und isagogisch-kritischen Fragen streng traditionell gehaltenen Auslegung des Proverbienbuches zeugen von beträchtlichem gelehrten Scharfsinn und erheben gerechten Anspruch auf sorgfältige Berücksichtigung bei künftigem Studium des Buches. Eigenthümlich freilich und sehr prekär ist des Verf. Versuch über die metrische Form der Proverbien als angeblich aus siebenfüßigen Jamben bestehend; entschieden unhaltbar ist sein Versuch einer allegorischen Deutung des Schlußkapitels, dessen tugendsames Weib nach ihm theils die Kirche, theils die Jungfrau Maria bedeuten soll. Die gleichzeitig hiermit in zweiter Auflage erschienene Auslegung des Hohenliedes von dem jüdischen Theologen Prof. S. J. Kaempf in Prag („Das Hohelied, aus dem hebräischen Original-Text ins Deutsche übertragen." Prag 1879, Mercy) vertritt eine ähnliche ästhetisch-naturalistische Auffassung dieses Gedichts, wie die seinerzeit von Ewald vertretene, sofern er darin den Sieg der treuen Liebe des Dorfmädchens Sulamith zu einem Hirtensohne über die Lockungen des Königs Salomo dramatisch verherrlicht werden läßt. „Das Hohelied zusammen mit dem Buche Ruth" betrifft die gelehrte, aber in ihren eigenthümlichen Ergebnissen schwerlich haltbare Arbeit von A. Raabe, welcher den Text beider Gedichte in einer ursprünglicheren Sprachform als die jetzige darzubieten, also etymologisch zurückzuübersetzen sucht („Das Buch Ruth und das Hohe Lied, im Urtext nach neuester Kenntniß der Sprache behandelt, übersetzt, mit Anmerkungen und einem Glossar versehen." Leipzig 1879, Fernau). Gemäß den nämlichen Grundsätzen hat Raabe sodann auch die Klagelieder und Koheleth bearbeitet („Die Klagelieder des Jeremias und der Prediger des Salomo. Im Urtext. Nach neuester Kenntniß der Sprache behandelt, [erstere metrisch] übersetzt. Mit Anmerkungen und einem Glossar versehen. Neuester Gesichtspunkt für hebräisches Versmaaß eröffnet." Ebd. 1880). Das geschichtliche und theologische Verständniß geht bei diesen halsbrechenden Exercitien eines an unlösbaren Problemen vergeudeten Scharfsinnes natürlich ganz leer aus.

Von den Publikationen des alttestamentlich-theologischen Bereichs gehört die belangreichste, die „Alttestamentliche Theologie" von Herm. Schultz (zweite Auf-

lage, theilweise umgeformt gemäß den Ansichten der modern kritischen Schule), eigentlich noch zu den Erscheinungen der vor 1879 liegenden Zeit Aus dem Nachlasse F. Hitzig's in Heidelberg hat Prof. Kneucker daselbst „Vorlesungen über biblische Theologie und messianische Weissagungen des A. T." herausgegeben (Karlsruhe 1880, Reuther). Daß damit der biblischen Wissenschaft ein erheblicher Dienst geleistet worden sei, läßt sich schwerlich sagen. Das Interessanteste an dem Buche ist die einleitend beigegebene „Lebens- und Charakterskizze" des am 22. Januar 1875 verstorbenen Theologen (nebst seinem Brustbilde). Die Hitzig'schen biblisch-theologischen Ansichten nehmen sich gegenüber den neuerdings Mode gewordenen Theorien des kritischen Radikalismus ziemlich veraltet aus; sie gemahnen an die längst vergangene vulgärrationalistische Zeit. Die vom Herausgeber reichlich und mit vieler Sorgfalt beigefügten ergänzenden Noten bringen das Werk dem heutigen Stande der Wissenschaft in Wirklichkeit nicht näher. Die theologisch kalte, kritisch zersetzende und doch öfters vor den letzten Konsequenzen zurückscheuende Haltung des Verf. läßt überall unbefriedigt, zumal bei Behandlung der messianischen Weissagungen, wo seine rationalistische Befangenheit am stärksten hervortritt, z. B. in Sätzen wie: es gäbe überhaupt keine vom leidenden Messias handelnde echte messianische Weissagung, selbst Jes. 53 falle in den Bereich des „unechten Messianismus" ꝛc. — Einige biblisch-theologische Materien sind monographisch, durch Theologen der jüngeren Generation mehr oder minder tüchtig behandelt worden. So der Begriff der Heiligkeit im A. T., von W. Baudissin in Straßburg in Heft II seiner „Studien zur semitischen Religionsgeschichte" (Leipzig 1878, Grunow); „Die religionsgeschichtliche Bedeutung des Dekalogs. Prolegomena zu einer alttest. Lehre von der Sünde", von dem breslauer Docenten Lic. Lemme (Breslau 1880, Köhler); „Ursprung und Bedeutung des Nasiräergelübdes", von Seminar-Professor Dr. J. Grill zu Maulbronn (in den „Jahrb. für protest. Theologie", Jahrg. 1880, Heft IV); die „Vorstellungen vom Zustande nach dem Tode, nach Apokryphen, Talmud und Kirchenvätern", von Dr. A. Wünsche (ebd. Heft II); die „Ansichten über Unsterblichkeit und Auferstehung in der jüdischen Literatur der beiden letzten Jahrhunderte v. Chr.", von Lic. P. Gräbler, Diak. zu Wittstock (in den „Theol. Studien und Kritiken", Jahrg. 1879, Heft IV).

Von hierher gehörigen Schtiften des Auslandes seien wenigstens zwei hervorgehoben: eine von Prof. A. Sabatier verfaßte Gratulationsschrift der pariser protestantisch-theologischen Fakultät an E. Reuß über den Begriff „Geist in der hebräischen Sprache und Literatur" („Mémoire sur la notion hébraique de l'esprit". Paris 1879) und eine Darstellung der biblischen Anthropologie von dem Schotten John Laidlaw („The Bible doctrine of man". Edinburg 1880, Clark). Die erstere Arbeit dokumentirt weit nach links gehende Neigungen, besonders in Naturalisirung des Begriffs „Geist Gottes" (ruach elohim), der nach ihr ursprünglich ganz gleichbedeutend mit „Lufthauch, Wind" sein soll. Positiver gehalten ist die Laidlaw'sche Schrift, die im Anschlusse theils an Beck, theils an Delitzsch, jedoch zugleich gestützt auf selbständige Studien die Hauptprobleme der biblischen Psychologie behandelt.

D. Neutestamentliche Kanonik, Hermeneutik und biblische Theologie.

Der neutestamentlichen Kanonik und Hermeneutik sind mehrere nicht unbedeutende Publikationen der letzten Zeit gewidmet. Außer der schon genannten A. Harnack'schen Untersuchung des Muratorischen Fragments gehört hierher das jüngst erschienene Werk von F. O. Overbeck in Basel: „Zur Geschichte des Kanons", eine auf Hase's 50jähriges Professorenjubiläum bezügliche Gratulationsschrift (Chemnitz 1880, Schmeitzner). Von den beiden darin enthaltenen Abhandlungen bekämpft die zweite: „Der neutestamentliche Kanon und das Muratorische Fragment" die von Harnack aufgestellte Theorie der Kanonbildung, und zwar von einem, theilweise wenigstens, kritisch radikaleren Standpunkte aus. Die erste, unseres Erachtens verdienstlichere Abhandlung behandelt „Die Tradition der alten Kirche über den Hebräerbrief", mit besonders ausführlichem Eingehen auf die merkwürdige Erscheinung des fast bis zum Schlusse des vierten Jahrhunderts fortgesetzten Widerspruchs der abendländischen Kirche wider die Kanonisirung des Briefes, bezüglich welches Punktes Overbeck drei Entwickelungsstadien unterscheidet: eine Periode des ältesten Streites über den Brief zwischen Orient und Occident, eine Periode seiner Ignorirung bei den Abendländern und eine Zeit seiner Aufnahme auch in den abendländischen Kanon.

Zur Wissenschaft vom Kanon des N. T. steht nicht minder die gelehrte Monographie von Prof. Th. Zahn über die apokryphischen Johannes-Akten in naher Beziehung („Acta Joannis. Unter Benutzung von C. v. Tischendorf's Nachlaß bearbeitet". Erlangen 1880, Deichert). Der darin, mittels Bestimmung der Mitte des 2. Jahrhunderts als der Entstehungszeit der Johannes-Akten des Leucius Charinus, geführte Nachweis von dem schon damals allgemein in Kleinasien stattfindenden kirchlichen Gebrauch der Evangelien überhaupt und des Johanneischen Evangeliums insbesondere, ist ein für die Entstehungsgeschichte der neutestamentlichen Schriftensammlung überhaupt sehr wichtiges Ergebniß. Werthvolle Beiträge zur Geschichte der Kanonüberlieferung und der Schriftauslegung in den späteren Jahrhunderten der Kirche schließt die gehaltvolle patristische Monographie des würzburger römisch-katholischen Theologen A. Kihn, über „Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus" in sich, („Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten, nebst einer kritischen Textausgabe von des letzteren Instituta regularia divinae legis." Freiburg i. Br. 1880, Herder). Kihn zeigt in diesem Werke mit einleuchtenden Gründen, daß in dem um 550 verfaßten Schriftchen des Junilius Africanus, eines höheren Hofbeamten Justinian's in Konstantinopel (nicht etwa nordafrikanischen Bischofs, wie man früher annahm), welches früher unter der ungenauen Bezeichnung „De partibus legis divinae" kursirte, ein aus dem Syrischen erst ins Griechische, dann ins Lateinische übertragenes schriftstellerisches Produkt nestorianischer Abkunft vorliege, herrührend von der berühmten Theologenschule der ostsyrischen Nestorianer zu Nisibis und „seinem Inhalte nach auf die biblische Kritik, Hermeneutik, Exegese und Theologie des Theodor von Mopsuestia zurückgehend." Es ist eine nach mehreren Seiten hin merkwürdige Urkunde, ein theologischer Embryo gleichsam, in sich schließend die Keime mehrerer späterhin verselbständigten Disciplinen, ganz besonders aber für biblische Kanonkunde und Hermeneutik belangreich, deren Entstehungsge-

schichte und wissenschaftliche Bedeutung hier näher dargelegt wird. Auch die am Schlusse beigefügte kritische Textausgabe des Schriftchens, für welche eine Anzahl von Handschriften verglichen wurde, erscheint als eine dankenswerthe Leistung.

Die biblische Hermeneutik im allgemeinen und die neutestamentliche insbesondere stellt nach den heute in der positiv-evangelischen Theologie Deutschlands geltenden wissenschaftlichen Prinzipien übersichtlich dar das von W. Volck in Dorpat aus J. Chr. K. v. Hofmann's Nachlasse herausgegebene Kompendium („Biblische Hermeneutik. Nach Manuscripten und Vorlesungen v. Hofmann's herausgegeben." Nördlingen 1880, Beck). Mit den Hauptlehrsätzen einer Hermeneutik erscheint darin der Abriß einer Kanonik oder einer theologischen Lehre vom Kanon unmittelbar verbunden. Der Inbegriff des überhaupt Dargelegten gliedert sich zweckmäßigerweise in die beiden Hauptabtheilungen: 1. Die H. Schrift als Einheit, und zwar a. als gegenwärtiges Besitzthum der Christenheit; b. als aus der Vergangenheit stammende Summe ihrer Bestandtheile, und 2. Die H. Schrift in ihrer Unterschiedlichkeit, nämlich als Altes und N. T., sowie innerhalb beider Testamente als „Bezeugung von Geschehenem, von Gegenwärtigem und Zukünftigem." Das Buch, dessen von Hofmann unfertig hinterlassenes Schlußkapitel der Herausgeber auf geschickte Weise ergänzt hat, bietet eine durch Geistesfrische und Großartigkeit ihrer Anschauungen ausgezeichnete Theorie vom Schriftganzen, sowie von dessen Behandlung im Dienste kirchlicher Wissenschaft. Für die von Hofmann als Schlußtheil seines großen neutestamentlichen Bibelwerkes geplante, aber leider nicht zur Ausführung gelangte Darstellung der Lehre vom Kanon kann es in gewissem Sinne als Ersatz gelten, obschon es nicht ganz dasjenige bietet, was jener Abschluß des genannten Werkes geboten haben würde. — Als kleinere Beiträge zur neutestamentlichen Hermeneutik nennen wir noch die Vorträge von Wold. Schmidt: „Ueber den Charakter der theologischen Schriftauslegung und ihre Bedeutung für Predigt und Katechese" (Leipzig 1880, Reichardt) und von O. Zöckler: „Woran leidet gegenwärtig die Schriftauslegung auf Katheder und Kanzel?" („Ev. Kirchen-Zeitung", Jahrg. 1879, Nr. 37 und 38), ersterer ein vor der sächsischen Pastoralkonferenz zu Meißen im Juni v. J., letzterer ein vor der lutherischen Augustkonferenz zu Berlin 1879 erstattetes Referat.

Für das Gesammtgebiet der neutestamentlichen Theologie ist nur eine größere Arbeit zu nennen, nämlich B. Weiß's „Lehrbuch der biblischen Theologie N. T." (3. umgearbeite Aufl., Berlin 1880, Hertz).

Dieses Werk, schon in seiner ersten, 1868 erschienenen Auflage eine tüchtige Leistung, ist allgemach zum angesehensten und verbreitetsten Hülfsmittel für das Studium dieser Disciplin geworden. Es verdient diese hervorragende Stellung um des streng wissenschaftlichen Verfahrens willen, welches es bei Unterscheidung der einzelnen Lehrbegriffe und bei deren Aneinanderreihung zu Einem entwicklungsgeschichtlichen Ganzen bethätigt, ohne doch in die willkürlich konstruirende Manier der tendenzkritischen Schule zu verfallen. Allerdings handhabt Weiß sein überall auf sorgfältige Sonderung der individuellen Auffassungen und Standpunkte der neutestamentlichen Schriftsteller ausgehendes Prinzip hier und da mit fast übergroßer Subtilität. Aber wenn er infolge davon beispielsweise zur Darstellung der Lehre Jesu sich lediglich der synoptischen Ueberlieferung als Quelle bedient und die Reden

des Herrn im vierten Evangelium als unablösbar von ihrer Johanneischen Einkleidung behandelt, so huldigt er damit noch nicht der Baur'schen Ansicht vom Ursprung und Charakter der Johanneischen Schriften. Diese gelten ihm vielmehr — abgesehen von der Apokalypse, die er, falls sie vom Apostel Johannes herrühren sollte, jedenfalls einer früheren Lebens- und Lehrbildungsepoche desselben zugewiesen wissen will — als Werke des Zebedäiden und Lieblingsjüngers Christi, herrührend aus einer späteren, ziemlich weit diesseit des pauliniſchen Zeitalters gelegenen Zeit, und deshalb das eigenthümliche Phänomen einer besonders innigen Verschmelzung des historischen Christusbildes mit der individuellen Vorstellungsweise des betagten Evangelisten darbietend. Auch die auf Authentie und apostolischen Charakter der Pastoralbriefe und des zweiten Petrusbriefes bezüglichen Fragen behandelt Weiß so, daß er wesentlich konservative Ergebnisse erbringt; wie denn überhaupt seine Gliederung des gesammten apostolischen Lehrbildungsprozesses in die vier Stadien des vorpauliniſchen Zeitalters (Apg. 1—15; 1. Petrusbrief und Jakobusbrief), des Paulinismus, des „urapostolisch-nachpauliniſchen Lehrtropus" (Hebräerbrief, 2. Petrus- und Judasbrief, Apokalypse) und des Johanneismus (Evangelium und 1., 2., 3. Johannisbrief) der Geschichtskonstruktion der heutigen negativen Bibelkritik toto coelo widerspricht.

Von den Theildarstellungen des biblisch-theologischen Entwickelungsganges ziehen wir hierher die beiden christologischen Arbeiten von W. Fr. Geß und von Dan. Schenkel. Des ersteren „Christi Person und Werk nach Christi Selbstzeugniß und den Zeugnissen der Apostel" (1. Abth., Basel 1871, Detloff) hat von 1878—79 zwei Fortsetzungen erhalten, welche das apostolische Lehrzeugniß von Christo nach seiner Entwickelung zuerst im vorpauliniſchen und pauliniſchen Zeitalter, dann in der nachpauliniſchen Zeit (auf Grund von 1. und 2. Petrus-, Judas-, Hebräerbrief und sämmtlichen Johanneischen Schriften) in bekannter Solidität, wissenschaftliche Feinheit und Schärfe mit offenbarungsgläubigem Tiefsinn verbindend, darstellen. Ein das dogmatische Ergebniß der hiermit zu Ende geführten historischen Erhebungen feststellender Abschluß des Ganzen ist mehrfach vermißt worden. Möchte die allerdings sehr wünschenswerthe Ausführung des hiermit ihm gestellten neuen Problems durch den inzwischen erfolgten Uebergang des Verfassers aus dem akademischen Lehrberuf in eine höhere kirchenregimentliche Amtsstellung nicht zu sehr erschwert werden. Schenkel's „Christusbild der Apostel und der nachapostolischen Zeit. Aus den Quellen dargestellt" (Leipzig 1879, Brockhaus) erscheint allerdings auf einem bedeutend mehr nach links zu gelegenen Standpunkte als der Geß'sche gearbeitet; zu den nachapostolischen Quellen gehören nach ihm als älteste der 1. Clemensbrief, Barnabasbrief und Hirt des Hermas, als viel jüngere aber, entstanden erst um die Mitte des 2. Jahrhunderts, das vierte Evangelium und die Pastoralbriefe. Dennoch ergibt mehreres in den Ausführungen dieser neuesten Publikation des heidelberger Theologen einen wohlthuenden Gegensatz zu seinem „Charakterbild Jesu." Namentlich über die Auferstehung des Herrn urtheilt Schenkel jetzt bedeutend positiver als früher; der Visionshypothese gibt er sehr bestimmt den Abschied. Die Erscheinungen des Auferstandenen sind ihm „Offenbarungen des überirdischen geistigen Wesens Jesu," „thatsächlicher Ausdruck der Verwirklichung

des göttlichen Heilswillens gegenüber der widergöttlichen Welt," mysteriöse und wissenschaftlich unerklärbare Thatsachen zwar, aber im Glauben aller Apostel unerschütterlich feststehende Thatsachen. Die Auffassung der Person Christi als eines nicht blos übermenschlichen, sondern göttlichen Wesens läßt er schon in den echten Schriften der Apostel ausgesprochen sein, bei Paulus und im 1. Petrusbriefe allerdings nicht als Bekenntniß zur Gottheit Christi schlechtweg, sondern mehr in Beyschlag'scher Fassung, d. h. mit Leugnung des Vorhandenseins von Zeugnissen für die persönliche Präexistenz des Sohnes.

Erwähnt werden mag in diesem Zusammenhange, als wenigstens großentheils biblisch-theologischen Inhalts, auch das bekannte Thiersch'sche Werk: „Die Kirche im apostolischen Zeitalter und die Entstehung der neutestamentlichen Schriften," wovon das vergangene Jahr eine dritte Auflage gebracht hat (Augsburg 1879, Preyß). Die hohen Vorzüge dieser Schrift, insbesondere ihre treffliche, in gewissem Sinne klassisch zu nennende Darstellungsform, entschuldigen es einigermaßen, daß der Verfasser sich der Aufgabe einer durchgreifenderen Umarbeitung mit Rücksicht auf die positiv wie negativ gerichteten Leistungen der Schriftforschung während des letzten Jahrzehnts entzogen hat. An reellem Werthe freilich und an Einfluß auf den theologischen Bildungsgang des jüngeren Geschlechts würde das Buch unzweifelhaft erheblich gewonnen haben, wenn ihm eine solche allseitige Anpassung an das wissenschaftliche Bedürfniß der Gegenwart zutheil geworden wäre.

Als guten Einzelbeitrag zur neutestamentlichen Theologie, gestützt gleicherweise auf den Lehrgehalt der Evangelien wie auf das apostolische Zeugniß, nennen wir schließlich noch die Schrift von Pfr. Rud. Neumeister „Die neutestamentliche Lehre vom Lohn. Eine biblisch-theologische Skizze" (Halle 1880, Mühlmann).

Ueber Aufgabe und Methode einer Geschichte der Schriftauslegung.

Akademische Antrittsrede von Lic. Dr. **F. Zimmer** in Bonn.

Es ist eine nicht seltene Erscheinung, daß Fernerstehende das Feld der Schriftauslegung als erschöpft und neuer Bestellung nicht mehr zugänglich ansehen. Diese Meinung ist begreiflich genug. Denn fast zweitausend Jahre hat man sich, und zum Theil mit großem Eifer, mit der Auslegung der doch nur wenigen Schriften beschäftigt, die wir unter dem Namen des Neuen Testaments zusammenfassen, und noch in höhere Zeit hinauf reicht das Bemühen um die Erklärung des alttestamentlichen Textes. Nach einer Arbeit von fünfzig Menschenaltern, sollte man meinen, müßten wir unser Ziel doch endlich erreicht haben. Und doch sind wir noch lange nicht zu Ende gekommen, ja wir haben vielleicht die größte Aufgabe noch vor uns. Von so großer Arbeit ein so geringer Erfolg? Woran liegt das?

Unzweifelhaft zunächst am Stoff. Schon sprachlich ist die Erklärung der neutestamentlichen Schriften von ungewöhnlicher Schwierigkeit. Denn die neutestamentlichen Schriftsteller reden nicht ihre Muttersprache, sondern schreiben in Worten und Wendungen, die ihnen von Hause aus fremd sind. Auch jenen, denen es am meisten gelungen ist, die fremde Sprache sich anzueignen, die sie vielleicht von Jugend auf gebraucht haben, merkt man es doch immer ab, daß Ausdrucksweise und Gesichtskreis einem anderen Boden entstammen. Hierzu kommt, daß die Verfasser der neutestamentlichen Schriften nicht Männer von sprachlicher Bildung waren, sondern großentheils einfache Handwerker, die wahrscheinlich niemals die Feder hätten zur Hand nehmen mögen, wenn es nicht ihr Missionsberuf erfordert hätte. Und mehr noch, ihnen fiel eine Aufgabe zu, vor der jeder Sprachgelehrte zurückgeschreckt sein würde, für ganz neue Begriffe neue Worte auszuprägen, oder wenigstens die Bedeutung bisher vorhandener Worte zu dem Zwecke umzugießen. Was für ein anderer Begriff ist es, den das N. T. mit dem Worte „Liebe" verbindet im Vergleich zur früheren Sprache. Was hat ein Paulus alles hineingelegt in das Wort „Fleisch". Χάρις, nach klassischem Sprachgebrauche die Anmuth, hat das neutestamentliche Losungswort nur werden können durch eine unendliche Vertiefung seiner Bedeutung: aus der Anmuth der Griechen, aus der Huld der LXX ist die Gnade geworden, das Wurzelwort, aus dem die ganze Begriffswelt des N. T. sich herleitet. Und wo Worte nicht reichten, sich mit den neuen Begriffen des N. T. zu decken, sind Bilder eingetreten. Noch immer deuten wir an der Symbolik der Apokalypse, an der dem Wortlaute nach so einfachen Sprache des Johannesevangeliums mit ihren tiefsinnigen Bildworten: Licht, Wort, Leben.

Vielfach ist, wie das Gesagte zeigt, die sprachliche Schwierigkeit durch die Tiefe des Inhalts bedingt. Und das ist kein Wunder. Jedes innere Leben ist ja ein Mysterium, aber namentlich doch das religiöse. Muß der Dichter gestehen, daß auch in seinem vollendetesten Gedicht er sein Innerstes doch nicht ganz hat aussprechen können, so wird es begreiflich, daß es für das religiöse Gemüth ἄῤῥητα ῥήματα gibt, Dinge, für die ein Wort sich einmal nicht finden läßt. Und dürfen wir das aus unserer persönlichen Erfahrung heraus sagen, wie viel mehr gilt es von den ersten Jüngern des Herrn, die in ganz anderer Weise als wir die Neuheit und Ursprünglichkeit des Evangeliums empfunden haben.

Aber der Stoff, mit dem es unsere Wissenschaft zu thun hat, ist nicht allein die Ursache, daß wir noch so sehr hinter dem wünschenswerthen Ziele zurück sind. Ein zweiter Grund ist die Verschiedenheit der Methoden, die im Laufe der Zeit zur Auslegung der Schrift angewendet worden sind. Nicht von mangelnder philologischer Vorbildung und Methode, deren wir nimmer entrathen können, so gewiß die heiligen Schriften eben Schriften sind, nicht davon rede ich, obwol freilich die Arbeit von Jahrhunderten ihren ersten Zweck, Erkenntniß des wirklichen Inhalts der Schrift nicht hat erreichen können, weil man den biblischen Sprachgebrauch nicht verstand, ja wol überhaupt, statt an den Grundtext zu gehen, sich mit der Ausdeutung einer Uebersetzung begnügte. Namentlich verhängnißvoll und das rechte Verständniß vielfach vereitelnd ist ein anderes gewesen, dem selbst unser Jahrhundert nicht völlig entgangen ist, das dogmatische Interesse bei der Auslegung. Denn statt

dem wirklichen Schriftsinn nachzuspüren, selbst auf die Gefahr hin, ihn einseitig oder gar unwahr zu finden, haben Jahrhunderte hindurch Kirchen und Kirchenparteien, Sekten und Auslegerzünfte, Orthodoxe und Heterodoxe die Schrift vielmehr nach ihrer besonderen Glaubensmeinung gedeutet, wie schon der flüchtigste Blick in die Geschichte der Schriftauslegung genugsam zeigt. Wahr muß es sein, was die Schrift sagt, das war ihr erster Grundsatz; wahr muß die Ueberzeugung sein, die wir hegen, das war der zweite, und die einfache Folgerung daraus: folglich lehrt die Schrift eben das, was wir glauben; wir müssen sie also so auslegen, daß sie überall gerade das sagt, was wir meinen. So haben die Arianer ihre Lehre so gut aus der Schrift gefolgert wie die Athanasianer. So sind für den Rationalismus Christus und die Apostel aufgeklärte, frei denkende Männer, die nur aus Akkommodation an das niedrige Fassungsvermögen des unaufgeklärten Volkes öfters sich anders zeigen.

So ist es gekommen, daß man die Bibel das am meisten mißhandelte Buch der Welt nennen muß, da es kaum einen einzigen Vers derselben geben dürfte, der nicht irgend einmal falsch erklärt worden ist. Ganz abgesehen von Stellen, die in der That schwierig sind, sei es sprachlich, sei es sachlich, sind selbst diejenigen, bei denen uns ein selbst absichtliches Mißverstehen des eigentlichen Sinnes eine wirkliche Aufgabe dünkt, vielfältig verdeutet. Ja es gab eine Strömung, der es als Richtschnur der Auslegung galt, die Bibel keinenfalls im wörtlichen Sinne zu nehmen, weil derselbe für den grübelnden Mysteriologen zu klar war. Oder wie sollen wir es nennen, wenn der Barnabasbrief sich nicht mit der Notiz begnügt, daß Abraham 318 Knechte gehabt habe, sondern die Zahl zu deuten sucht und aus der 18 den Namen Jesus herausliest und in der 300 Christi Kreuzestod geweissagt findet?

Die Zeit solcher Auslegung ist, obwol Spuren davon bis in die Gegenwart hineinreichen, der Hauptsache nach vorüber. Es fragt sich nunmehr, wie stellen wir uns zu dieser und ähnlicher Exegese, der wir selbst nicht mehr zustimmen können? Sollen wir sie einfach vom Schutt der Jahrhunderte bedeckt sein lassen, oder sollen wir eine Geschichte der Schriftauslegung, zu der nach dem Gesagten die Möglichkeit reichlich vorhanden ist, wirklich ausbauen?

Thatsächlich ist bisher zumeist das erstere geschehen. Außer Monographien gibt es nur wenige Werke, in denen eine Geschichte der Exegese versucht worden ist. Aber es darf und wird nicht so bleiben. Täusche ich mich nicht, so ist eine der nächsten Aufgaben für unsere Wissenschaft der Ausbau einer Geschichte der Schriftauslegung. Einer solchen bedürfen wir ja ohne Frage, wenn anders es wahr ist, daß die Geschichte einer Wissenschaft ihr Selbstbewußtsein ist. Warum sollen wir auch ausführliche Darstellungen der Geschichte der Dogmatik geben, warum bei der Ethik sogar einen in den theologischen Prüfungen sehr merkbaren Accent auf deren Geschichte legen: und die Geschichte der Exegese so sehr beiseite setzen, wie es meistens noch geschieht?

Die Geschichte der Schriftauslegung hat in verschiedener Beziehung eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Zu allererst für die Exegese selbst. Da ist sie zunächst methodologisch von Wichtigkeit: wir sehen, wie andere vor uns an demselben Problem gearbeitet haben, mit dem auch wir beschäftigt sind; wir beobachten

die Wege, die sie eingeschlagen haben, und lernen von ihnen, sei es ihnen folgend, sei es indem wir uns von ihnen trennen.

Aber nicht nur für die Theorie der Exegese ist deren Geschichte wichtig als eine unentbehrliche Sammlung von Beispielen, die oft besser wirken als die Lehrsätze jener, sondern auch für die Praxis der Schriftauslegung. Denn die Geschichte einer Wissenschaft lehrt nicht blos die Prinzipien kennen, nach denen bis dahin die Wissenschaft verfahren ist, sondern auch — und in manchen Darstellungen vielleicht allein — die Resultate, die sie bis dahin erreicht hat. Soll in der wissenschaftlichen Arbeit eine Hand der anderen zureichen und der Nachfolger ohne unnütze Wiederholung das weiterführen können, was der Vorgänger ihm überlassen, so ist eine Zusammenfassung der bis zur Stunde erreichten Resultate ein entschiedenes Bedürfniß. Wie sehr eine Geschichte der Schriftauslegung auch von diesem Gesichtspunkte aus wünschenswerth ist, zeigt am besten die nicht ganz kleine Zahl von Arbeiten auf exegetischem Gebiet, die einfach hätten ungeschehen bleiben können, weil sie schon gemacht waren.

Und nicht nur für die Fortarbeit in der exegetischen Wissenschaft ist die Geschichte der bisherigen Auslegung von Bedeutung, sondern, und das ist ein noch nicht genügend beachteter Punkt, auch für ihre Vorarbeit, die Herstellung eines korrekten Textes, ist die Geschichte wenigstens der ältesten Auslegung unumgänglich nothwendig. Mehr als man gemeiniglich anzunehmen scheint, ist die verschiedene Auslegung für die Ueberlieferung des Textes schon in den ältesten Handschriften von Einfluß gewesen. Von vielen Beispielen nur eines der augenfälligsten. Die ursprüngliche Lesart Hebr. 2, 9, wo es von Jesu heißt, er habe ohne Gott für jeden einzelnen den Tod geschmeckt, ist uns nicht einmal mehr im Vaticanus und Sinaiticus erhalten, weil die scheinbar nicht unbegründete nestorianische Deutung der Stelle die orthodoxe Kirche zu einer nahe liegenden älteren Konjektur zurückgreifen und für χωρὶς θεοῦ einsetzen ließ χάριτι θεοῦ.

Nach alledem ist die Geschichte der Exegese für die exegetische Arbeit von wesentlicher Bedeutung. Aber sie hat ihren Werth auch für die übrigen theologischen Disciplinen. So hat die Kirchengeschichte ihrer so wenig entbehren können, daß von seiten der Kirchenhistoriker für diesen Theil der exegetischen Wissenschaft fast mehr geschehen ist als von seiten der Exegeten. Auch die systematische Theologie bedarf bei dem engen Zusammenhang von Schrift und Glaube für ihre Geschichte wenn nicht als Begründung, so doch als wichtige Hülfswissenschaft die Geschichte der Schriftauslegung. Denn die Glaubenslehren sowol der Kirche wie ihrer Gegner orientiren sich an der Schrift, da sie sich entweder an und aus oder trotz derselben entwickeln. Von unserer praktischen Theologie endlich ist ja ein wesentlicher Theil die Lehre von der zweckmäßigen Auslegung der heiligen Schriften für weitere Kreise, durch Predigt und Katechese. Wie viel aber da die Geschichte der Exegese in Betracht kommt, bedarf keiner Ausführung.

Aber nicht nur für die verschiedenen Disciplinen der Theologie ist eine Geschichte der Schriftauslegung förderlich, sie hat auch praktisch eine nicht zu unterschätzende Mission zu erfüllen. Traditionell oder durch unrichtige und zweideutige Uebersetzung veranlaßt, laufen in unserem Volke noch manche Deutungen von Schriftstellen

um, die nun einmal nach sorgfältiger Prüfung unrichtig genannt werden müssen. Wir haben uns aber daran gewöhnt und geben sie nur ungern auf. Aber die Geschichte der Schriftauslegung lehrt, wie so manches Wort erst im Laufe der Zeit richtig verstanden worden ist, und wie das richtige Verständniß zwar manches schöne Vorurtheil zerstört, dafür aber auch viel mehrere und werthvollere Edelsteine aus dunkelem Schacht hervorgegraben hat, werthvoller, weil sie nicht falsche Schätze waren, die nur im Dunkelen glänzen und im Lichte der Wahrheit verbleichen, sondern echt und für das hellere Augenlicht nur immer strahlender. Die alte Kirche dachte bei der Bitte um das tägliche Brot zumeist an den Leib des Herrn. Wir sind auf den Wortsinn zurückgegangen und haben damit freilich die tägliche Erinnerung an das Sakrament verloren, aber die Bitte wiedergewonnen, mit der wir inmitten der hohen Reichsgüter, um die wir den Vater bitten, ihm demüthig auch unser irdisches Bedürfen an das Vaterherz legen können; und sind wir des Sakraments deshalb verlustig gegangen?

Pflegen wir die Geschichte der Schriftauslegung als Theologen; denn sie ist von Bedeutung nicht nur für die theologische Wissenschaft in allen ihren Zweigen, sondern auch für das praktische Amt. Pflegen wir sie aber auch mit Rücksicht auf die Nachbarwissenschaft, der wir damit eine nicht unwillkommene Handreichung thun können, mit Rücksicht auf die Geschichtswissenschaft.

Selbst in die äußere Geschichte haben ja Bibelstellen nicht selten und mitunter tiefnachhaltig eingegriffen. Es ist eine Schriftstelle, auf die sich das römisch-katholische Kirchengebäude stützt und gegen deren Auslegung der Protestantismus protestirt: die von der Schlüsselgewalt des Petrus; eine Schriftstelle, auf welche dieselbe Kirche ihre in das Volksleben so tief eingreifende Forderung des Cölibats der Geistlichen gründet. Ein Bibelwort ist es, an dem der Zwiespalt zwischen Lutherischen und Reformirten, wenn auch nicht entstanden, so doch zum Ausbruch gekommen ist, das von der Einsetzung des Abendmahls. Mit dem Schriftwort Gal. 1, 8: „So auch wir oder ein Engel vom Himmel euch würde Evangelium predigen, anders denn das wir euch gepredigt haben, der sei verflucht!“ richtete Johannes von Damascus das Kaiserwort Leo's des Isaurers, Gerbert das Papstwort Johann's XV., Marsilius von Padua die Kirchensatzungen Roms, Krummacher die Vernunftsatzungen des Rationalismus. Und sind es auch der Schriftworte nur wenige, die für die ganze Weltgeschichte von entscheidendem Einfluß gewesen sind, so kann doch die Kirchengeschichte jedenfalls nicht einer Geschichte der Schriftauslegung entrathen, da sie unzählige Ereignisse zu verzeichnen hat, die auf Schriftworte sich gründen oder nur daraus zu erklären sind. Und wie verschieden findet sich da die Auslegung! Die ebengenannte Galaterstelle ist den lutherischen Bekenntnißschriften ein Hauptbeweis für die Lehrnorm der Schrift, und ein römisch-katholischer Ausleger unseres Jahrhunderts folgert aus ebenderselben, zweideutig freilich sich selbst richtend, die Verdammung des Protestantismus.

Aber in ganz anderer Weise noch wird die Geschichte der Schriftauslegung fruchtbar werden für denjenigen Theil der historischen Wissenschaft, der jetzt eben erst sich mehr und mehr zu entfalten beginnt, ich meine für die Kulturgeschichte. Die Geschichte der christlichen Kultur ist nicht ohne Rücksicht auf das Verhältniß

der verschiedenen Zeitalter zu dem Grundbuche christlichen Glaubens und Lebens darzustellen. Zuerst des Glaubens und der im Glauben begründeten Erkenntniß. Denn es wird keiner leugnen, der die Schrift versteht und der die Religion zu würdigen weiß, daß auch für das Erkennen wenigstens die Prinzipien richtig und normirend in der Schrift gegeben sind. So soll uns niemand einreden, daß der Mensch nach Wesen und Beruf nichts anderes sei als ein besonders gut organisirtes Thier. Denn die Schrift lehrt uns zwischen der ψυχὴ ζῶσα und dem πνεῦμα ζωοποιοῦν, zwischen dem Erdensohne und dem Kinde Gottes unterscheiden. Aber die Anerkennung der prinzipiellen Normativität der Schrift ist lange fälschlich zu einer Unterwerfung der Wissenschaft unter den Buchstaben weniger des Bibelworts als der ursprünglich namentlich auf die Bibel sich gründenden Kirchenlehre verengert. Dadurch wird eine Geschichte der Exegese wenigstens mittelbar für die Geschichte der Wissenschaft überhaupt von Werth. Unmittelbar ist sie es, doch aber nur vereinzelt, in den protestantischen Kirchen geworden. Man denke an Fälle wie die vor noch nicht zwanzig Jahren an öffentlicher Stelle geschehene Verwerfung des kopernikanischen Weltsystems auf Grund einer mißdeuteten Josuastelle.

Doch ist das naturwissenschaftliche Forschen verhältnißmäßig nur wenig durch die Exegese beeinflußt worden. Um so mehr die Spekulation, auch da, wo sie sich von der Kirchenlehre emancipirte. Liegt es auch im Wesen der Spekulation, daß sie von innerlich Gegebenem oder gegeben Geglaubtem ausgeht, so hat sie sich doch gern an Schriftworte angerankt und diese in ihrer Weise gedeutet. Ein Swedenborg bestimmt seine „wahre christliche Religion enthaltend die ganze Theologie der neuen Kirche" danach, wie sie vom Herrn bei Daniel Kap. 7, 13. 14 und in der Offenbarung Kap. 21, 1. 2 vorhergesagt sei. Vieles ähnliche übergehend erinnern wir nur an die Weise, in welcher der ältere Fichte sein System aus dem Johannesevangelium herauserklärte, und an die Art, wie Hegelianer Stellen wie „auf daß Gott sei alles in allem" mit ihrer Spekulation in Verbindung gesetzt haben.

Aber tiefer und intensiver als in die theoretische Seite der menschlichen Geistesentwickelung hat die Schriftauslegung in das praktische Leben eingegriffen. Wol war es ein Zug der Zeit, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten das christliche Leben sich gern vom Geräusche der Welt in die Stille flüchtete. Aber genährt hat sich dieses Streben doch an Schriftstellen wie der: „Was hülfe es dem Menschen, so er die ganze Welt gewönne und nähme doch Schaden an seiner Seele", Stellen, über denen man freilich die Ausführungen Pauli vergaß, daß er lieber nur fünf Worte verständlich sprechen wollte, mit denen er die Gemeinde erbaue, als unzählige Geisteworte, die, nur ihn selber zu erbauen im Stande, für die Gemeinde unfruchtbar seien. Als dann später die Zeit der Armuth und Entsagung von einer anderen abgelöst wurde, in der sich die Klöster in Schatzhäuser verwandelten, da waren es wieder Schriftstellen, welche die Menschen willig zum Schenken machten. Man kann Seiten von Bibelworten zusammenstellen — denn mittelalterliche Urkunden haben uns ihrer eine große Menge aufbewahrt — welche die Klöster reich gemacht haben. Nur einige aus nordfranzösischen Urkunden des 11. Jahrhunderts seien genannt: „Geben ist seliger denn Nehmen" (Apg. 20, 35); „Wirket Speise, nicht die vergänglich ist, sondern die da nützet zum ewigen Leben" (Joh. 6, 27); „Ihr habt

ja mancherlei Gaben nach der Gnade, die euch gegeben ist" (Röm. 12, 61); „Gebrauchet sie, denn der Glaube, wenn er nicht Werke hat, ist todt (Jak. 2, 17); „Was der Mensch säet, das wird er ernten" (Gal. 6, 7); „Wer da kärglich säet, der wird auch kärglich ernten, und wer da säet in Segen, der wird auch ernten in Segen" (2. Kor. 9, 6); „Jeder Baum, der nicht gute Frucht bringet, wird abgehauen und ins Feuer geworfen" (Matth. 3, 10); eifert dem ungerechten Haushalter nach, welcher klug die Zukunft bedachte und macht euch die Mönche von N. N. zu Freunden mit euerem Mammon (vgl. Luk. 16, 9), daß sie euch aufnehmen in die ewigen Hütten. Die Mönche bleiben ja in den Fesseln freiwilliger Armuth, auch wenn sie etwas zu besitzen scheinen; von ihnen sagt Paulus das Wort: „als die nichts innehaben und doch alles haben" (2. Kor. 6, 10). Doch genug von diesem Schriftgebrauche, den wohl mehr als einer einen Mißbrauch nennen wird. Eines erhellt daraus jedenfalls, welchen Einblick die Geschichte der Schriftauslegung oder, wie wir hier bestimmter sagen müssen, der Schriftanwendung, in das Kulturleben der verschiedenen christlichen Zeitalter gewährt. Es ist freilich mancher Schatten, der das Bild trübt. Mußte doch die Schrift selbst dazu herhalten, jenen scheußlichen Aberglauben und Aberwitz zu rechtfertigen, der in zahllosen Folterungen und Verbrennungen so traurig praktisch wurde, den Dämonen- und Hexenwahn. Der berüchtigte Sprenger'sche „Malleus maleficarum" ist wie von scholastischer Logik, so voll von allerlei Bibelsprüchen, und wie werden dieselben ausgelegt! „Ich will dich in die Hand der Palästinenser geben" heißt es Ezech. 19. Und der Hexenhammer macht daraus nach Anleitung einer Glosse „in die Hand der Teufel." „Befleckt euch nicht mit allem diesem, womit verunreinigt sind die Völker" steht 3. Mos. 18 geschrieben; der Hexenhammer findet heraus, daß unter den Völkern die Dämonen zu verstehen seien, die hier wegen ihrer Menge ganze Völker genannt würden. Noch im Jahre 1749 konnte der Jesuit Georgius Gaar seine „Christliche Anred nächst dem Scheiterhaufen, worauff der Leichnam Mariae Renatae, einer durchs Schwerdt hingerichteten Zauberin .. auser der Stadt Wirzburg verbrennet worden" mit einer biblischen Begründung des Hexenverbrennens einleiten.

Mit Schaudern wenden wir uns von einer solchen Art der Schrifterklärung ab, die aus dem Heiligsten das Greulichste macht. Um so lieblicher sind dagegen die Lichtbilder, die das Schriftwort, wie es gemeint ist verstanden, uns zeigen als kräftig wirksam, als einen lebenspendenden Quell, der nie versiegt. Ich kann es nicht durchführen, und niemand vermag es, wie das Bibelverständniß überall wohlthätig in das Geistes- und Gemüthsleben der christlichen Völker eingegriffen hat. Um nur eines anzuführen, wo wären unsere herrlichen Kirchenlieder ohne ihr Prototyp, die Schrift? Und sie sind zum großen Theil eine geisteserfüllte Auslegung des Schriftwortes, nur nicht als wissenschaftliche Exegese, sondern in der Form freier Nachbildung. Deutlich erkennt man den unleugbaren innigen Zusammenhang zwischen Schriftbetrachtung und geistlicher Liederdichtung daran, daß die letztere urplötzlich und urfrisch empor blühte, als durch die Reformation die Bibel dem Volke zugänglich gemacht wurde.

Doch es mag genug sein mit diesen ja freilich nur andeutenden Bemerkungen über das Ziel der Geschichte der Schriftauslegung und ihren Zusammenhang mit

anderen Wissensgebieten. Nun erübrigt noch ein Wort über die Methode, die für ihren Ausbau am geeignetsten erscheint. Jede gute Methode muß sich von selbst aus dem Ziele, dem sie zustrebt, ergeben. Und so folgt auch für unsere Wissenschaft die ihr zukommende Methode leicht aus dem Gesagten. Zunächst erhellt daraus, was der Stoff ist, den die Geschichte der Schriftauslegung zu bearbeiten hat, und wo sie ihn findet. Die Geschichte der Exegese muß eben zuerst eine Geschichte der Schriftkommentare sein. Diese geben unstreitig den Umriß des Gemäldes und den Grundton seiner Farben. Denn sie sind die unmittelbare Form der Auslegung. Aber mancher feine Strich würde in dem Bilde fehlen, manche Nuance gar nicht zum Ausdruck kommen, wollte sich die Geschichte der Schriftauslegung auf die Kommentare beschränken. Sie muß ferner alle die Schriften hinzuziehen, in denen nicht wie in den Kommentaren Bücher oder längere Stellen der Bibel erklärt sind, ja in denen sich eine eigentliche Schriftauslegung gar nicht findet, in welchen aber doch mittelbar durch die Anwendung, die von einer Stelle gemacht wird, eine Auslegung gegeben wird. Unendlich reich ist die mittelalterliche Literatur an solcher Schriftanwendung, von dem officiellen Gebrauch von Schriftstellen in den Arengen der Urkunden ab bis zu den Geschichten und Geschichtchen der Chroniken. Und nicht nur Schriften sind hier zu Rathe zu ziehen, sondern man wird in das Leben hinein greifen müssen, den Kranz von Sagen durchforschen, der sich um biblische Darstellungen und Personen geschlungen, die Gebräuche und Sitten prüfen, die auf eigenthümlicher Schrifterklärung beruhen. Schriftgebrauch und Schrifterklärung sind ja zu sehr von einander abhängig, als daß man sie in der Darstellung zu trennen vermöchte. Darum muß, weil es zu einer Geschichte des Schriftgebrauchs gehört, es auch in der Geschichte der Exegese seine Stelle finden, wie durch ihren Brauch der Fußwaschung die römisch-katholische Kirche jene Episode aus den letzten Tagen des Erdenlebens Jesu kommentirt; wie die Mennoniten das Herrenwort: „Euere Rede sei ja ja, nein nein; was darüber ist, das ist vom Übel“ und das Apostelwort, in dem er die prozeßsüchtigen Korinthier schilt, einschneidend in das praktische Leben durch das Verbot von Eidesleistung und gerichtlicher Klage erläutert haben; wie die reformirte Kirche, einst strenger wie in der Gegenwart, auf Grund des alttestamentlichen Gesetzeswortes „Du sollst dir kein Bildniß noch Gleichniß machen“ allen Bilderschmuck aus ihren Kirchen fern gehalten hat. In einer Geschichte der Schriftauslegung muß es zu finden sein, wie mit tiefblickendem Auge unser Volk einem Pilatus ins Herz zu sehen gesucht hat und sein Fragen: „Was ist Wahrheit?“ in der Sage auslegt. Eine Geschichte der Schriftauslegung darf es nicht übergehen, wie aus den jöttun der alten Mythologie, den unholden Bergriesen, das christlich gewordene Volk den Judas Ischariot, den Verräther des Herrn, gemacht hat und noch gegenwärtig, falls es die löbliche Polizei gestattet, nach altem Brauch alljährlich den Judas verbrennt. Auch die bewußte Dichtung darf neben der unbewußten Sage nicht fehlen, um einzelne Züge für die Geschichte der Exegese zu liefern. Um bei dem letzten Beispiel stehen zu bleiben — und in der That verlohnte es sich, den Judas Ischariot nicht nur zu schildern, wie er sich in der Geschichte und für die Spekulation darstellt, sondern auch, wie ihn Sage und Kunst abbildet — so ist es in ihrer Weise eine Schriftauslegung, wie Klopstock im Messias,

wie Geibel in jenem eigenartigen größeren Gedichte die Gestalt dieses unseligsten der Menschenkinder poetisch aufgefaßt hat. Ja, noch einen Schritt weiter dürfen wir gehen. Auch die bildende Kunst, Malerei und Plastik und selbst in einzelnen Zügen die Architektur liefern nicht zu unterschätzende Beiträge für die Geschichte der Auslegung. Wer könnte, wenn er von der Deutung spricht, die das Wort vom guten Hirten im Laufe der Zeit erfahren hat, die Bilddarstellung der alten Kirche vergessen: den Hirten mit dem verirrten, aber wiedergefundenen Lamm auf den Schultern. Wie hat Leonardo da Vinci verstanden, in seinem Abendmahl in den Gestalten der einzelnen Jünger die Schriftstellen, die von ihnen berichten, zu beleben? der energische Petrus, der innige Johannes, der zweifelnde Thomas, der habsüchtige, finstere Judas: läßt sich in Worten die Schrift so deuten, wie es hier der Pinsel vermocht hat? Wenn in ihren vollendetesten Werken Rafael die Himmelskönigin, Holbein die Magd des Herrn gemalt haben, so ist das in der That eine Exegese, nur freilich eine verschiedene. Was Paulus und was der Hebräerbrief auf Grund der Jeremianischen Weissagung vom Unterschied zwischen dem Alten und dem Neuen Bunde reden, hat die Bildnerkunst mehr als einmal in ihrer Sprache zu deuten versucht. Eine Schriftauslegung ist es auch, wenn die gothischen Kirchengebäude die Gestalten von Unholden und Drachen zu Wasserspeiern zu benutzen pflegen. Das freudig gehobene Jüngerwort Luk. 10, 17: „Herr, es sind uns auch die Teufel unterthan in deinem Namen" hat damit eine Deutung erfahren, in die selbst wir, die wir der dichterischen Symbolik des Mittelalters so bar geworden sind, uns unschwer hineinfinden.

Wie umfang- und inhaltreich und wie mannichfacher Art der Stoff ist für eine Geschichte der Schriftauslegung, wird mit diesen wenigen Strichen einigermaßen gekennzeichnet sein. Es fragt sich nur noch, in welcher Form dieser Stoff zu verarbeiten ist? Offenbar ist eine doppelte Weise möglich und berechtigt. Entweder man legt bei dem Ausdruck „Geschichte der Exegese" den Ton auf das zweite Wort, auf die Exegese, oder auf das erste, die Geschichte. Im ersteren Falle wird bei Besprechung der einzelnen Schriftstelle auch das gesammte geschichtliche Material heranzuziehen sein, das heißt alles das, wodurch man im Laufe der Zeit jene Stelle zu erklären versucht hat. In dieser Form haben wir allerdings in unseren gewöhnlichen Kommentaren nicht unbedeutende Beiträge für eine Geschichte der Schriftauslegung, wenn auch keineswegs in dem weiten Rahmen, den wir im vorhergehenden gesteckt haben. Aber leider ist — wir dürfen das nicht verhehlen — die Art, in welcher in jenen Kommentaren die historischen Materialien verarbeitet sind, dem Interesse für Geschichte der Exegese eher hinderlich als förderlich und für das exegetische Studium wenigstens der Anfänger ein entschiedener Nachtheil gewesen. Der Fehler liegt in einer vielfachen Vermischung der Exegese selbst mit der Geschichte der Exegese. Der Exeget als solcher muß unzweifelhaft von der betreffenden Schriftstelle, nicht von so und so vielen darüber geäußerten Ansichten ausgehen und hat dieselbe rein nach philologischen Grundsätzen sprachlich zu verstehen und allein nach dem Zusammenhang zu erklären. Die H. Schrift ist selbst ihr unfehlbarer Interpret, sagt das protestantische Dogma mit vollem Recht. Erst nachdem diese Arbeit gethan ist, folgt das Vergleichen und die Kritik früherer Arbeit. Stimmen

die Resultate beider nicht überein, so liegt darin eine Aufforderung zu neuer Prüfung. Aber in die Erklärung selbst gehört nur das Resultat dieser Kritik, nicht deren ganzes Rüstzeug. Vielmehr sollte der historische Apparat zu einzelnen Stellen in unseren Kommentaren in Form besonderer Noten, auch typographisch deutlich vom Text der Erklärung geschieden, angegeben sein. Das wäre gleicherweise ein Vortheil für die Auslegung wie für deren Geschichte.

Bei dieser Art der Behandlung erfährt die Exegese eine höchst willkommene Illustration durch die geschichtlichen Beispiele. Aber die vollendete Form einer Geschichte der Exegese kann diese Behandlung allerdings nicht sein, schon weil sie nicht in sich geschlossen, nicht Selbstzweck ist. Daneben also behält ihr Recht und hat ihre besondere Aufgabe diejenige Form der Darstellung, die nach historischem Prinzip eine Entwickelungsgeschichte der gesammten Schriftauslegung und Schriftauffassung zu geben sucht. Nach historischen Gesichtspunkten, sage ich, nicht nach chronologischen: denn auf Jahr und Tag kommt es vielleicht in keinem Theil der Geschichte so wenig an als in der Kulturgeschichte, zu der ja die Disciplin, von der wir reden, in dieser Beziehung zu zählen ist. Aber auch nicht nach systematischen Gesichtspunkten; denn die leitenden Gedanken, von denen aus die Schrift ausgelegt worden ist, systematisch darzustellen, ist Sache der Hermeneutik, nicht der Geschichte der Exegese, der dies ihren geschichtlichen Charakter nehmen würde. In jener harmonischen Weise also, die den geschichtlichen Stoff nach seinen inneren Prinzipien ordnet und die das Sichentfalten der Prinzipien in geschichtlicher Entwickelung aufweist, in dieser Weise behandelt würde eine Geschichte der Schriftauslegung erst wahrhaft sein, was sie soll.

Und an Anfängen einer solchen Behandlung fehlt es nicht. Doch mußte, was bisher zusammenhängendes versucht ist, nothwendig Skizze bleiben und im Vergleich zu dem überreichen Stoffe arm sein. Denn noch lange ist nicht aller Stoff gesammelt, und — gestehen wir es offen — wir Theologen allein werden dazu auch nimmer im Stande sein. Was in der Wissenschaft so vielfach gilt, thut auch hier noth, daß man sich gegenseitig zur Aushülfe die Hand reicht. Und es wird ja dem Historiker ein leichtes sein, beim Studium der Urkunden die Stellen anzumerken, die Beiträge zur Schriftauslegung bieten; auch dem Sagenforscher macht es gewiß keine Mühe, die biblischen Elemente für uns auszuscheiden, und der Kunstkenner wird oft genug durch sein eigenes Bedürfniß an unser Streben erinnert. Was alles uns dargeboten wird, von welcher Seite es komme, wir nehmen es dankbar an und bitten herzlich, wo es angeht, in unseren Bestrebungen uns förderlich zu sein.

Die Grundlinien einer noch werdenden Disciplin sind gezogen, und wird auch noch manches Auge sich schließen nach redlicher Arbeit, ehe das Ziel einigermaßen erreicht ist, das wir uns in kurzem vor Augen gestellt haben, so fehlt es doch nicht an günstigen Auspizien für unser Forschen, und fehlt, das dürfen wir mit Bestimmtheit sagen, nicht an einem greifbaren und wichtigen Ergebnisse der bisherigen Arbeit für das exegetische Studium. Das ist die Regel, bei aller Schriftforschung unbekümmert um vorgefaßte Meinungen, unbekümmert um alle Satzung und Lehre, rein nur erkunden zu wollen, was die Schrift wirklich sagt. Der Segen bleibt nicht aus. Wir kennen kein schöneres Wort und kein wahreres Wort, was so sehr

auf unser Verhältniß zur Schrift paßt, als das was der Apostel Paulus von den christlichen Gemeindeversammlungen sagt: „Kommt ein Ungläubiger oder Laie hinein, so wird er überwiesen von allen, beurtheilt von allen, das Verborgenste seines Herzens wird klar, und so fällt er nieder auf sein Angesicht, Gott anbetend, und spricht: Wahrhaftig, unter euch ist Gott" (1. Kor. 14, 24 fg.).

Zu Hebr. 9, 18—20 und Ex. 24, 6—8.

Von Sup. Lic. **Holtzheuer** in Weferlingen.

Nach dem Tode hin drängt alles, was fiel, alles, worauf auch nur ein Schatten von Sünde fiel. Der Tod ist der Sünde Sold. Aber man weiß, woran er selbst, der Tod, gestorben ist. Er ist an einem Tode gestorben, in den er alle seine Schrecken zusammengefaßt hat. Christus Jesus mit seinem unschuldigen Leiden und Sterben macht dem alten Zustande ein Ende, der darin aufging, daß, was besteht, werth ist, daß es zu Grunde geht. Aus Christi Tode schöpft nun eine Welt das Leben. Und eine Jüngerschaft aus allen Völkern, Sprachen und Zungen, der in allen ihren Gliedern das Wort gilt: „dieser Jünger stirbt nicht", hat in dem Geschäfte, des Herrn Tod zu verkündigen, bis daß er kommt, den Inbegriff aller ihrer Freuden. Das ist das Neue Testament im Hause Gottes, daß Christus für uns gestorben ist, da wir noch Feinde waren. Und das Alte?

Die klassische Stelle hinsichtlich der Bestimmung des Begriffs „Neues Testament" ist Hebr. 9, 15—17. Hier ist διαθήκη, ohne etwas anderes sein zu können, Verfügung auf Todesfall, Einrichtung, zu deren Vollzug der Tod dessen, der sie getroffen, die conditio sine qua non bildet. Und das nennt man Testament. Was aber dort von der Zugehörigkeit eines Todes zur διαθήκη ausgesagt ist, das kann, als in der Idee derselben begründet — denn so erscheint es eben dort — sich auf die zweite διαθήκη nicht beschränken. Daß es auch für die erste gelte, ist zwar erst besonders nachzuweisen. Aber schließlich gilt es doch auch für sie. Ὅθεν V. 18 bezieht sich auf das allgemeine Gesetz der διαθήκη zurück, οὐδ' ἡ πρώτη zeigt das Vorhandensein dieses Gesetzes, trotzdem daß es hier mehr zurücktritt, auch hier auf. Auch die erste διαθήκη ist nicht ohne Blut eingeweiht, ἐγκεκαίνισται. Die Verbindung des θάνατος schon mit diesem Einweihungsakte darzulegen, während man diesen Anfang vielfach übersieht, wogegen die Stiftung der neuen διαθήκη niemand ohne Christi Opfertod denken kann, ist eine Ausholung, welche sich lohnen wird, wie alle Ableitung aus der Wurzel sich lohnt.

Es hat aber thatsächlich eine solche Einweihung stattgefunden. Denn (V. 19) nachdem das ganze Gebot gemäß dem Gesetz vorgelesen war, das heißt, da das Gesetz selbst diese Vorlesung nicht verlangt hatte, also „in Erfüllung der Weisung des Gesetzes" nicht übersetzt werden kann, so, daß die Vorlesung sich genau dem göttlichen Wortlaut anschloß — nachdem also in dieser Weise das ganze Gebot von

Mose dem ganzen Volke verkündigt war, kam dieser Moment (Ex. 24, 7. 8). Durch den Genitivus absolutus wird das Gelesene besonders abgehoben, was es auch mußte, da auf dieses Gelesene nachher besonders eingegangen wird. Der Lesung voran ging die Besprengung des Altars mit der Hälfte des Blutes (Ex. 24, 6). Aber diese Blutsprengung ist es nicht, was der Apostel vergegenwärtigen will, sondern nach jener Blutsprengung, welche das Volk Gott angenehm gemacht hat, und nach der sich daran schließenden Hinnahme und Lesung des סֵפֶר־הַבְּרִית, worauf das Volk geantwortet hatte: „Alles, was der Herr geredet hat, wollen wir thun und hören", nahm Mose das Blut der Färsen und der Böcke mit Wasser und scharlachrother Wolle und Ysop zu dem besagten Zweck. Bei der freien Weise, wie der Apostel aus Ex. 24 überhaupt citirt, hat man kein Recht, Anstoß daran zu nehmen, daß er von μόσχοι καὶ τράγοι spricht, obwol so in der betreffenden alttestamentlichen Stelle nicht specialisirt ist. Erklärung genug für diese Ausdrücke ist, daß sie V. 12 in den gegenwärtigen Zusammenhang eingeführt sind. Und auch von Wasser, Wolle und Ysop steht Ex. 24 nichts. Der Apostel malt den Vorgang aus, wozu er ein Recht hat, da er richtig malt, um die Sprengung, auf welche es für das, was in Rede steht, namentlich ankommt, zu veranschaulichen (vgl. Lev. 14, 6). Und so nun das Blut, welches gesprengt werden soll, mit allem, was zur Sprengung gehört, nehmend, besprengte Mose das Buch selbst und das ganze Volk. Bei diesem Thun wird er in der Ausführung dargestellt, ἐῤῥάντισε, während der Akt V. 18 als abgeschlossen gefaßt wurde, ἐγκεκαίνισται. Denn dort handelte es sich um das Ergebniß der Geschichte und hier um die Geschichte selbst. Nun lesen wir aber Ex. 24 nichts davon, daß das Gesetzbuch wirklich besprengt ist. Und einen solchen Zug einzuschieben, soweit reichte, da hier der Nerv der ganzen Argumentation liegt, die Freiheit, frei zu citiren, nicht. Die Schwierigkeit aber damit a limine zu weisen, daß man αὐτό τε τὸ βιβλίον noch zu λαβών zieht, geht nicht an, da dann καί vor πάντα τὸν λαόν in der Luft schwebt, und man ihm auch durch die Beziehung auf das καί vor τὴν σκηνήν keinen Anschluß geben kann, weil die Hütte, als Mose dort Blut in der Hand hielt, noch nicht mit besprengt werden konnte. Sie existirte noch nicht. Da die Schwierigkeit also nicht abzuweisen ist, wird sie zu lösen sein. Und versucht ist das mannichfach.

Die Annahme einer neben der Schrift herlaufenden Tradition, auf welche sich der Verfasser bezogen haben soll, wird zwar oft wiederholt, wenn man sich in Verlegenheit befindet, und so natürlich auch an unserer Stelle; und damit, daß er die benutzte Stelle des A. T. mißverstanden haben solle, wird er ebenfalls auch hier wieder gekränkt. Aber das erste ist so unsicher wie das andere ungerecht. Wir betheiligen uns also dabei nicht.

Daß solche Besprengung eines aus kosmischem Stoffe verfertigten, von Menschenhand geschriebenen Buches aber als selbstverständlich zwischen den alttestamentlichen Zeilen zu lesen sei, können wir auch nicht zugeben. Sie würde sowol, wenn sie Entsündigung, als wenn sie Weihung sein sollte, zu beanstanden sein. Zunächst als Entsündigung. Eine Entsündigung von Leblosem kennt das A. T. allerdings. Aber wie steht es damit? Für Stellen wie Ex. 29, 36. Lev. 8, 15; 16, 16 enthält die letzte die Erklärung. Dort werden die zur Sündentilgung dienenden Einrichtungen

gerade so bedeckt wie sonst die menschliche Sünde durch das Opfer. Und zwar vor den Sünden des Volkes. Aber doch nicht so, daß ihre eigene Reinheit von der Sünde Ausdruck oder Wiederherstellung finden soll. Denn das ist nicht die Idee, die sie auszuprägen bestimmt sind, sondern so, daß sie zur Sühnung der Sünde, wie sie sollen, nun auch, oder nun wieder wirksam werden. Ihre Entsündigung im passiven Sinne ist die Anerkennung ihrer Aktivität, welche entsündigt. Bedeckt sind sie gegen die Sünde hin, indem sie im Stande sind, die Sünde zuzudecken. Das ist ihre Heiligkeit, daß, wenn sie gelten, die Sünde vor Gott nicht gelten soll. Aber dieser ganzen Kategorie von Gegenständen kann doch das Gesetzbuch nicht zugezählt werden. Es würde, wenn überhaupt, um seiner selbst willen entsündigt sein. Aber dann müßte an ihm selbst zuvor der Fehler hervorgetreten sein, um deswillen die Entsündigung geschah. Auch im Gebiete des Leblosen ist die hervorgetretene Entstellung des Ursprünglichen die Vorbedingung dieser restitutio; vgl. Lev. 14, 34 fg., wo der Aussatz der Häuser solche Entstellung ist.

Soll allerdings nicht darauf bestanden werden, daß es gerade Entsündigung gewesen sein müsse, so würde die bloße Weihung an und für sich nichts gegen sich haben. Aber im Kontexte hat sie eine Instanz gegen sich. Geweiht wird doch ein Gegenstand zum Gebrauche. Aber hier wäre die Weihung (V. 8) erst nach dem Gebrauch (V. 7) eingetreten.

Also von dem Buche selbst als Objekt für diese Besprengung scheint unter diesen Umständen abgesehen werden zu müssen. Und Hofmann, welcher die Auslegung unserer Stelle wesentlich gefördert hat, kann von vornherein auf Beachtung rechnen, wenn er es für nothwendig erklärt, daß eine Verwerthung des Begriffs βιβλίον erstrebt werde, bei welcher die bisher davon unzertrennlichen Unzuträglichkeiten vermieden werden. Sein Vorschlag ist, daß unter dem βιβλίον „nicht das Pergament mit den Schriftzeichen, sondern das Vorgelesene selber" verstanden werde. Aber nicht deshalb halten wir uns dazu berechtigt, weil das Blut, mit welchem Mose das Volk besprengt, nach dem Gebotegesetz, dessen Volk es hierdurch werde, benannt, und hieraus zu entnehmen sei, daß er das Gesetz selbst, nach welchem er das Blut benenne, damit besprengt habe. Denn das Blut der διαθήκη (Ex. 24, 8) ist αἷμα τῆς διαθήκης, ἧς διέθετο κύριος πρὸς ὑμᾶς περὶ πάντων τῶν λόγων τούτων, עַל כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה, Blut der διαθήκη, welche der Herr gestiftet hat in Abzweckung auf alle diese Worte. Das heißt aber nicht, daß die διαθήκη in diesen Worten bestehen solle; denn dann müßte בְּ für עַל stehen. Auch kann man nicht sagen, daß die Hebräerstelle, indem sie διέθετο mit ἐνετείλατο vertauscht, der Auffassung der διαθήκη, als wäre sie mit dem Gesetz identisch, entspreche. Denn ἐντέλλεσθαι steht dort nicht im Sinne von befehlen, was den Dativ der Person erfordern würde, sondern im Sinne von entstehen lassen. In der loseren Verbindung, wie sie πρὸς ὑμᾶς bietet, kann das Kompositum eben in der Begriffssphäre des Verbum simplex bleiben. So ist demnach auch nach dieser Seite hin keine Veranlassung, in Erwägung zu ziehen, ob das עַל anders, als in seiner eigentlichen Bedeutung zu nehmen sei.

Also in Bezug auf diese Worte, die bestimmt von ihr unterschieden werden, soll die διαθήκη ausrichten, wozu sie gestiftet ist. Das Blut aber, das mit ihr in

דַּם־הַבְּרִית einen Begriff ausmacht, qualificirt sie als eine statt im Gesetz in Blut bestehende, mit sühnendem Tode zusammenhängende Stiftung, also als Testamentsstiftung. Und zwar als einseitig von Gott ausgehende, nicht als zweiseitige Bundesschließung, da von דַּם־הַבְּרִית nur in der Richtung auf das Volk hin die Rede ist, da das vorhergehende Opfer nichts ist, was seitens des Volkes geschieht, sondern eine Veranstaltung Gottes für das Volk, und da die von dem Volke abgegebenen Erklärungen nicht auf die διαθήκη, sondern auf das Gesetz gehen.

Und somit halten wir die Akten betreffs der διαθήκη in unserem Zusammenhange für geschlossen. Sie ist weder Gesetz noch Bund, sondern Testament. Aber dies Testament ist nicht in ruhendem Zustande gedacht wie die Testamente der Menschen. Nicht, um deponirt zu werden, ist es da. Nicht im Buchstaben beginnt sein Dasein. Wie ein sich ergießender Quell führt es sich ein. Natürlich ist auch dieser Quell, um zu sein, zu Stande gekommen. Und diese Genesis repräsentirte der Vorgang Ex. 24, 6, wo die steinerne Hieroglyphe des Herzens Gottes, welche Altar heißt, besprengt wurde. Wäre der Altar Selbstzweck, so wäre das nimmer eine Sühne; da er aber nur in Stellvertretung existirt, so ist es eine Sühne. Es mußte etwas von außen geschehen, um dem zürnenden Gott Genüge zu thun; denn es handelt sich um Aenderung eines Rechtsverhältnisses, und Aenderungen von Rechtsverhältnissen sind keine bloßen psychologischen Prozesse. Und jenes etwas, das geschehen mußte, mußte seinen Ausdruck in Blut, das dargebracht wird, haben. Denn des Leibes Leben ist im Blut, und Blut ist die Versöhnung für das Leben. Indem das Leben Blut zu geben hat, hat es einen Werth bei aller Unwürdigkeit. Denn die göttliche Gerechtigkeit, die durch widergöttliches Leben herausgeforderte, übt, indem sie auf Blut besteht, eine ihrer eigenen Verletzung entsprechende Gegenwirkung, ohne die sie aufhören würde, sich zu vollziehen. Und weiter ist die göttliche Gerechtigkeit, wenn sie sich durchgesetzt hat, der Rechtsboden für die Liebe Gottes. Das Opfer, das Gotte wird, bestimmt von außen sein Inneres. Aber des Opfers Anordnung und Werthung beruht doch selbst wieder auf innergöttlicher Entschließung. Und diese innergöttliche Entschließung, die Tod für Leben tauscht, Leben durch Tod heilt, das ist der Herzschlag jeder Form, die dem göttlichen Testamentsgedanken zur Verkörperung dient. Aber äußern kann er sich erst, wenn er heraustritt.

Als Mose in Kraft des Altarofficiums V. 6 das „für euch gegeben und vergossen", das wir aus einem späteren Zusammenhange besser kennen, vorausdarstellen kann, da hat er auch den Namen für das, um was es sich handelt. Bekommen doch auch andere Flüsse ihren Namen erst von dem Augenblick, wo sie zu Thale fließen, den Wohnungen der Menschen zu. Erst müssen die Wasser aus den inneren Räumen heraus, in denen sie geboren sind. Dann führen sie einen Namen, und der Name ist die Flagge, unter welcher sie geben und nützen. Gerade so verhält es sich mit diesem Flusse, der nun dem ganzen Volke zugute kommen soll. Nun heißt er auch, wie er dazu in den Tiefen des göttlichen Wesens geworden ist, Testament.

Mose sprengt das Blut auf die versammelte Gemeinde und erklärt dabei, was für ein Blut es sei. Es ist wichtig, diesen Zusammenhang zwischen diesen beiden Handlungen streng festzuhalten. Der Apostel hat das wenigstens gethan. Der

Boden, auf welchem er sich in der Stelle λαβών — ὁ θεός Hebr. 9, 19—20 bewegt, ist durchaus Ex. 24, 8. Aber dort fehlt ja doch die Erwähnung des βιβλίον vor der des Volkes, während andererseits die Beziehung auf die דְּבָרִים, in welche Ex. 24, 8 ausläuft, sich bei dem Apostel nicht findet. Vielleicht hilft jedoch gerade die Beobachtung, daß der Apostel das vermissen läßt, was die Grundstelle hat, und umgekehrt, auf die richtige Spur. Wenn er nun ebendeshalb die כָּל־הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה hinten weggelassen hätte, weil er sie in seinem βιβλίον V. 19 vorweggenommen hat! Und wir meinen, daß dem allerdings so ist.

Mit der Ex. 24, 8 von Mose gegebenen Erklärung, daß das Blut, welches er auf das Volk gesprengt hat, das Blut des auf die דְּבָרִים zielenden Testamentes sei, ist von dem Blut und Testament, die in דַּם־הַבְּרִית einen Gesammtbegriff bilden, eine zweifache Tendenz ausgesagt. Die eine geht auf das Volk, die andere auf die דְּבָרִים. Die erstere sehen wir Ex. 24, 8 in Aktion, indem das Volk thatsächlich mit dem Blute besprengt wird. Aber nur auf Grund dessen, daß die letztere, der es darum zu thun ist, hinsichtlich des Gesetzes ein anderes Verhältniß anzubahnen, bereits gültiges Recht geschaffen hat, ist die erwähnte Aktion möglich gewesen. Was mit Bezug auf das Gesetz geschehen ist, bildet die Voraussetzung dessen, was mit Bezug auf das Volk geschieht. Aber nur dieses Geschehen wird dort im Exodus dem Leser vor Augen geführt, während auf jenes blos zurückgekommen wird, ohne daß es als Handlung selbst in Betracht kommt. Der Apostel aber, indem er die alttestamentliche Stelle organisch rekonstruirt, läßt auch die Prämisse für den Vorgang mit dem Volke, nämlich den Vorgang mit den Worten, im Moment des Zustandekommens auftreten. Das, nämlich seine lebendige Auffassung eines lebendigen Verhältnisses, in dessen Genesis er sich versetzt, ist sein Recht, seinerseits von einer Besprengung auch der Worte, für die er βιβλίον sagt, zu sprechen. Und mit dem Recht, diese Worte überhaupt als besprengte zu zeigen, ist selbstverständlich auch das andere gegeben, ihnen die erste Stelle, vor dem Volke, zu bewilligen, da die Einwirkung, welche sie erfahren haben, den Einfluß, welchem das Volk nun unterstellt sein soll, näher bestimmt.

Also gerade die Auslegung des alttestamentlichen Textes, der wir zusahen, zeigt, daß der Apostel denselben aus dem Grunde verstanden hat. Aber weil, was er gibt, durchaus nur Auslegung ist, kann die Idee, als wären die דְּבָרִים, auf welche er wegen ihrer dominirenden Bedeutung für Israel die ersten Tropfen des Blutes der Besprengung fallen läßt, in ihrer äußeren Darstellung besprengt worden, nicht den Anspruch erheben, auf den, den man für ihren Urheber ausgibt, zurückgeführt zu werden. Gleichwol beansprucht der Ausdruck βιβλίον, der doch seine buchstäbliche Seite abwendet, die Anerkennung, daß mit ihm eine gute Wahl getroffen sei. Drängt doch die ganze Exodusstelle auf das Testamentliche hin, und bedürfen doch Worte, sofern sie bei einer Verfügung unter Lebenden wie auf Todesfall in Betracht kommen, genauer Feststellung.

So haben wir also unter dem βιβλίον in unserer Stelle, unter den דְּבָרִים Gottes in dieser Fassung, das Gesetz als Urkunde zu verstehen, aber als eine Urkunde, deren Schrift für den der Betrachtung unterbreiteten Akt dem, worauf der Strahl der göttlichen Gnade ging, nämlich den Worten, nur dient. Mit anderen Worten:

es ist die durch die Schrift in ihrer Weise verbürgte Objektivität des Wortes als solche, die Schrift in dem idealen Sinne, in welchem auch der Herr Jesus sie meint, wenn er sagt, daß sie nicht gebrochen werden kann. Dieses Schriftwort, das als Gesetz sonst ausschließlich fordert und nachher verdammt, fängt an, die Morgenröthe des Himmelreichs widerzuspiegeln unter dem Einfluß einer sühnenden Kraft, die schon am Fuße des Sinai in Fluß gekommen ist, und die es auf dieses Gesetz abgesehen hat, weil es Zorn anrichtet, und weil der Zorn verschwinden soll. Der große Gedanke der Sühne, ob er zwar noch in Geheimniß und Dunkel erst dahinrinnt, er rinnt doch. Er hat einmal das Volk gefunden und ihm mitgetheilt, was aus seiner Tiefe schon zu heben war. Und so sucht er Israel weiter, um ihm zu geben, was er aus der Höhe für die Menschen empfängt. Zwar verliert er sich bei dieser Suche auf lange unter der Erde, nur hier und da eine Spur von sich zurücklassend. Aber, wenn die Zeit da sein wird, wird ihm der Tag, werden ihm alle Tage gehören.

Die Zueignung, dieser lebenspendende Abschluß der Exodusstelle, Israel kennt sie später fast nur noch als eine Erinnerung aus der Vergangenheit, bis der kommt, in dem das Innerste Gottes sich ins Fleisch versenkt, uns zugute Blut zu vergießen. Dann wird, was Gott gibt, völliges Eigenthum derer werden, die daran glauben. Aber bis dahin dauert es viele Jahrhunderte.

Alsbald, nachdem jene Zueignung geschehen, die so hervorgehoben war, ist der Opferkult unter einem Reichthum von Gesichtspunkten gegliedert worden, der von allen Knotenpunkten des mannichfaltigen Lebens Gott die Genugthuung zuführt. Und die Sünde verschwindet ja dadurch allerdings wie etwas, das in den Schatten tritt, aber nicht wie etwas, dem es ans Leben geht. Das Eigentliche, was sie aufhebt, ist noch nicht da, nur das Surrogat. Aber auch dasjenige von Entsündigung, was geschieht, wird den Opfernden nicht zugesprochen. Du bist der Mann, der nun entsühnt ist: dem Ausdruck zu geben, dafür hat der Altar die Sprache verloren. Dies Du zu sprechen, das mußte der Erlösung, die durch eine Person bewirkt wird, vorbehalten werden. Wol wird auf den vielen Straßen, welche der Opferkult an das Herz Gottes heranbaut, sporadisch auch ein Tisch für das Volk aufgestellt, um ihm daran Zuwendungen zu machen wie beim Dankopfer. Aber gerade bei denjenigen Opfern, welche die centralste Stellung einnehmen, nicht. Schließlich rührt der Dienst der Hütte den Menschen nur an, wo mit seinem Fleische Abnormes sich zugetragen hat, wie bei der Reinigung nach der Aussatzkrankheit und dem Gebrauch der Asche von der rothen Kuh. Aber je äußerlicher das ist, was so angerührt wird, desto unlebendiger auch die Kraft, welche anrührt. Aber das Gesetz läßt seine Schrecken und Donner, die ihm in seiner Geburtsstunde vermählt sind, fortwährend die Gewissen treffen, direkt und bis in den Mittelpunkt. Immer deutlicher wird es und soll es werden, daß diesem Gesetz keiner gewachsen ist und nichts ihm den Prozeß abgewinnen kann, den es führen muß, weil es nicht gehalten wird. Wol werden Stimmen laut, welche die unter dem Druck des Gesetzes bebenden Gewissen anders, wohlthuend anfassen. Der Segen Aaron's, diese geschlossenste Zusicherung im Worte, ehe das Wort Fleisch ward, grünt durch die Geschlechter hin wie Aaron's Stab an jenem Morgen. Das prophetische Wort entfaltet die

Hoffnung Israels und schlägt aus steinernen Herzen Flammen heraus. Kelche voll unvergleichlicher Gedanken werden durch die Geschichte des Volkes Gottes getragen, und zwar zum Trinken. Aber alles, was aus diesen Kelchen getrunken wird, pulsirt in dem Organismus des Volkes noch nicht wie Blut. Blut ist es, was fehlen bleibt; Blut, wie es Menschen brauchen, Blut eines der Ihrigen, welches allein wirklich für sie eintreten kann; kerngesundes Blut, was allein gesunden lassen kann; Gottes Blut, da es für alles andere zu viel ist, was geleistet werden muß. Dies Blut ist der Kelch des Neuen Testaments.

Τοῦτο τὸ αἷμα τῆς διαθήκης heißt es Ex. 24, 8, τοῦτο τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης Matth. 26, 28. Beides stimmt eben so völlig im Aufzug, wie es im Einschlag nicht stimmt. Das entscheidende Merkmal für das Alte Testament ist, daß es auch Versöhnung ist, und das entscheidende Merkmal für das Neue Testament, daß erst Gott, der in Christo war, die Welt mit ihm selber versöhnen konnte und versöhnt hat, wovon dann die Konsequenz ist, daß nun auch erst das Wort von der Versöhnung ἐν ἡμῖν aufgerichtet ist.

Juden und Griechen in Röm. 1, 16; 2, 9; 3. 9.

Von Prof. Dr. **Klostermann** in Kiel.

Eben hat der Apostel gezeigt, daß er Juden und ἔθνη unterscheidet, daß die Hellenen nur einen Theil der ἔθνη oder einen Theil der heidnischen Menschheit ausmachen, welcher sich den anderen als den Barbaren gegenübersetzt (Kap. 1, 14. 15). Gleichwol hat de Wette den Muth, in V. 16 schon hinter Ἕλληνι die Erklärung einzuschieben „jeder Nichtjude" und vom Apostel zu behaupten, als sei das eine natürliche Kleinigkeit, in V. 14 habe er die hellenische Brille auf und kenne nur Hellenen und Barbaren, in V. 16 dagegen die jüdische, und kenne er nur Juden und Nichtjuden, oder vielmehr Hellenen, eine Begriffsgröße, welche ihm jetzt dieselben Barbaren einschließen soll, die auszuschließen in V. 14 ihr konstitutives Merkmal war. Aber welche Veränderung des Standpunktes ist denn mit dem Apostel vor sich gegangen, daß er in dieser verwirrenden und verwirrten Weise die Brillen wechselte? In V. 14. 15 steht er da als der Heidenapostel, der gebildeten und ungebildeten Heiden das Evangelium zu bringen verpflichtet sei, und in V. 16 sagt er als derselbe Bringer des Evangeliums von diesem aus, was es denen bringe, die daran gläubig werden. Ich finde also, daß er seinen Standpunkt gar nicht wechselt, und daß, wenn er selbst nach V. 14. 15 neben den Hellenen auch Barbaren zum Glauben bewogen und zu bewegen hat, ihm nothwendig in V. 16 bei „allen gläubigwerdenden" außer solchen jüdischen und hellenischen Ursprunges auch solche von barbarischer Herkunft vorschweben mußten.

Unter keinen Umständen kann er also hier oder Kap. 2, 9. 10 der Meinung sein, die beiden durch τε-καί verbundenen Stücke erschöpften die zuvor durch πᾶς

ausgedrückte Gesammtheit. Und er selbst hat es durch den Zusatz von πρῶτον verhindert, daß man ihm diese Meinung unterlege. Aber freilich für die richtige Erklärung dieses Wortes hat kein mir bekannter älterer oder neuerer Exeget etwas gethan, soviel sie auch darüber sich den Kopf zerbrechen, worin die vermeintlich den Juden beigelegte Priorität im Guten und Schlimmen bestehe. Sie haben alle den Widerspruch nicht gefühlt, in dem sie sich selbst bewegen und den Apostel sich bewegen lassen. Am deutlichsten tritt derselbe bei Meyer hervor. Er sagt (3. Aufl., S. 51) „τε-καί bezeichnet die Gleichmäßigkeit des Hinzugekommenen". Richtig verstanden ist dieser von den Grammatikern (Hartung, „Partikeln", I, 99) geborgte, nicht glücklich ausgedrückte Satz nicht zu bestreiten. Auf unsere Stelle angewendet sagt er nämlich: genau in demselben Maße gilt von dem Hellenen (das ist die hinzugekommene Größe), der da gläubig wird, was von dem Juden zuerst gesagt ist. Ich zweifle, ob Meyer ihn in diesem Sinne verstanden und daraus entnommen hat, daß dem τε-καί zufolge die gesonderten Begriffe des Juden und des Griechen in einer bestimmten Richtung als zusammengehörig, als einheitliches Ganze vom Apostel bezeichnet werden. Denn er fährt fort: „πρῶτον spricht die Priorität aus", die den Juden nicht blos der Zeit, sondern auch dem Anrechte nach in Bezug auf das Heil zukomme. Es ist mir unbegreiflich, wie man dies in einem Athemzuge sagen kann. Gilt von dem hinzugefügten Hellenen das Gleiche wie von dem zuerst genannten Juden, so kann doch nicht vom Juden etwas gesagt sein, was schlechterdings vom Griechen nicht gelten soll. Wo bleibt denn die durch τε-καί angekündigte Gleichmäßigkeit, wenn der Apostel nur die Ungleichmäßigkeit hervorhebt? Wenn der Irrthum nicht älter wäre, möchte ich die ganze neuere Erklärungsweise auf die unbewußte Dependenz von der Luther'schen Uebersetzung zurückführen, welche mit den Worten „dem Juden vornehmlich und auch dem Griechen" die unwillkürliche Vorstellung hervorruft, als werde der Griechen nur nachträglich gedacht, damit man nicht meine, das „vornehmlich" schließe sie aus.

Das Richtige liegt so nahe, daß man es nicht verfehlen kann, sobald man sich nur von dem oben gerügten Einfalle losmacht, Hellene sei hier der Nichtjude. Denn wenn Jude und Grieche blos zwei Typen in der Menschheit und der christlichen Gesellschaft unter vielen sind, so haben wir hier einen Satz genau wie folgenden profanen: „Die Nägel sind im Preise gefallen zur Freude aller ihrer benöthigten Handwerker, der Tischler zumeist und der Zimmerleute." Hier wird keinem Menschen einfallen, den Satz erst durch die sinnreiche Annahme begreiflich zu machen, die Zimmerleute schließen hier die Schuster, Schlosser und jedes andere ehrbare Gewerk, das nicht ohne Nägel bestehen kann, ein. Genau so wie Paulus in Kap. 3, 2 auf den πᾶς τρόπος die Nennung nur eines einzigen folgen läßt, weil er wie πρῶτον sagt, ihm der erwähnenswertheste ist, so nennt er hier von den πάντες πιστεύοντες nur das zusammengehörige Paar der Juden und Hellenen, weil für ihn und die Leser es von Wichtigkeit war, daß gerade diese in erster Linie (πρῶτον) vom Evangelium ihre Rettung haben und haben müssen. Nun ist τε-καί wirklich Hervorhebung der Gleichmäßigkeit des Hinzugekommenen. Der Hellene nämlich steht gleichmäßig mit dem Juden in erster Linie, das πρῶτον sc. πάντων τῶν πιστευόντων ist die Richtung, in der Juden und Hellenen gleich sind und zusammengehören.

In der That zeigt ja der Apostel im Folgenden, daß diese am meisten sich dünkenden am wenigsten der σωτηρία entbehren können, weil sie die meiste Erkenntniß haben, ohne daß sie sie sich zu entsprechend größerer Gerechtigkeit haben dienen lassen, und weil mit der größeren Auszeichnung durch sie auch die Strenge des göttlichen Gerichtes in Verhältniß steht.

Daß aber der Apostel, wie er vernünftigerweise mußte, in Kap. 1, 16; 2, 9. 10 auch wirklich mit Bewußtsein das πρῶτον gesetzt hat, nicht um die Juden, sondern um den Juden und den Griechen gleichermaßen als die zu bezeichnen, denen in erster Linie gilt, was er sagt, geht aus seiner eigenen Erklärung προητιασάμεθα Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας hervor, mit welcher er auf die Erörterung in Kap. 1, 18 bis 2, 29 zurücksieht. Ich weiß zwar wohl, daß man προητιασάμεθα allgemein so faßt, als ob das πρό bedeute „in den früheren Kapiteln"; indessen dieses „vorher" ist durch den Aorist angedeutet, und wie προέγραψα in einem Briefe nur sagt „ehe ich das gegenwärtig zu sagende schreibe, schrieb ich jenes andere", so kann προητιασάμεθα höchstens bedeuten „bevor ich die gegenwärtige Anklage gegen alle Menschen ausspreche, habe ich schon eine solche gegen Juden und Griechen erhoben". Dann kommen wir aber auf einem Umwege nur eben dahin, wo unbefangener Sinn gleich anfangen würde. Wie προτιμάω τινά heißt: jemanden allen anderen voran, ihn unter einer Vielheit zuerst ehren, so heißt προαιτιάομαί τινα: unter einer Vielheit Anzuklagender einen als den verantwortlichsten, schuldigsten in erster Linie anklagen. Wirklich hat der Apostel in Kap. 1. 2 nicht alle Juden und Hellenen dessen beschuldigt, daß sie unter der Sünde seien, und er sagt darum auch hier nicht: ἠτιασάμεθα γὰρ πάντας τούς τε Ἰουδαίους καὶ τοὺς Ἕλληνας, oder τούς τε Ἰ. πάντας καὶ τοὺς Ἕ. πάντας. Sondern er hat gezeigt, was für Sünden und Schanden im Schwange gehen unter solchen Heiden, die sich mit ihrer Weisheit etwas besonderes wissen, nämlich griechisch gebildeten, und in welchem frechen, gotteslästerlichen Selbstbetruge sich ein Jude bewegen kann, der sich mit dem Besitze des Gesetzes brüstet, und demgemäß sagt er hier ganz richtig: beschuldigten wir doch vorweg, in erster Linie, mit vorläufiger Uebergehung der anderen Bestandtheile der Menschheit, jüdische und hellenische Menschen.

Denn erst jetzt kommt er dazu, die ganze Menschheit unter das gleiche Urtheil zu stellen (Kap. 3, 19 fg.) oder πάντας αἰτιᾶσθαι. Und dies ist eine an richtiger Stelle mit γάρ zwischengeworfene Bemerkung, durch welche der Apostel seine jetzige Aussage mit der früheren Darlegung verknüpft, weil man aus ihr eine Vermuthung schöpfen könnte, die das Gegentheil seiner wirklichen Meinung wäre. Scheiden wir nämlich diesen Zwischensatz aus, der sich an das οὐ πάντως um seiner Betonung willen ohne den Fortschritt zu hemmen anhängen kann, wie in Kap. 7, 1 der Satz: γινώσκουσι γὰρ νόμον λαλῶ wegen des Gegensatzes von γινώσκειν und ἀγνοεῖν an ἀγνοεῖτε, so lautet der Satz, in welchen er unbetont eingeschoben ist: οὐ πάντως πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι κτλ. mit einem dahinter zu denkenden Fragezeichen. Denn οὐ πάντως mit πάντας zusammenzunehmen, wird jedem, der griechische Rede nicht erst aus den Kommentaren zum N. T. und den von ihnen citirten Grammatiken kennen lernt, als das naturgemäße erscheinen, während das Gerede, das man bisher dem Apostel in V. 9 in den Mund legte, seinen Ohren wehe thun mußte. Man

verdeckt sich dies freilich, wenn man etwa umschreibt: wie nun? sind wir in der Lage einen Vorschutz zu gebrauchen? Nein, durchaus nicht! Aber in Wirklichkeit lautet die angebliche Rede des Apostels für ein griechisches Ohr etwa so: was nun? Vorschützen? nicht absolut! Auch abgesehen hiervon und von den Quälereien, durch welche man προεχόμεθα zu einem in sich geschlossenen Sinne und οὐ πάντως zu der Bedeutung οὐδαμῶς zu bringen sucht, geht bei der herkömmlichen Konstruktion ein völliger Unsinn hervor. Denn wenn προεχόμενοι, wie es nach V. 7. 8 schlechterdings nicht anders sein kann (vgl. z. B. Hofmann zu der Stelle), den Apostel und die Christen meint, so kann aus der angeblich, aber in Wahrheit gar nicht vorher gegebenen Beweisführung, daß alle Juden und Hellenen unter der Sünde seien, unmöglich folgen, daß die Christen, auch wenn sie alle, was ja nicht der Fall, jüdischen oder hellenischen Ursprungs wären, nichts haben, womit sie sich decken können. Der Apostel führt ja nachher aus, daß sie sich mit der in Christo geschenkten Gottesgerechtigkeit decken. Oder man müßte annehmen, was absurd und der folgenden Ausführung in Kap. 5—8 schnurstracks zuwider ist, daß mit dem jüdischen und griechischen Blute auch das unter der Sünde sein den Menschen anhafte, ob sie auch Christen würden.

Wie die alten Uebersetzungen und Origenes, welche noch griechisch verstanden, wird jeder im Griechischen geübte und nicht durch die exegetische Tradition aus der Bahn gelenkte Leser τί οὖν προεχόμεθα; zusammennehmen. Dieses kann ihm nur bedeuten entweder: was halten wir uns unter diesen Umständen, sei es als Schmuck, sei es als Schutz vor? oder da nach Hesychius προέχεσθαι so viel ist wie προφασίζεσθαι, was wenden wir vor oder ein, nämlich zu unseren Gunsten? In V. 5—8 ist die Christenheit gedacht, die das Zornesgericht Gottes über die Menschheit erwartet. Aus Kap. 1. 2 hat sich ergeben, daß der Jude und der Grieche als solcher in der sie auszeichnenden Erkenntniß keine Garantie dafür besitze, daß er im göttlichen Gerichte bestehen werde. Der Kontrast zwischen seiner Erkenntniß und seinem sittlichen Lebenswandel läßt ihn einem um so strengeren Gerichte entgegengehen, da Gott keine Person ansieht, sondern unparteiisch richtet. Wie kommt es nun, daß die Christen Freudigkeit auf den Tag des Gerichtes haben, daß sie gewiß sind gerettet zu werden? An dem Beispiele des jüdischen Volkes ist gezeigt worden, daß die menschliche Ungerechtigkeit Gottes Gerechtigkeit in um so helleres Licht setzt, und in V. 4 hat der Apostel dies auch als Meinung der Christen hingestellt, daß Gott gegenüber schließlich alle Gerechtigkeit null und nichtig sei. So könnte man schließen, die Christen seien deshalb guter Zuversicht, weil sie sich mit der kunstvollen Theorie eingewiegt haben, daß wie ein fauler Schüler einem ehrgeizigen Fleißigen zu um so größerem Glanze hilft und ihm um so erträglicher und angenehmer werden mag, je konsequenter er in demselben Gebiete faul ist, in welchem der andere fleißig, ebenso die Christen, je konsequenter sie es unterlassen, dem Guten nachzujagen, um so mehr Gott Raum geben zu zeigen, wie viel Gutes er schaffen könne, und ihm um so mehr zu milder und nachsichtiger Behandlung sich empfehlen. Aber Gott ist nicht in dem Sinne des Ehrgeizes gerecht, daß er die Gerechtigkeit allein haben wolle der Welt gegenüber; und daß ein Gericht Gottes über die Welt kommt, beruht umgekehrt eben darauf, daß Gott die Welt dazu erschaffen hat und von ihr

fordert, daß sie gerecht sei, wie er gerecht ist. Nachdem der Apostel in V. 7 in konkreter Vereinzelung veranschaulicht hat, wie auf Grund jener Theorie einer im künftigen Gerichte Rechtseinwand gegen die Verurtheilung erhebt und dieselbe von sich und den Christen als eine lästerliche Nachrede abgewehrt hat, kann die Frage τί οὖν προεχόμεθα nichts anderes bedeuten als: was wenden wir denn dem kommenden Gerichte gegenüber ein? Denn das „sich vorhalten eines Dinges" ist dem Zusammenhange nach hier, wo es der göttlichen Urtheilsprechung im Endgerichte entgegengeht, das Meinen und Rühmen, daß man gegen gleich strenge Behandlung und Beurtheilung einen kräftigen Einwand besitze, das Geltendmachen einer Wahrheit, welche berechtigt, sich aus dem Urtheile der Beschlossenheit unter den künftigen Zorn auszunehmen (vgl. Kap. 5, 9). Gewiß haben die Christen etwas vorzuwenden, nämlich die im Glauben gewonnene Gottesgerechtigkeit. Aber um auf diese Lösung des Räthsels zu spannen und sie desto wirksamer als die einzige auftreten zu lassen, hat der Apostel in kunstvoller Absicht die Rede so eingerichtet, daß er noch eine andere denkbare Möglichkeit zur Erwägung stellen kann, die bisher noch nicht ausgeschlossen war.

Diese Möglichkeit liegt an sich sehr nahe. Nachdem in Kap. 1. 2 zwar von hellenischer und jüdischer Verderbniß in einer Weise die Rede gewesen ist, daß jedermann sich sagen mußte, dieselbe ist in diesem Maße weder bei jedem Hellenen noch bei jedem Juden zu konstatiren; nachdem sogar von dem Juden und dem Heiden gesagt ist, welche im Gerichte gerechtfertigt werden mögen, muß bei dem Gedanken an die künftige Verantwortung vor dem göttlichen Gerichte dem Leser doch der sittliche Unterschied in die Erinnerung kommen, der auch abgesehen vom Evangelium in der Welt ist, und daß nicht alle Menschen in dem Falle der ungehorsamen Juden und der entarteten Hellenen sind. Auf das Evangelium hörten und in die christliche Gemeinde traten doch jedenfalls die relativ Gottesfürchtigeren, die Unrechtleidenden, die verhältnißmäßig Unschuldigen oder für besseres Empfänglichen; warum sollte die Zuversicht der Christen auf das Gericht nicht etwa daher rühren, daß sie lauter Menschen waren, bei denen das sittliche Verderben nur geringen Eingang gefunden? In der That stellt sich der Apostel eben diese Frage, wenn er sagt: „was wenden wir Christen unter diesen Umständen für uns ein, was machen wir für uns geltend? Etwa dies, daß nicht schlechthin alle Menschen unter der Sünde seien, wie es die Schrift meint, welche mit ihren πάντες und οὐδείς alle von der Gerechtigkeit ausschließt? Daß dies nicht des Apostels und der Christen Meinung sei, deutet er sofort dadurch an, daß er den verneinten Satz als den schriftgemäßen kennzeichnet, und schließt er vollends aus, indem er mit „wir wissen vielmehr" einen Satz anknüpft des Inhaltes, daß die Christen in dem Bankrotte Israels dem Gesetze gegenüber ein gottgewirktes Spiegelbild alles menschlichen Gerechtigkeitsvermögens Gott gegenüber erkennen. Es ist etwas ganz anderes, was die Christen der Rettung versichert und sie als Gerechte dem Gerichte entnimmt V. 21 fg.

Sehen wir nun zurück, so ist der infinitivische Satz οὐ πάντως πάντας ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι das Objekt von προεχόμεθα, nach welchem τί fragt, und da es ein Urtheilssatz ist, so enthält er die vermeintliche Wahrheit, welche die Christen für sich geltend machen könnten. Zu dieser Meinung, daß nicht schlechthin, nicht absolut

alle unter Sünde seien, könnte, sagt der Apostel in der Zwischenbemerkung mit γάρ, der Umstand verleiten, daß wir in erster Linie, allen voran, jüdische und hellenische Menschen als Gottes Zorn erregende, angeschuldigt haben. Man sieht demnach deutlich bestätigt, daß der Apostel mit Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι wirklich die Juden und Griechen als in erster Linie stehend aus den übrigen Menschen hervorgehoben hat, daß er in Kap. 1 u. 2 Beispiele hellenischen und jüdischen Verderbens gegeben, und daß er hier die Reflexion ausschließen will: weil er Juden und Hellenen voranstellt, von ihnen die Beispiele wählt, und weil nicht alle Juden und nicht alle Hellenen sich der von ihm gebrandmarkten Fälle specifisch hellenischen und specifisch jüdischen Lasters schuldig gemacht haben, so ist seine Meinung, daß vorzugsweise außerhalb der jüdischen und griechischen Gesellschaft, aber auch innerhalb derselben sich Menschen finden, welche von Gott um ihrer Unverdorbenheit willen durch das Evangelium ausgesondert werden, um als Christen eine gerechte Gesellschaft zu bilden, bei der es ihm mit seinen Forderungen besser glückt als beim jüdischen Volke, und die deshalb ihrer eigenen Gerechtigkeit wegen Zuversicht auf das Gericht hat, welches sie über die übrige Welt kommen sieht.

Auf Grund dieser Erörterungen bitte ich die künftigen Ausleger, daß sie erstens in Röm. 1, 16; 2, 9. 10 Juden und Griechen als das zusammengehörige Paar anerkennen wollen, von welchem der Apostel sagt, daß von ihnen zu allererst gelte, was er von den πάντες, πᾶσα, πᾶς behauptet; daß sie zweitens Ἕλλην nicht mit „Nichtjude" übersetzen oder identificiren; daß sie drittens in Kap. 3, 9 τί οὖν προεχόμεθα; zusammennehmen und den folgenden Satz von οὐ πάντως mit Tilgung des Komma ausdehnen bis V. 18 und, trotzdem daß die Ausführungen aus der Schrift sich soweit erstrecken, hinter V. 18 ein Fragezeichen setzen, um den Leser zu erinnern, daß dieses eine beispielsweise Unterfrage zu τί οὖν προεχόμεθα; ist, einen Satz bringend, der als Vorwand dienen könnte, nachdem die Hauptfrage nach einem solchen erhoben ist. Daß sie viertens οὐ πάντως πάντας zusammendenken, dagegen προητιασάμεθα γὰρ Ἰουδαίους τε καὶ Ἕλληνας als Satz für sich ebenso in Komma einschließen wie Kap. 7, 1 γινώσκουσι γὰρ νόμον λαλῶ, oder meinetwegen für äußerer Stützen bedürftige Augen in zwei Gedankenstriche, und daß sie fünftens diesen eingeschlossenen Satz nicht anders übersetzen wollen als „in erster Linie, an erster Stelle schuldigten wir ja jüdische und hellenische an."

Luther's Lied „Ein' feste Burg" im Jahre 1527 gedichtet.

Von **J. K. F. Knaake** in Potsdam.

Noch immer lagert Dunkel über der Entstehung des Bannerliedes unserer Kirche „Ein' feste Burg ist unser Gott". Zwar haben die Funde, welche in den letzten Jahrzehnten auf hymnologischem Gebiete gemacht worden, einiges Licht verbreitet, volle Klarheit aber haben sie nicht geschafft: nur der Kreis der Zeit, inner-

halb dessen es der Brust des Reformators entströmt sein muß, ist durch sie verengt. Möge nachfolgende Darlegung zur Aufhellung des Sachverhalts einen neuen Beitrag liefern!

Am meisten verbreitet war früher und volksthümlich geblieben ist die Annahme, Luther habe das Lied 1521 im Angesichte von Worms gedichtet. Sie verdankt ihren Ursprung dem Zusammenklang der dritten Strophe „Und wenn die Welt voll Teufel wär'" mit der Antwort, die der Glaubensheld seinem Freunde Spalatin auf dessen Warnung, in der Reichsstadt zu erscheinen, gegeben: „Und wenn so viel Teufel in Worms wären als Ziegel auf den Dächern, noch wollt' ich hinein". Daß sie aber „erst bei späteren Schriftstellern" vorkomme, darf man nicht betonen; denn sie findet sich schon in der „Historia vnd Geschicht Des Ehrwürdigen Herrn Doctoris Martini Lutheri", welche von M. Paul Seidel zu Wittenberg verfaßt worden und 1581 daselbst „bei Simon Gronenberg", einem Nachkommen oder nahen Verwandten des ersten Druckers Luther'scher Schriften, erschienen ist. Lediglich der Umstand, daß das Lied in dem vom Reformator selbst 1524 besorgten Gesangbuche noch fehlt und in keine der seither bekannten Sammlungen bis 1528 aufgenommen worden, entscheidet gegen sie.

Mehr nur in gelehrten Kreisen vertreten, hat sich bis in die Gegenwart die Ansicht behauptet, unser Lied sei während des augsburger Reichstags 1530 entstanden, als Luther in Koburg weilte (vgl. Ranke, „Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation". 4. Aufl., Leipzig 1869, III, 191). Sie stützt sich vornehmlich auf Sleidan, welcher am Schlusse des 16. Buches seiner „Commentarii de statu religionis" (1555) berichtet: „Cum a Clemente Caesar inauguratus Vindelicorum Augustae conventus ageret, horrenda quaedam videbatur imminere tempestas, ipse [Lutherus] autem et amicos privatim et publice consolabatur omnes, et psalmum XLVI huc accommodans: Firma nobis est, inquit, arx et propugnaculum, deus" mit vollständiger Uebersetzung des Liedes. Bestimmt für 1530 tritt ferner Hieronymus Weller ein, der im Juni jenes Jahres Hänschen Luther's Erzieher geworden war. Nach Geffcken („Die Hamburgischen niedersächsischen Gesangbücher des 16. Jahrh." Hamburg 1857, S. 240) äußert er sich dahin: „Dies Lied hat Lutherus gemacht zu der Zeit, da die Feinde des Evangelii ihn sammt allen christlichen Lehrern auf dem Reichstage zu Augsburg wollten auffressen". Nicht so klar drücken sich Cölestin, Chyträus und Selnecker an den von Geffcken angezogenen Stellen aus, scheinen jedoch die Abfassung des Liedes ins Jahr 1530, wenn auch vor den Reichstag, zu setzen.

Trotz solcher gewichtigen Zeugnisse ist vorstehende Ansicht irrig. Erschüttert ward sie zuerst durch einen Aufsatz im „Journal von und für Deutschland" (5. Jahrg. 1788, S. 328 fg.), in welchem der Verfasser, „G.E.W.", d. i. Georg Ernst Waldau, ein in seinem Besitz befindliches Gesangbuch vom Jahre 1529 bespricht, das unser Lied schon enthielt. Bei der Bedeutung, die es für meine Untersuchung hat, lasse ich die Beschreibung desselben auszugsweise folgen. „Dies Gesangbuch", sagt Waldau, „ist in Sedezform gedruckt mit dem in einer Einfassung stehenden Titel: Geistliche Lieder auffs new gebessert zu Wittemberg D. Mar. Luther. M.D.XXIX. und geht von A bis U, doch so, daß jeder Buch-

ſtabe nur auf acht Blättern ſteht. Nach dem Titel folgt erſtlich Eine newe Vorrede Mar. Luth. Sie fängt ſo an: Nu haben ſich etliche ꝛc. Darauf folgt die alte Vorrede Mar. Luth. Der Lieder ſelbſt, denen man allemal die Tonzeichen und am Ende ein alphabetiſches Regiſter beigefügt hat, ſind 54. Luther hat dabei folgende Ordnung beobachtet. Den Anfang machen die älteren lateiniſchen, von ihm ins Deutſche gebrachten Lieder. Sodann kommen Etliche Pſalm durch D. Mar. Luther zu geiſtlichen Liedern gemacht. Unter dieſen ſteht nun Blatt Fiij unter der Aufſchrift: Der xxxvi. Pſalm. Deus noſter refugium et virtus, das Lied: Ein veſte Burg iſt ꝛc. Hierauf folgen Lieder von Juſt. Jonas, Erh. Hegenwald, Joh. Agricola, Laz. Spengler, Adam von Fulda, den beiden Markgrafen zu Brandenburg Kaſimir und Georg, Andr. Knöppen und Eliſ. Creutzigerin. Den Schluß machen die heiligen Lieder aus der h. Schrift, ſo die Patriarchen und Propheten vorzeiten gemacht haben. Dieſe ſind zwar in Abſchnitte getheilt und in Noten geſetzet, aber ungereimt. Auf dem letzten Blatte ſteht: Gedruckt zu Wittemberg durch Joſeph Klug. 1529." Nach dieſem Impreſſum wird es in der Liedergeſchichte neuerdings das Klug'ſche Geſangbuch genannt. Ob der Fehler in der Ueberſchrift zu unſerem Liede hier von Waldau, bezw. von dem Setzer des Journals, verſchuldet iſt, oder ob er ſchon im Urdruck ſich vorfand, vermögen wir nicht mehr zu entſcheiden; jedenfalls ſoll es „Der xxxvi. Pſalm." heißen. Noch einige andere Merkmale gibt Irmiſcher (Luther's Werke. Erlanger Ausgabe. Bd. 56, S. 368 fg.) nach dem Katalog der früher Schwarz'ſchen Sammlung in Altdorf; ſie ſind indeß für uns ohne Belang.

Dies ſ. g. Klug'ſche Geſangbuch gleicht jetzt aber dem verborgenen Schatz im Acker: es muß gefunden werden. Selbſt Ph. Wackernagel's Bemühungen, ihm auf die Spur zu kommen, ſind erfolglos geblieben (ſ. darüber deſſen Hauptwerk „Das deutſche Kirchenlied." Leipzig 1864 fg., I, 390 fg.). Dennoch kann man es nicht für „eine leere Chimäre" halten; denn wir beſitzen noch Zeugen, welche Waldau's Angaben beſtätigen. Geffcken hat das Verdienſt, zuerſt (a. a. O. S. 212 fg. vgl. mit S. 242) auf ein zu Roſtock im März 1531 erſchienenes niederdeutſches Geſangbuch hingewieſen zu haben, deſſen erſter Theil, wie der Herausgeber Joachim Slüter bemerkt, „ane alle toſettinge" nach einem aufs neue von Luther ſelbſt wiederum überſehenen „Bökelyn" gearbeitet worden. Einen ſichereren Blick in ſeine Einrichtung ermöglicht uns ein wortgetreuer Wiederabdruck des ganzen Geſangbuchs, den C. M. Wiechmann-Kadow (Schwerin 1858) beſorgt hat. Zuletzt hat es Wackernagel aus eigener Einſicht, aber auf Wiechmann-Kadow Bezug nehmend, a. a. O. S. 397 fg. unter Nr. XL.* beſchrieben. Unmittelbar vorher unter Nr. XXXIX.* gibt ebenderſelbe Kunde von einem hochdeutſchen Geſangbuche, das 1531 zu Erfurt bei Andreas Rauſcher gedruckt iſt und weſentlich die gleiche Einrichtung zeigt. Bis zum 22. Geſange herrſcht in beiden volle Uebereinſtimmung; erſt dann weichen ſie in der Reihenfolge der Lieder von einander ab, aber ſämmtliche Stücke des einen ſtehen in dem anderen mit Ausnahme je eines proſaiſchen Abſchnittes. Daraus ergibt ſich, daß beide auf derſelben Grundlage beruhen, und dies kann nach Slüter's obgedachter Erklärung nur ein wittenberger Geſangbuch ſein. Nun iſt es nicht wahrſcheinlich, daß Luther in der bewegten Zeit des augs-

burger Reichstags oder bald nachher sich mit einer Revision des Gesangbuchs sollte befaßt haben; von einem derartigen Unternehmen im Jahre 1530 haben wir auch anderweit nicht die geringste Spur: wir werden also in eine frühere Zeit zurückgewiesen, und da haben wir für 1529 Waldau's Zeugniß über das Klug'sche Gesangbuch. Wie für die Folge die hier geschaffene Ordnung maßgebend blieb, das zeigt sich darin, daß die wittenberger Ausgaben zunächst sie beibehielten: so weicht bis zum 22. Liede die von 1533 gar nicht von dem rostocker und erfurter Gesangbuch ab, die von 1535 nur insofern, als „Vom Himmel hoch da komm' ich her," weil inzwischen gedichtet, hinter „Gelobet seist du, Jesu Christ" eingeschoben ist. Jetzt erscheint auch, wenngleich unkritisch, doch nicht unerklärlich die vielberufene Ueberschrift zu Luther's Liedern im achten deutschen Theile der jenaer Gesammtausgabe seiner Werke: „Geistliche Lieder und Psalmen, durch D. M. L. zusammengebracht. Anno M.D.XXIX." Nebenbei möge übrigens bemerkt werden, daß Waldau's Beschreibung so, wie sie vorliegt, sicherlich ungenau ist: unter den Dichtern wird z. B. Paul Speratus nicht genannt, der ohne Zweifel mit Liedern vertreten gewesen ist, und auch die Zahl 54 dürfte fehlerhaft sein.

Mit dem Klug'schen Gesangbuch, das erhellt klar, begann eine neue Ordnung für den Gottesdienst verwendbarer poetischer Stücke. Darunter war jedenfalls unser Lied „Ein' feste Burg", und zwar, soweit wir zu urtheilen vermögen, an 21. Stelle. Ward es hier zum ersten mal veröffentlicht, so müßten wir aus dem Verlaufe des speyrer Reichstages die Stimmung des Sängers herleiten (vgl. besonders dazu Köstlin, „Martin Luther." Elberfeld 1875, II, 124). An die gegen Ende 1529 für die Evangelischen bedrohliche Lage zu denken, verböte uns der Umstand, daß das Lied schon in demselben Jahre einem ganz anders eingerichteten Werke („Form vnd ordnung Gayſtlicher Gesang vnd Psalmen ꝛc.", s. Wackernagel a. a. O., S. 389 fg.) einverleibt worden ist. In der That haben denn auch fast alle neueren Forscher, welche die Entwickelung unserer Frage verfolgt haben, sich für die Zeit des speyrer Reichstages entschieden: eine Ausnahme macht nur K. F. Th. Schneider in seinem trefflichen Schriftchen „D. Martin Luthers geistliche Lieder nebst einer kurzen Geschichte ihrer Entstehung" (2. Aufl., Berlin 1856, S. XXXVIII fg.).

Schneider tritt aus inneren Gründen für 1527 als das Geburtsjahr des Liedes von der festen Burg ein. Geschickt stellt er dazu in Parallele die Entstehung von Luther's erstem dichterischen Erzeugniß. Kaum hatte der Reformator 1523 von dem Märtyrertode zweier jungen niederländischen Augustinermönche vernommen, so ließ er den Frühlingssang der evangelischen Kirche ertönen: „Ein neues Lied wir heben an, das walt Gott unser Herre." Im Jahre 1527 floß abermals das Blut von Glaubenszeugen: der Schauplatz war vornehmlich Bayern. „Zahlreiche evangelische Bekenner," sagt Schneider, „büßten wieder ihre Standhaftigkeit mit dem Tode. Keine Trauerkunde aber ergriff Luther, wie wir aus seinen Briefen wissen, so tief als die Kunde von dem Feuertode seines persönlichen Freundes Leonhard Kaiser." Wie sich nun die bestimmtesten Anklänge an unser Lied bei Luther zu jener Zeit finden, weist Schneider weiter nach. So schreibt der Reformator am 22. Oktober 1527 an Michael Stiefel: „O daß ich würdig wäre, gleich ihm [Leonhard Kaiser] den Satan zu überwinden und aus diesem Leben zu scheiden! Gelobt

sei Gott, der uns Unwürdigen dieses glorreiche Zeichen seiner Gnade gegeben hat! Er heißet mit Recht nicht blos König, sondern Kaiser, weil er den überwunden hat, dessen Macht auf Erden nicht ihres gleichen hat." Dazu kam die Pest. Sie wüthete zunächst an anderen Orten: damals erörterte Luther eingehend die Frage, „ob man vor dem Sterben fliehen möge." Endlich rückte die Seuche auch in Wittenberg ein: Luther's Briefe geben uns ein anschauliches Bild von ihrem Verlaufe. Fein hat Schneider in des Reformators Schreiben an Amsdorff vom 1. Nov. 1527 eine Reihe von Beziehungen zu unserem Liede herausgefühlt. „Nachdem Luther," so entwickelt er die Sache, „in diesem Briefe dem Freunde seine Lage geschildert, geschrieben hat, wie er fürchten muß für sein Weib, das in dieser bösen Zeit ihrer Entbindung entgegensehe, für sein Kind, das seit drei Tagen krank daniederliege, schließt er mit den Worten: So gibt es draußen Kampf und drinnen Schrecken; aber Christus suchet uns heim. Unser einiger Trost, den wir der Wuth des Teufels entgegenstellen, ist der, daß wir das Wort Gottes haben, welches die Seelen errettet, wenn er auch die Leiber verschlingt. Betet für uns, daß wir die Hand Gottes wacker ertragen, und die Macht und List des Teufels überwinden, sei es durch Tod oder Leben. Amen. Zu Wittenberg, am Tage aller Heiligen, am zehnten Jahrestage des Sieges über den Ablaßkram, dessen Angedenken wir zu dieser Stunde wohl getröstet mit einem Trunke feiern." Die ganze Darlegung mündet in den Satz: „Wir stehen an der Wiege unseres Lutherliedes, und der 1. Nov. 1527 wird fortan als der Geburtstag desselben gelten dürfen. Und so ist also unser Lied schon durch seinen Ursprung an das Reformationsfest der evangelischen Kirche für ewige Zeiten gekettet."

Dennoch steht Schneider hiermit bis jetzt einsam da: meine in bescheidenen Grenzen gehaltene Vertheidigung seiner Ansicht in der „Lutherischen Kirchen-Zeitung" (Berlin 1871, Sp. 155 fg.) kommt nicht in Rechnung, nur daß ich die dort aufgestellten Punkte gegen Geffcken's Einwendungen auch jetzt noch geltend machen muß. Geffcken hebt hervor, solche Gedanken seien Luther so geläufig gewesen, daß ihr Aussprechen schwerlich über die Zeit und noch viel weniger über den Tag, an welchem das Lied gedichtet sei, entscheiden könne. Allein Schneider will ja nicht, daß es erst am 1. Nov. 1527 entstanden, sondern nur, daß es zu demselben gemacht worden, und die in den angeführten Briefen ausgesprochenen Gedanken sind nicht vereinzelt zu nehmen, sondern in ihrer Gesammtheit liegt ihre beweisende Kraft: es sind Reminiscenzen aus frischem Gedächtniß. Selbst Geffcken gesteht zu, daß „viel von dem Geiste und Klange des Liedes" in den ausgehobenen Worten Luther's sich finde, schwächt aber dies Zugeständniß durch den Hinweis auf dessen Ausspruch vor Worms; indeß auf diesen sich für 1521 zu berufen, dagegen liegt ein triftiger Grund vor, gegen Schneider's Auffassung nicht. Endlich, daß in den angezogenen Stellen Luther sich der lateinischen, nicht der deutschen Sprache bedient hat, macht nichts aus: die Beziehung zu unserem Liede bleibt dieselbe. Nur ein Bedenken ist noch wegzuräumen: es sind doch immerhin nur innere Gründe, auf welche sich Schneider stützt; noch steht ihnen kein äußeres Zeugniß nahe genug zur Seite, und es ist verständlich, wenn die Forscher sich sträuben, auf blose Anklänge hin den für gesichert gehaltenen Boden zu verlassen. Hier glaube ich mit neuem Beweismaterial eintreten zu können.

Vor Jahren schon bin ich in den Besitz eines Gesangbuchs gelangt, dessen bisher von keinem Bibliographen, auch von Ph. Wackernagel nicht, gedacht worden: ich darf es daher wol als ein Unicum betrachten. Für unsere Untersuchung hat es noch größere Bedeutung als das Klug'sche von 1529. So wird es gerechtfertigt erscheinen, wenn ich dasselbe hier genauer beschreibe, damit wenigstens die Kunde davon für die Zukunft gesichert sei, falls meine Absicht, es wortgetreu herauszugeben, sich nicht verwirklichen sollte. Der Titel lautet:

Enchiri=
dion geistlicher gesenge
vnd Psalmen fur die
leien, mit viel an=
dern, denn zuuor
gebessert.

Sampt der
Vesper, Mettē, Com=
plet vnd Messe.

Er steht in einer Einfassung: zwei Säulen, oben durch einen Bogen verbunden; zwischen ihnen unten zwei Engel mit einem leeren Schilde. In meinem Exemplar fehlen leider die zwei letzten Blätter: der volle Umfang des Schriftchens würde acht Bogen in Oktav betragen, signirt A—H (regelmäßig jeder Bogen nur bis zum fünften Blatte bezeichnet). Auf der Rückseite des Titels beginnt die „Vorrede Martini Luthers." mit den Worten: „DAs[1] geistliche lieder singen gut vñ Gott angeneme sey, acht ich, sey keinem Christen verborgen," sie reicht bis Bl. Aijᵇ. Darauf folgen die Lieder in zwei Abtheilungen, alle mit Ueberschrift, einige mit den Tonzeichen versehen. Da die erste Abtheilung für uns besonders wichtig ist, so führe ich ihre Lieder einzeln auf; es sind:

1. Bl. Aiijᵃ. NV bitten wir den heiligen Geist, ꝛc.
2. „ Aiijᵃ. Kom heiliger geist Herre Gott, ꝛc.
3. „ Aiijᵇ. MItten wir jm leben sind, ꝛc.
4. „ Aiiijᵃ. Aus tieffer not schrey ich zu dir, ꝛc.
5. „ Aiiijᵇ. GOtt sey gelobet vnd gebenedeiet, ꝛc.
6. „ Avᵃ. EIn newes lied wir heben an, ꝛc.
7. „ A6ᵇ. Dein armer hauff Herr thut klagen, ꝛc.
8. „ A8ᵃ. MEnsch dein zung mit gesang sol geben, ꝛc.
9. „ A8ᵇ. ACh Got vom himel sihe darein, ꝛc.
10. „ Bᵃ. CHrist lag jnn todes banden, ꝛc.
11. „ Bᵇ. Es wolt vns Got genedig sein, ꝛc.
12. „ Bijᵃ. Erbarm dich mein O Herre Gott, ꝛc.
13. „ Biijᵃ. Nu freut euch lieben Christen gemein, ꝛc.

1 Dies Initial=D ist mit einem Engel geziert.

14. Bl. Biiij^a. DVrch Adams fall ist gantz verderbt, 2c.
15. „ Bv^a. Dis sind die heiligen zehn gepot, 2c.
16. „ Bv^b. MEnsch wiltu leben seliglich, 2c.
17. „ B6^a. GOttes recht vnd wunderthat, 2c.
18. „ B6^b. Nu kom der Heiden heiland, 2c.
19. „ B7^a. CHristum wir sollen loben schon, 2c.
20. „ B7^a. GElobet seistu Jhesu Christ, 2c.
21. „ B8^a. Jhesus Christus vnser heiland, der von vns, 2c.
22. „ C^a. FRölich wollen wir Alleluia singen, 2c.
23. „ C^a. Wol dem der jn̄ Gottes furcht steht, 2c.
24. „ C^b. Mit fried vnd freud ich far dahin, 2c.
25. „ Cij^a. WEr Gott nicht mit vns diese zeit, 2c.
26. „ Cij^b. WO Gott der Herr nicht bey vns helt, 2c.
27. „ Ciij^a. HErr Christ der einig Gottes son, 2c.
28. „ Ciij^b. ES spricht der vnweisen mund wol, 2c.
29. „ Ciiij^a. Jhesus Christus vnser heiland, der dē tod, 2c.
30. „ Ciiij^b. Kom Gott schöpffer heiliger geist, 2c.
31. „ Cv^a. Wir gleubē al an einen Gott, 2c.
32. „ Cv^b. GOtt der vater wohn vns bey, 2c.
33. „ C6^a. ES ist das heil vns komen her, 2c.
34. „ C7^a. Hilff Gott, wie ist der menschen not, 2c.
35. „ C8^a. JNn Gott gleub ich das er hat, 2c.
36. „ D^b. ACh Herre Gott wie haben sich, 2c.
37. „ Dij^b. EJn feste burg ist vnser Gott, 2c.

Dies unser Lied reicht noch mit drei Zeilen auf Bl. Diij^a; dann folgt ein Vermerk, den ich vollständig nach dem alten Druck wiedergebe:

Bis hieher gehen die Wittember-
gische lieder vnd gesang. Die weil die an-
dern nu auch gemein sind, wollen wir
sie auch hernacher setzen.

Der Lieder, die hier angekündigt werden, sind 26; sie gehen bis zum Schlusse von Bl. E8^b. Von den übrigen Stücken hebe ich hervor „Die deudsche Vesper." Bl. F^a bis Fiij^b; „Die deudsche Complet." Bl. Fiiij^a bis F6^a; „Die Deudsche Metten." Bl. F6^a bis F7^a; das prosaische „Te Deum laudamus." Bl. F7^a bis F8^a; „Die deudsche Lytaney." in zwei Chören gegenüber Bl. G^a bis H^b; „Eine Christliche weise zu Beichten, eim Priester odder sonst eim Christenmenschen," Bl. Hij^a und Hiij^a; „Die Ordenung der Deudschen Mess." Bl. Hiij^a bis Hv^b, worin auch „Das Sanctus." in Luther's Bearbeitung, welches anfängt: „JEsaia dem Propheten das geschach," und zum Schlusse von Mitte Bl. Hv^b ab das „Register dis Büchleins." In meinem defekten Exemplar ist der letzte Buchstabe des Registers V, der Kustos für die nächste Seite „Wer"; es fehlt also nur wenig davon.

Daß mein Enchiridion nicht aus einer wittenberger Officin hervorgegangen ist, dafür zeugt der Vermerk auf Bl. Diij^a, sowie eine Stelle in der Vorrede, in wel-

cher zu den Worten „Vnd sind dazu auch ynn vier stimmen. bracht“ in Klammern hinzugefügt ist: „wie denn zu Wittemberg ym M.D.xxv. jar ausgangen.“ Wackernagel scheint hierauf nicht überall geachtet zu haben, wenigstens hat er den Zusatz in der Vorrede des Ergänzungsgesangbuchs bei Olearius („Jubilirende Lieder-Freude.“ Arnstadt 1717, Bl. B5b) nicht erwähnt, wo er also lautet: „(so vormals zu Wittēberg ym druck außgangē)“; vgl. dazu Wackernagel, „Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes.“ Frankfurt a. M. 1855, S. 66. Genau in der Form wie in meinem Enchiridion kommt nun der Zusatz noch vor in dem zwickauer von 1528 bei Wackernagel, a. a. O., S. 466 fg. Zufällig kann dies nicht sein, und doch ist, wie aus der in beiden gänzlich verschiedenen Ordnung der Lieder hervorgeht, das eine nicht von dem anderen abhängig. Es liegt also die Vermuthung nahe, daß es nach 1525 noch wittenberger Drucke gegeben hat, in denen die „vier Stimmen“ weggefallen sind, für die also eine Erklärung des bei ihnen nicht zutreffenden Umstandes nöthig war; nur dürfte darin „allhie“ statt „zu Wittemberg“ gestanden haben.

Wo mein Enchiridion gedruckt worden, glaube ich zur Genüge bestimmen zu können. Gewöhnlich stützt man sich dabei, wenn kein Impressum vorhanden ist, auf Holzschnitte, Initialen und Typen: den Ochsenkopf im Papier sollte man längst aufgegeben haben. In Betreff des ersten Punktes käme es hier auf die Titeleinfassung an. Identisch mit der meines Büchleins habe ich sie nur in folgendem Druck gefunden: „Ein epistel aus ‖ dem Propheten Jere- ‖ mia, von Christus reich ‖ vnd Christlicher frey- ‖ heit, gepredigt durch ‖ Mar. Luther. ‖ Wittemberg ‖ 1. 5. 2 7. ‖“ (32 Blätter in Oktav); das in meinem Enchiridion leere Wappenschild ist hier gefüllt und zeigt eine Hand mit einer Blume. Es scheint mir außer Zweifel, daß bei der Aufarbeitung des Holzstocks, die in der Einfassung meines Gesangbuchs erkennbar ist, dies Druckerzeichen mit Fleiß beseitigt worden. Wir werden nämlich durch das initiale D auf der Titelrückseite meines Enchiridions in Michael Blum's Officin zu Leipzig geführt, für die schon bei der „Epistel aus dem Propheten Jeremia“ die Füllung des Wappenschildes spricht. Nur einmal ist mir jenes D wieder aufgestoßen, und zwar in G. Witzel's Schrift: „Euange- ‖ lion Martini ‖ Luters. Welchs da lange ‖ zeyt vnterm banck gele- ‖ gen, Sampt seyner ‖ kyrchen Historia. ‖ 1. 5. 33. ‖ ✠ ‖“ (48 Blätter in Quart) Bl. Aiij[a]. Hier steht nun aber auf dem vorletzten Blatte das Impressum und lautet: „Gedruckt zu Leyptzig ‖ durch Michael Blum, ‖ vnd volendet am xxi. ‖ tag des Augstmon- ‖ des, als man zalt ‖ der mindern zal ‖ ym xxxiij Jar. ‖“ Jetzt gewinnt auch die Uebereinstimmung der Typen, auf die sich zu berufen sonst so bedenklich ist, beweisende Kraft; sie findet statt zwischen dem E im Titel meines Enchiridions und der Witzel'schen Schrift, sowie in einzelnen anderen Buchstaben: die Vergleichung weiterer Blum'scher Drucke mag in der Hinsicht noch mehr ergeben. Somit dürfen wir getrost annehmen, daß mein oben beschriebenes Enchiridion aus Michael Blum's Officin stammt. Wir haben darin den einzigen Fall eines leipziger Nachdrucks evangelischer Lieder zu den Zeiten Herzog Georg's, zugleich auch einen neuen Beweis dafür, wie dessen Wüthen gegen den Reformator die reformatorische Bewegung in seinen Landen nicht zu unterdrücken vermochte.

Daß nun aber meinem Enchiridion für den ersten Theil seiner Lieder ein wittenberger Gesangbuch zu Grunde gelegen hat, erhellt deutlich aus dem Vermerk auf Bl. Diij[a]. Bestätigt wird dies durch die Ordnung der Lieder. Bekanntlich enthielt die erste Sammlung evangelischer Gesänge von 1524 deren nur acht. Noch in demselben Jahre kamen drei Gesangbücher heraus, zwei zu Erfurt mit je 25, eins zu Wittenberg mit 32 Liedern: jene hatten eine Vorrede von einem uns unbekannten Verfasser, dieses eine von Luther; außerdem war die Reihenfolge der Lieder eine durchaus verschiedene. Von da ab sind bis zum Klug'schen von 1529 vornehmlich zwei Klassen von Gesangbüchern unterscheidbar: die meisten schließen sich an die erfurter an, an das wittenberger unter den bisher bekannt gewesenen allein das von Peter Schöffer (s. Wackernagel, „Bibliographie", S. 67, Nr. 175); die Vorrede von Luther freilich findet sich in fast allen. Was meinen leipziger Druck anbetrifft, so hält er streng die Ordnung des wittenberger Gesangbuchs von 1524 inne, außer daß zwei hintereinander stehende Lieder ihre Plätze vertauscht haben und fünf neu hinzugekommene gehörigen Orts eingereiht sind. Es muß demnach nothwendig ein wittenberger Gesangbuch gegeben haben, das, nach alter Ordnung eingerichtet, mit dem Liede „Ein' feste Burg" abschloß, und da das oben erwähnte zwickauer Enchiridion dies Lied noch nicht aufweist, so kann es nicht vor 1528 erschienen sein.

Welches ist dies Gesangbuch? An das Klug'sche von 1529 dürfen wir nicht denken; denn es weicht von meinem Enchiridion, welches doch den Maßstab bietet, durchgehends[1] ab. Nur einige Punkte will ich hervorheben: 1. das Klug'sche Gesangbuch hat vor der alten eine neue Vorrede Luther's, von der mein Enchiridion nichts verräth; 2. die Lieder stehen dort in anderer Reihenfolge[2]; 3. im zweiten Theil meines Enchiridions stehende und somit nach dem Vermerk auf Bl. Diij[a] in der wittenberger Vorlage nicht vorhanden gewesene Gesänge haben Aufnahme gefunden; 4. dagegen fehlen Lieder, die mein Enchiridion im ersten Theile hat, wiederum sind andere da, selbst von Luther, die mein Enchiridion überhaupt nicht kennt. Nun ist sicherlich nach so durchgreifender Umgestaltung des Gesangbuchs, wie sie Luther im Klug'schen 1529 vorgenommen hat, in Wittenberg keines mehr nach alter Ordnung gedruckt worden: also muß dasjenige, welches wir suchen, vorher ausgegangen sein.

Jetzt erhält eine Nachricht, die Wackernagel („Bibliographie", S. 103) aus der „Fortgesetzten Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen", 1736, S. 502 beigebracht hat, Licht und Gewicht für uns. Unter dem Datum „Wittenberg, Montag nach Septuages. im XXVIII." (9. Febr. 1528) gibt nämlich der Buchdrucker Georg Rhaw zu Wittenberg dem Magister Stephan Rodt zu Zwickau Kunde von den im Druck begriffenen Schriften und schreibt unter anderem: „Hanns Weyssе druckt das Sangbüchlein." Daß wir in diesem „Sangbüchlein" nicht, wie

1 Da hierin zwischen Waldau's Angaben und den Gesangbüchern von 1531 kein Widerstreit ist, so kann ich mich so bestimmt ausdrücken.

2 Um dies zu veranschaulichen, gebe ich sie bis zum Liede „Ein' feste Burg" mit den Nummern obigen Verzeichnisses: Nr. 18. 19. 20. 24. 10. 29. 30. 2. 1. 32. 15. 16. 3. 31. 13. 21. 5. 6. 9. 28. 37.

Wackernagel meint, ein weltliches Liederbuch (wogegen schon der Artikel), sondern den wittenberger Druck, den wir suchen, erblicken müssen, das dürfen wir nach Vorstehendem sicher behaupten. So rückt denn die erste Veröffentlichung unseres Lutherliedes so nahe an den 1. Nov. 1527, „den zehnten Jahrestag des Sieges über den Ablaßkram," daß wir Schneider's oben besprochener Darlegung über die Entstehung desselben unsere Anerkennung und Zustimmung hinfort nicht mehr versagen können: zu seinen inneren Gründen tritt ein unverwerfliches äußeres Zeugniß.

Noch ein kurzes Wort über die Zeit, wann mein Enchiridion erschienen! In ihm findet sich schon, wie oben angegeben, die deutsche Litanei: erst im März 1529 aber ward dieselbe bekannt. Wir ersehen dies aus Luther's Brief an Nikolaus Hausmann, wo es heißt (De Wette, „Luther's Briefe", III, 430): „Litania vernacula venit ad vos, quae nobis videtur valde utilis et salutaris. . . Latinam in choro canimus sabbatho post sermonem alia melodia, quae nondum est excusa." Darin liegt angedeutet, daß die Litanei zuerst einzeln gedruckt erschien. So wurde sie noch gegen den Schluß hin dem leipziger Enchiridion einverleibt, und wir haben nun in ihm die älteste Quelle dafür, etwa April 1529.

Schließlich lasse ich den Text unseres Liedes — eine Melodie ist nicht dabei — genau nach dem leipziger Enchiridion folgen:

Der xlvj. Psalm, Deus noster
refugium et virtus.
Mar. Luth.

EIn feste burg ist vnser Gott, Ein gute wehr vnd waffen. Er hilfft vns frey aus aller not, die vns jtzt hat betroffen, Der alt böse feind, mit ernst ers jtzt meint, gros macht vnd viel list, sein grausam rüstung ist, auff erd ist nicht seins gleichen.

Mit vnser macht ist nichts gethan, wir sind gar bald verloren, Es streit fur vns der rechte man, den Gott selbs[1] erkoren, Fragstu wer der ist? Er heist Jhesu Christ, der Herr Zebaoth, Vnd ist kein ander Gott, das felt mus er behalten.

Vnd wenn die welt vol Teuffel wer, vnd wolt vns gar verschlingen, So fürchten wir vns nicht so sehr, Es sol vns doch gelingen, Der Fürst dieser welt, wie saur er sich stelt, thut er vns doch nicht, das macht er ist gericht, Ein wörtlein kan jn fellen.

Das wort sie sollen lassen stan, vnd kein danck dazu habe, Er ist bey vns wol auff dem plan, mit seinem geist vnd gaben, Nemen sie den leib, gut, ehr, kind vnd weib, las faren dahin, sie habens kein gewin, das reich mus vns doch bleiben.

---

1 „hat" fehlt im Druck.

Biblische Klänge im deutschen Volksmunde.

Von Pastor **K. Veit** in Spansberg.

Wem ist es nicht wol schon aufgefallen, wie außerordentlich treffend und dabei wie einfach die Redewendungen der H. Schrift sind? „Die Füchse haben Gruben, und die Vögel unter dem Himmel haben Nester, aber des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege“ (Luk. 9, 58): kann man anschaulicher als mit diesen Worten die ganze Heimatlosigkeit, Unstetigkeit und Dürftigkeit des Wanderlebens bezeichnen, wie es Christo beschieden war? Wie schlicht und zugleich umfassend ist im nächsten Verse das: „Folge mir nach“. So lautet ja die Aufforderung des Herrn gewöhnlich, und wir sind denn an diesen Ausdruck auch so gewöhnt, daß wir das ungemein Knappe, Angemessene und Bedeutsame desselben, seine Prägnanz und originelle Schönheit zu empfinden kaum noch im Stande sind. Leichter wird uns das wieder für den erschütternden Ernst in dem folgenden Ausspruch des Herrn: „Laß die Todten ihre Todten begraben, gehe du aber hin und verkündige das Reich Gottes“. Der entschlossene durchgreifende Bruch mit dem bisherigen Leben für seine Jünger, die Erstarrung und hoffnungslose Verödung der Herzen, die ihm nicht gehören, und im Gegensatz dazu die frische, freudige Thätigkeit in seinem Dienst, das alles prägt sich in jenen Worten unvergleichlich aus, und ebenso unverlöschlich prägen sich diese Worte selbst dem Herzen des Hörers ein. Und um auch die letzte der dort von Lukas erzählten merkwürdigen drei Berufungen zu berücksichtigen, so ist ja wiederum meisterhaft die Bedenklichkeit des Zauderns, die Gefahr des Zurückweichens im letzten, entscheidenden Augenblick und daher die Nothwendigkeit, sofort den Eintritt in die Jüngerschaft zu fordern, dargestellt mit den Worten: „Wer seine Hand an den Pflug legt und sieht zurück, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes“!

Es ist von dieser Beobachtung aus nur ein Schritt, um das zu finden, was ich mit jenen biblischen Klängen im Munde des deutschen Volkes im Sinne habe. Man kann von vornherein vermuthen, daß unter Umständen solche Redewendungen, wenn man so will als geflügelte Worte, Eigenthum der Sprache, des Volkes werden. Es ist auch so.

Ich sage absichtlich, Eigenthum der Sprache. Schiller redet ja sehr mit Recht von „einer gebildeten Sprache, die für dich dichtet und denkt“. Wir haben eine Menge Scheidemünze, mit der wir die Kosten unserer Umgangssprache bestreiten, bildliche Ausdrücke, kein Mensch weiß mehr, wer sie erfunden und in Umlauf gesetzt hat, wenige denken überhaupt noch bei ihrem Gebrauch an die eigentliche Bedeutung, und bei manchem derselben muß man sich erst lange besinnen, woher sie genommen sind. „Halte mir morgen den Daumen“, bittet etwa ein Examinand am Vorabend des entscheidenden Tages seinen Freund. Was heißt das? Das heißt: bete für mich, falte für mich die Hände; denn beim Händefalten wird in der That

ein Daumen vom anderen gehalten. „Er kann seine Sache, «wie es im Buche steht»“: wem ist ohne weiteres gegenwärtig, daß hier das Buch der Bücher gemeint ist? Denn das Volk hat große Achtung vor diesem Buche, wenigstens gehabt, und noch heute sagt es, um die Zuverlässigkeit irgend einer Behauptung zu betheuern: „Das steht so fest wie das Evangelium“. Oder wenn es mit einem „Matthäi am letzten“ ist (aus dem vierten Hauptstück des Katechismus), und man sagt von ihm: „Nun muß er dran glauben“: hat dabei jedermann im Sinn, daß dieses „Glauben“ religiös gemeint ist? Er muß dran glauben, etwa wie Apg. 16, 31 geschrieben steht, nämlich um selig zu werden. Allerdings ein Muß, welches, dann erst begriffen, schwerlich gelingen dürfte.

Eine begreifliche Folge dieser geringen Fühlung, die noch zwischen Ursprung und Gebrauch solcher Redewendungen besteht, sind mancherlei Fehler. Ich habe schon von Leuten, denen man allerdings eine richtigere Schreibweise hätte zutrauen sollen, geschrieben gesehen: Ein Amt begleiten, statt bekleiden, eine ominöse Begriffsverwechselung, da in der That manche Amtsträger mehr neben ihrem Amt als in demselben einherzugehen pflegen, eine Verwechselung, welche durch die zweifelhafte Aussprache der tenues in manchen Gegenden Deutschlands hervorgerufen ist. Ich nehme ferner die erste beste Zeitung zur Hand und finde in einem Leitartikel, der vermuthlich in Berlin fabricirt ist, den Passus: „Obwol Fürst Bismarck.. im Augenblick einer Revolution wahrscheinlich weniger zittern würde als die meisten derjenigen, die heute vor den Gefahren der Socialdemokratie herzhaft den Kopf in den Sand eines thörichten Sicherheitsgefühls stecken“: eine Vermengung der beiden Bilder vom Strauß, der nun aber nach der bekannten Fabel in ähnlichen Lagen seinen Kopf in einen Busch zu stecken pflegt, und von dem Sand, auf den man sein Haus nicht bauen soll; eine Vermengung übrigens, wie sie auch anderweit häufig genug vorkommt, weil man an die eigentliche Bedeutung der gebrauchten Bilder nicht mehr denkt.

Wie kommen nun solche Redewendungen in Aufnahme? Die Originalität eines Ausdrucks, wenn er auch noch so treffend ist, verbürgt jene nicht. Es muß dazukommen, daß ein solcher Ausdruck aus der Seele des Volkes selbst herausgeboren erscheint, daß er ihr innerlich verwandt ist. Und das ist für einen Christen das Erfreuliche, diese innere Verwandtschaft zwischen Bibel und deutschem Volksgeist in jener Erscheinung bestätigt zu sehen!

Wir haben einen dieser biblischen Klänge soeben schon gehört. Das gewaltige Schlußwort der Bergpredigt des Herrn von den beiden Männern, dem klugen, der sein Haus „auf einen Felsen“ (daran anknüpfend die Redensart: auf den und jenen „hätte ich Häuser gebaut“) und dem thörichten, der es „auf Sand“ baute, hat das Herz auch unseres Volkes getroffen; wer weiß wie oft klingt es in seinem Munde wieder. Aber hat jener Leitartikelschreiber bei seinem „Sand“ noch an die Fundgrube desselben Matth. 7, 26 gedacht? Ich glaube kaum. Hier kommt in der That ein Stück unbewußten Christenthums zum Vorschein. Und ähnlicher Fälle gibt es unzählige. „Ein Kanadier, der noch Europens «übertünchte» Höflichkeit nicht kannte“, beginnt Gottfried Seume die sehr unwahrscheinliche Geschichte seines Wilden. Ich bezweifle, daß bei diesem Wort jedermann sich sofort erinnert, woher es stammt,

daß es auch ein Wort Christi ist, der Matth. 23, 27 die Pharisäer „übertünchte Gräber" schilt. „Die Augen giengen ihm über", heißt es gleichlautend in Goethe's „König von Thule" und in Wilhelm Müller's „Glockenguß zu Breslau". So heißt es auch Joh. 11, 35. Und man wird, glaube ich, ohne weiteres den allgemeinen Satz aufstellen können, daß die Sprache eines Schriftstellers je populärer, desto biblischer ist wie umgekehrt.

Doch lassen wir hier die Literatur und wenden wir uns zu den Beispielen, wie sie unserem Thema entsprechen, zu den biblischen Klängen im Volksmunde, in der täglichen Umgangssprache.

Seitdem ich, auf diese Beziehung aufmerksam geworden, mich gewöhnt habe, möglichst jede mir begegnende Redewendung zu fragen: „Wes Geistes Kind?" (Luk. 9, 55), bin ich überrascht worden von der Menge solcher, die ihren biblischen Ursprung nicht verleugnen können. Und vielleicht wird es dem Leser auch „wie Schuppen von den Augen fallen" (Apg. 9, 18), wenn ich ihn nun einlade, mit mir einmal „die Töchter des Landes zu besehen" (1 Mos. 34, 1). Meine Sammlung ist allerdings noch jung und macht daher nicht im geringsten Anspruch auf Vollständigkeit; um so mehr glaube ich behaupten zu dürfen, daß die Anzahl der wirklich vorhandenen Beispiele wol „Legion" (Mark. 5, 9) ist.

Wie wissen wir volle friedliche Eintracht und Freundschaft besser auszudrücken als mit den Worten Apg. 4, 32 „Ein Herz und eine Seele"? Findet dabei, wie z. B. zwischen Ehegatten, ein Verhältniß gegenseitiger Fürsorge statt, so sagt man nach Matth. 4, 6, daß sie einander „auf den Händen tragen"; und ist der eine Theil besonders schutzbedürftig, so nimmt ihn der andere gemäß Matth. 23, 37 „unter seine Flügel". Anderwärts geht es freilich weniger friedsam und zärtlich zu. Es gibt ja „schlangenkluge" (Matth. 10, 16) Menschen, die dabei vergessen, sanft „wie die Tauben" (denn in die Eigenschaft der Sanftmuth hat sich das Wort von der Taubeneinfalt abgeändert), oder geduldig „wie die Lämmer und Schafe" (Jes. 53, 7) zu sein; es gibt darunter „Judasse", die auch vor einem „Judaskuß" (Luk. 22, 48) nicht zurückschrecken, die ihre „Wolfsnatur" sehr geschickt unter „Schafskleidern" (Matth. 7, 15) zu verbergen wissen; es gibt „Splitterrichter", ein Wort, welches ohne Matth. 7, 3 gar nicht zu verstehen wäre, vor denen Niemand „Gnade findet" (Luk. 1, 30), die allezeit bereit sind, auf ihren „Nächsten" (auch das ein durchaus von der Bibel gemünzter Begriff) „Steine zu werfen" (Joh. 8, 7); daneben rohe, raufluſtige Naturen, welche die Kunst, auf ihres Gegners „Haupt feurige Kohlen zu sammeln" (Röm. 12, 20) so wenig verstehen, daß man bei ihnen vielmehr immer Gefahr läuft, zum mindesten „aus dem Tempel geworfen zu werden" (Matth. 21, 12); ja, wer sich ihnen lange widersetzt, ist wol gar ein „Kind des Todes" (2 Sam. 12, 5); vielleicht tragen sie das „Kainszeichen" (1 Mos. 4, 15) schon an der Stirn; kurz es darf in ihrer Gegenwart „kein Hund mucken" (2 Mos. 11, 7).

Daß man von dem unverkürzten Arm und von der gewaltigen Hand Gottes redet, will ich hier nicht betonen. Es ist das gewiß nicht ohne den Einfluß der Bibel geschehen; indeß würde es wol auch ohne diesen Einfluß geschehen sein; denn das Bedürfniß, in dieser menschlichen Weise von Gott zu reden, ist eben ein allge-

mein menschliches. Dagegen möchte ich doch in Frage stellen, ob wir diesen Anthropomorphismus so weit treiben würden, auch von einem „Finger Gottes" zu sprechen, wenn nicht auf Grund von 2 Mos. 8, 19 vielleicht in Verbindung mit Dan. 5. Wie oft ist von diesem Finger Gottes geredet worden während des letzten französischen Krieges (leider haben die meisten dabei nur verlernt, demüthig auch „an die eigene Brust zu schlagen" Luk. 23, 48); wie oft hat man das „Menetekel" (Dan. 5, 25) angewendet auf den Tag von Sedan, diesen Tag, von dem man das Ende des Krieges sich versprach, und der doch das ersehnte „Oelblatt" (1 Mos. 8, 11) des Friedens noch lange nicht bringen sollte!

Es darf nicht verwundern, daß der Volksmund bei solchem Gebrauch biblischer Sprache nicht immer, ja selten dem Ernst des Wortes Gottes gerecht wird. Die meisten der angeführten Beispiele haben das schon gezeigt. Häufig mischt sich ein schalkhaftes Element mit bei, welches unter Umständen in Leichtfertigkeit ausartet. Manchmal ist es die drastische Fülle eines biblischen Ausdrucks, die dazu verführt. „In Sack und Asche trauern", eigentlich Buße thun (Jon. 3, 6), die Bezeichnung eines irgendwie verrufenen Hauses als wahre „Mördergrube" (Matth. 21, 13), die Redensart: „Das ist ein gewaltiger Jäger vor dem Herrn" (1 Mos. 10, 9), die als schon damals sprichwörtlich angeführt wird, und ähnliche gehören hierher. Im allgemeinen wird man daraus unserem Volk keinen Vorwurf machen dürfen. Diese Worte sind eben sein Eigenthum geworden, so schaltet es damit nach Belieben und hat ein natürliches Recht dazu, welches sich um so weniger bestreiten läßt, als solche Worte ihm in der Regel ganz abgelöst von ihrem Ursprung gegenwärtig sind. Daneben kommen wol einzelne Fälle vor, wo letzteres kaum möglich erscheint, und wo wenigstens die ganze Naivetät volksthümlicher Empfindungs- und Denkweise berücksichtigt werden muß, um aus dem biblischen Klang nicht einen grellen Mißklang herauszuhören. So erinnere ich mich meines Schreckens, als ich einen, übrigens christlich wohlgesinnten Mann in formell zwar richtiger, materiell aber beinahe blasphemischer Anwendung sagen hörte: „Hier heißt es: bist du Gottes Sohn, so hilf dir selbst" (Matth. 27, 40).

Allerdings aber wird man auch nicht umhin können zuzugeben, daß in dem Gebrauch mancher Bibelworte von vornherein die natürliche sündige Frivolität des Volkssinnes zum Ausdruck kommt. Wie oft kann man die Redensart hören: „Es fehlt mir am Nöthigsten, Besten"; diese Redensart basirt ohne Zweifel auf Luk. 10, 42, aber mit welcher Verkehrung dessen, was Christus der Martha empfehlen will! So that mir es auch weh, als ich entdeckte, woher das Pater-peccavi-Sagen stammt. Wir gebrauchen es mit Vorliebe von einem halberzwungenen Schuldbekenntniß, das darum nicht tief geht und wenig ernst gemeint ist. Und doch hat es seinen Ursprung in jenem köstlichen Gleichniß Luk. 15, Pater peccavi, „Vater, ich habe gesündigt im Himmel und vor dir", ein anderes Schuldbekenntniß! Aber die Demuth desselben ist dem natürlichen Volksbewußtsein auch so fremd, daß die alten klassischen Sprachen bekanntlich gar kein Wort dafür hatten. Es würde uns wol ebenso fehlen, wäre das Christenthum uns nicht zu einer Zeit gebracht worden, wo unsere Sprache noch in dem Fluß der Entwickelung begriffen war. Es ist dies auch nicht der einzige Fall, wo wir dem Christenthum eine Erweiterung unserer

sittlichen Begriffe verdanken, eine Erschließung ganz neuer Gesichtspunkte auf diesem Gebiet. Ohne Christum würde wahrscheinlich niemand von der Holdseligkeit kindlichen Sinnes reden; es hat niemand vor ihm ein Auge dafür gehabt. Ebenso wenig für die Tugend wahrer Weiblichkeit. Kindlich und weiblich sind eigentlich christliche Wörter; die Griechen und Römer kannten nur die Bezeichnungen kindisch und weibisch.

Doch mag man sich bei dem Pater-peccavi damit trösten, daß es lateinisch ist und damit der thatsächliche Mißbrauch dieses biblischen Wortes wenigstens vor dem Bewußtsein derer, die es gebrauchen, sich meist verbirgt. Die lateinische Fassung stammt ohne Zweifel aus der römischen Kirche. Daß sie, und zwar mit ihrem Idiom das Christenthum in Deutschland eingeführt hat, zeigt sich ja vielfach auch sonst; z. B. in dem Umstande, daß so ziemlich alle unsere Kultusausdrücke lateinischen Ursprungs, oder wenn aus dem Griechischen, doch durch die lateinische Sprache zu uns herübergekommen sind. So gibt es für die Vertreter des kirchlichen Amtes kaum ein echt deutsches Wort; Bischof, Superintendent, Ephorus, Priester, Pfarrer, Diakonus, Pastor, Prediger, Pfaff, alle sind undeutsch. Und wird nicht, was allerdings schwerer wiegt, auch für die oberflächliche Fassung der Begriffe μετάνοια und πίστις, wie wir sie jetzt in Buße und Glaube haben, diese Kirche verantwortlich zu machen sein? Das Verbum „Glauben" hat ja ursprünglich die tiefere Bedeutung: sich an jemand geloben. Der vulgäre Sprachgebrauch ist aber davon völlig zurückgekommen; es bildet eine der allerschwierigsten Aufgaben, das Volk daran zu gewöhnen, daß es mit dem religiösen terminus technicus Glauben eben den vollen Inhalt des πιστεύειν verbindet. Auch die besondere Konstruktion des: Glauben an Gott, an Christum hilft dabei wenig; denn man sagt in harmlosester Weise nicht nur: ich glaube an ein ewiges Leben, sondern sogar auch: ich glaube an einen Teufel; ist das nicht die Folge jenes römischen Lehrbegriffs vom Glauben, nach welchem es nur bedeutet: Wahrheiten, die von der Kirche autorisirt sind, für wahr halten? Und so kommt in dem Wort „Buße" nichts anderes als die römische Satisfaktionslehre zum Ausdruck. Buße heißt: strafrechtlich geforderter oder geleisteter Schadenersatz; Buße bewirkt daher eigentlich die Sühne durch sich selbst. O wie viel unheilvolle Mißverständnisse bezüglich des Heilswegs, die kaum auszurotten sind, erklären sich hieraus! Wie schwer ist es für unser Volk, jene grundlegende Predigt Christi: „Thut Buße und glaubet an das Evangelium" in ihrer ganzen Tragweite aufzufassen; und man lernt verstehen, was es heißt: „Groß Macht und viel List sein grausam Rüstung ist".

Doch kehren wir zu unserem Gegenstand zurück. Ich weiß nicht, ob man die Redensart: „Wie auf Kohlen sitzen" zurückführen darf auf die Kohlen, an denen Petrus in jener schlimmen Nacht gesessen hat (Joh. 18, 18; Luk. 22, 55); er wird sich bald genug von diesem Feuer hinweggewünscht haben, ohne es verlassen zu können; das „bitterliche Weinen", mit dem wir den Ausbruch tiefsten, untröstlichen Schmerzes wol bezeichnen, rührt jedenfalls von ihm her (Matth. 26, 75); aber als echt biblisch legitimirt sich ohne weiteres, wenn jemand das Gegentheil jenes Kohlensitzes mit den Worten ausdrückt: „Hier sitze ich wie in Abraham's Schos" (Luk. 16, 22). In ähnlicher Weise las ich auf einem Bahnhofsplakat, mittels dessen ein

Restaurateur die Güte seines Hotels anpries: „Hier lasset uns Hütten bauen“ (Matth. 17, 4)! Vielleicht hat dieser gute Mann keine Ahnung gehabt, von wem er dieses Wort abgeschrieben. Oder hatte er die Absicht, auf diese Weise einmal „sein Licht vor den Leuten leuchten zu lassen“, (denn wo überhaupt wenig ist, da setzt man es bei günstiger Gelegenheit gewiß nicht „unter den Scheffel“ Matth. 5, 16), und zu zeigen, daß von dem einstigen Schulunterricht doch nicht alles „auf den Weg gefallen war“ (Matth. 13, 4)? Ohne Zweifel war dies der Fall mit dem Leitartikel eines politischen Blattes, welcher das Wort Joh. 1, 46 parodirte: „Was kann aus Koburg Gutes kommen?“

So wären wir bei der Tagespresse angelangt, die ja, sofern sie mit Vorliebe als Volksmund sich gerirt, hier auch Berücksichtigung finden muß. Leider sind die modernen Preßverhältnisse überall dieselben. Viel „Spreu“ und wenig „Weizen“ (Matth. 3, 12). Das Publikum im großen und ganzen läßt sich überall mit geringen „Träbern“ (Luk. 15, 16) abspeisen, wenn diese nur mit der dazu gehörigen (siehe das Gleichniß!) journalistisch pikanten Sauce aufgetischt werden. Aber: wie will man auch „Trauben lesen von den Dornen“ (Matth. 7, 16), kann man auf der einen Seite fragen. Denn um anderes zu übergehen: wir wollen den Nutzen der Examina nicht zu hoch taxiren; indeß, wenn alle anderen für die Belehrung des Volks irgendwie berufenen Leute auf diese Weise eine gewisse Kaution zu stellen berufen sind, warum nicht auch die Vertreter der Presse? Gehören doch die Zeitungen in der That zum „täglichen Brot“ (Matth. 6, 11) unseres Volkes, und sind für Tausende fast die einzige geistige Nahrung. Ohne Zweifel würde man dadurch und durch anderes wenigstens einem Theil der „Miethlinge“ (Joh. 10, 12) die Thür verschließen, welche mit ihrer Arbeit weniger das Wohl als die Wolle der Heerde suchen! Aber freilich trägt einen bedeutenden Theil der Schuld an diesem Schaden das Publikum selbst. Weil es sich so gar souverän dünkt, kann es Hofprediger à la Nathan oder Johannes nicht leiden, vielmehr wer ihm schmeichelt und hofirt, der ist „ein Mann nach seinem Herzen“ (Apg. 13, 22 u. a.). Es ist ja beides wahr, daß die öffentliche Meinung von den Zeitungen gemacht wird, und daß die Zeitungen wiederum ein Spiegelbild der öffentlichen Meinung sind. Ist diese nun „ein schwankendes Rohr“ (Matth. 11, 7), so müssen auch die Zeitungen bewandert sein in der tapferen Kunst, „auf beiden Seiten zu hinken“ (1 Kön. 18, 21); sie müssen heute das „Hosianna!“ und morgen das „Kreuzige!“ zur Hand haben (um einige „Feigenblätter“ [1 Mos. 3, 7], dahinter diese Gesinnungstüchtigkeit mit dem nöthigen Anstand sich zu verbergen meint, ist diese „Art“ [Luk. 9, 41] natürlich nie verlegen), und dürfen sich kein Gewissen daraus machen, alsbald wieder in den Koth zu treten, was sie eben erst „bis in den Himmel erhoben haben“ (Luk. 10, 15). Das gilt von Personen wie von Ideen, von allem und jedem, mit Ausnahme etwa des einzigen Götzen, der nie aus der Mode kommt, des christlicher- wie jüdischerseits gleich angebeteten „goldenen Kalbes“ (2 Mos. 32). Denn so groß die Zahl der Zeitungen ist, die tagtäglich einer „Sündflut“ gleich sich über das Land ergießen: bis vor kurzer Zeit konnte man die noch an den Fingern herzählen, die von der Seuche des „Mammonismus“ sich ehrlich frei erhalten hatten. Aber ist es nicht bequem, wo eine Schuld wie hier auf zwei Seiten sich vertheilt? Da „wäscht jeder

Theil seine Hände in Unschuld" (Matth. 27, 24). Und so wird es noch lange dauern, wenngleich die christliche Presse in neuerer Zeit mehr „Luft gekriegt hat" (2 Mos. 8, 15), bis ihrem Widerpart gründlich „das Maul gestopft wird" (Matth. 22, 34); oder vielmehr, ob je? Denn es bleibt doch auch hier bei dem alten Sprichwort: „Wes das Herz voll ist, des geht der Mund über" (Matth. 12, 34)! Und nun genug mit dieser „Jeremiade". Kehren wir noch einmal zu dem lebendigen Volksmund zurück!

Nicht allen biblischen Ausdrücken steht da das Patent „biblisch" so deutlich „an der Stirn geschrieben" (1 Mos. 4, 15?) wie den meisten bisher angeführten. Man erkennt sie als solche manchmal erst, wenn man sie in der Bibel selbst findet. Zwar wenn man sagt: „Hier ist ja eine ägyptische Finsterniß", so ist jedermann orientirt. Aber wenn man von einer „dicken Finsterniß" spricht, von einem Dunkel, „welches man greifen könne", kommt niemand so leicht auf den Gedanken, daß dies doch auch ursprünglich nur Prädikate jener ägyptischen Finsterniß sind (2 Mos. 10, 21. 22). Aehnlich geht es vielleicht mehr oder minder, wenn man erzählen hört von einer Geschichte, die zum „Herzbrechen" ist (Apg. 21, 13), oder von einem Menschen, der bei der und jener Gelegenheit „sich einen Namen gemacht hat" (1 Mos. 11, 4), oder wenn man vom „Mark des Landes" spricht (1 Mos. 45, 18). Und wenn von einer abgelaufenen Lebensuhr die Rede ist, so hat man wenigstens die Wahl zwischen Jes. 38, 8 und Schiller's „Tell" in dessen berühmtem Monolog, vorausgesetzt, daß hier der Dichter nicht selbst bei dem Propheten, meinetwegen unbewußt, borgen gegangen ist.

In einem populär medicinischen Aufsatz fand ich einmal, daß der dem Namen nach wol jüdische Verfasser seine christlichen Leser über den Begriff der Disposition zu einer Krankheit (es war vom Schnupfen die Rede) nicht besser zu unterrichten wußte als mit Berufung auf das Gleichniß des „Heilands" von viererlei Acker. So ist z. B. die Bezeichnung „Perle" für irgend etwas Auserlesenes (sie ist die Perle ihres Geschlechts u. ä.) offenbar dem Perlen-Gleichniß Christi (Matth. 13, 45 fg.) entnommen; und in welch tausendfacher Anwendung kehrt das Gleichniß vom Sauerteig wieder, wenn man auch lieber „Ferment" dafür sagt (Matth. 13, 33); desgleichen „der Schlüssel der Erkenntniß" (Luk. 11, 52), „das Unkraut" (Matth. 13, 24 fg.), „das Joch" (Matth. 11, 29 fg.) u. a.

Ein besonderes hierher gehöriges Gebiet endlich haben wir schon mehrfach gestreift, die Verwendung, welche biblische Namen als Typen finden. Da ist Methusala (Methusalem) das Urbild langlebiger Greise, Nimrod das der Jäger, Goliath das der Riesen, Lazarus das der armen Kranken und Siechen; wie andererseits der namenlose reiche Mann mit seinem „Leben alle Tage herrlich und in Freuden", aber auch mit dem Bescheid, daß er „sein Gutes empfangen habe", im Volksmunde fortlebt. So spricht man weiter von Hiobsposten, von Uriasbriefen, und vom Paradies wird der ausgiebigste Gebrauch gemacht. Jedermann weiß, wie es um Sodom und Gomorrha stand, und was Pharisäer sind, was pharisäische Gesinnung ist. Ueber die Philister herrscht freilich eine von der biblischen etwas abweichende Ansicht. Und was ist „der wahre Jakob"? Hat man hier eine Verwechselung seines Namens mit

dem seines Bruders anzunehmen und dies Wort auf 1 Mos. 27 zu beziehen? Möglich wäre dergleichen schon. Ich erinnere an die Redensart, „jemand von Pontius zu Pilatus schicken", bei der es auch nicht ohne Verwirrung abgegangen ist.

Wie gesagt, ich bin weit entfernt, mit dem hier Angeführten auf Vollständigkeit Anspruch zu machen. Aber indem ich die hier gegebenen Beispiele dem Leser darbiete und auf diese ganze Erscheinung aufmerksam mache, hoffe ich damit doch einen kleinen Beitrag zur Apologetik des Christenthums gebracht zu haben. Es ist nicht viel, ich weiß es; es will auch nicht mehr sein als „ein Scherflein" (Mark. 12, 42)!

Die biblische Literatur der beiden letzten Jahre.

Von Prof. Dr. **O. Zöckler** in Greifswald.

E. Evangelienkritik, -Geschichte und -Exegese.

Die Evangelien bilden unausgesetzt einen Hauptgegenstand der kritischhistorischen wie der exegetischen Schriftforschung. Sie haben besonders in letzterer Hinsicht während des vorvorigen und des letzten Jahres mehrfach tüchtige neue Bearbeitungen erfahren.

Auf evangelienkritischem Gebiete liegt seit Kurzem ein neuer Abdruck des bekannten Schriftchens von Tischendorf vor: „Wann wurden unsere Evangelien verfaßt?" (4. wesentlich erweiterte Aufl. 2. unveränd. Abdr., Leipzig 1880, Hinrichs.) Es ist darüber wesentlich so zu urtheilen wie über die neue Auflage von Thiersch's „Apostolischem Zeitalter". Um des Namens des Autors willen verdient auch diese unveränderte Reproduktion einer Schrift aus dem vorletzten Jahrzehnt (genauer aus dem J. 1865) dankbare Aufnahme; ein Eingreifen derselben in die neuere wissenschaftliche Discussion steht freilich nicht zu erwarten. Die Frage wegen Authentie, Entstehungszeit und -Weise der synoptischen Evangelien ist in mehreren Abhandlungen wenn nicht vollständig, doch zu einzelnen Theilen neu erörtert worden. Gegenüber der Weiffenbach'schen Untersuchung der „Papiasfragmente über Markus und Matthäus" (Berlin 1878, Schleiermacher) vertheidigt Prof. Hilgenfeld in Jena aufs neue seinen bekannten evangelienkritischen Standpunkt, nämlich die modificirte Griesbach'sche Theorie von einer Priorität des Matthäus vor Lukas und Markus als seinen späteren Benutzern; er sucht („Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1879, Heft 1) gegenüber diesem s. g. „Monismus in der Evangelienfrage" den von Weiffenbach vertretenen „Matthäus-Markus-Dualismus" als unberechtigt und keineswegs durch die Autorität des Papias gedeckt zu erweisen. Auch C. F. Nösgen (Pfr. zu Klein-Furra) tritt, freilich auf bedeutend konservativerem Standpunkte, für die Griesbach'sche Hypothese ein. Seine Deduktion gilt dem Erweise der Authentie und Glaubwürdigkeit des Lukas-Evangeliums. Lukas, der helleniſtisch gebildete Heidenchrist und Paulusschüler aus Antiochia, nicht etwa einer der siebzig Jünger oder überhaupt ein Judenchrist, habe die Absicht verfolgt, mit seiner Chronik der Ereignisse des Zeitalters Jesu und der Apostel gewisse, nicht mehr genau zu bestimmende Angriffe auf das von seinem Lehrer Paulus verkündigte Evangelium als im Widerspruch mit jenen Begebenheiten befindlich, zurückzuweisen.

*

Eine Abhängigkeit des dritten Evangeliums von dem jüdischen Historiker Josephus, wie sie neuerdings behauptet worden sei, bestehe in keinerlei Hinsicht, weder sprachlich noch geschichtlich noch chronologisch („Ursprung und Entstehung des dritten Evangeliums", in den „Theol. Studien und Kritiken", Jahrg. 1880, Heft 1; vgl. ebend., Jahrg. 1879, Heft 3: „Ueber Lukas und Josephus"). Ueber die Johanneische Frage haben Hilgenfeld und Holtzmann in Jahrg. 1880, Heft 1 der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" sich aufs neue in ihrem bekannten Sinne vernehmen lassen; jener gegenüber den neuesten Vertheidigungen der apostolischen Authentie des Evangeliums durch Godet und Luthardt, dieser mit specieller Beziehung auf die Papiasfrage, sofern er eine völlige Unbekanntschaft des Papias mit dem Johannesevangelium darzuthun sucht. Die Argumentationsweise beider leidet an erheblicher Einseitigkeit; Hilgenfeld nimmt von den zahlreichen und gewichtigen Zeugnissen der ältesten Kirche für die Johanneische Authentie des Evangeliums wohlweislich ganz Umgang; Holtzmann verfährt ähnlich, sofern er sein Absehen lediglich auf Papias richtet, als ob es blos auf diesen Gewährsmann ankomme. Noch einige weitere Artikel des letzten Jahrgangs der Hilgenfeld'schen „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" beschäftigen sich mit der Johanneischen Frage, insbesondere eine in gründlicher Breite sich ergehende Untersuchung von A. Thoma über „Das A. T. im Johannesevangelium" (in Heft 2 u. 3). Populär-apologetisch behandeln die Person und die Schrift des vierten Evangelisten mehrere von O.-Konf.-R. Dr. Düsterdieck im Evangelischen Verein zu Hannover gehaltene Vorträge („Der Apostel Johannes und sein Evangelium." Hannover 1878, Helwing.)

Die Evangelienerklärung hat durch zwei neue Lukaskommentare von erheblichem Werth eine wichtige Bereicherung erfahren. Aus Hofmann's Nachlaß wurde der das dritte Evangelium behandelnde, nicht ganz bis zu seinem Abschluß gediehene achte Theil seines großen Bibelwerks: „Die heil. Schrift neuen Testaments zusammenhängend untersucht" nachträglich herausgegeben und das fehlende Stück, die Erklärung von Kap. 22, 66 bis Kap. 24, 53, ergänzt (Nördlingen 1879, Beck). Sodann ließ Prof. C. F. Keil in Leipzig seinem früher veröffentlichen Matthäuskommentar eine entsprechend gehaltene Erklärung der beiden anderen Synoptiker folgen („Commentar über die Evangelien des Markus und Lukas". Leipzig 1879, Dörffling und Franke). Beide Arbeiten tragen Wesentliches zur Förderung des Verständnisses der behandelten Schriften bei, die Hofmann'sche besonders was Anschaulichmachung des eigenthümlichen Planes und Gedankenganges des Lukasevangeliums betrifft, die Keil'sche namentlich in realkritischer und apologetischer Hinsicht, z. B. in ihren auf die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lukas bezüglichen Exkursen, von denen der auf die Schatzung des Kaisers Augustus bezügliche ungemein gründlich und mit gutem Erfolge die Geschichtlichkeit dieser Thatsache gegenüber den neueren Leugnungsversuchen vertheidigt. Im Festhalten am heidenchristlichen Charakter des Lukas, sowie in noch mehreren Einleitungsfragen kommt Keil mit der schon erwähnten Nösgen'schen Abhandlung im wesentlichen überein. Wol über die richtige Grenze des wissenschaftlich Haltbaren hinaus hat ihn sein streng konservativer Zug geführt, wenn er sogar den Schluß des Markusevangeliums, Kap. 16, 9—20, als ursprünglich zu retten sich bemüht.

Das Evangelium Matthäi hat zwei neue Bearbeitungen durch römisch-katholische Exegeten erfahren: eine kürzere, wenig selbständige und namentlich zum Meyer'schen Kommentar fast im Verhältniß eines bloßen Auszugs stehende in dem ersten Bande des „Kurzgefaßten Kommentars zu den vier heil. Evangelien zum Gebrauche für Theologie-Studirende" von Prof. F. X. Pölzl zu Graz (Graz 1880, Styria) und eine ausführlichere von mehr wissenschaftlicher Haltung, herrührend von dem auch durch anderweitige exegetische und apologetische Arbeiten bekannten tübinger Theologen P. Schanz, einem der jüngsten und zugleich der tüchtigsten Mitglieder der dortigen römisch-katholischen Fakultät („Commentar zum Evangelium des heil. Matthäus." Freiburg i. Br. 1879, Herder). Beide Arbeiten tragen natürlich den streng traditionalen Charakter, den man an den Werken römisch-katholischer Schriftforscher gewöhnt ist, lassen also das Matthäusevangelium als ältestes von allen, und zwar zunächst in hebräischer (aramäischer) Sprache, nicht sogleich griechisch abgefaßt sein, finden in Christi Antwort auf das Bekenntniß des Petrus (Kap. 16, 16 fg.) die Einsetzung des römischen Pontifikats enthalten ꝛc. Für das Johannesevangelium hat B. Weiß in Berlin, als Neubearbeiter der betr. Abtheilung des Meyer'schen exegetischen Handbuchs Wichtiges geleistet. Die „völlige Umarbeitung", die er derselben angedeihen läßt, entspricht seinem Standpunkte in der Johanneischen Frage, wie er bereits oben bei Besprechung seiner Biblischen Theologie kurz gekennzeichnet wurde („Kritisch-exegetisches Handbuch über das Evangelium des Johannes, von Dr. H. A. W. Meyer. 6. Aufl. umgearbeitet von Konf.-R. Dr. B. Weiß (Göttingen 1880, Vandenhoeck u. Ruprecht).

Ziemlich groß ist die Zahl der exegetischen Monographien aus dem Bereiche der Evangelienauslegung; wir heben nur einiges davon hervor. Diak. Gottfr. Jäger zu Grimma hat „Beiträge zur Evangelien-Auslegung" zu veröffentlichen begonnen, deren erstes Heft (Leipzig 1879, Dörffling u. Franke) sich über die Bedeutung des Namens „Menschensohn", die Frage nach Glaubwürdigkeit und Bedeutung der Versuchungsgeschichte, über das Haus des Petrus, die Stundenzählung bei Johannes, sowie über die Schlußverse des Anhangs zum vierten Evangelium: Joh. 21, 18—23 verbreitet. Blos die Versuchungsgeschichte hat der pommersche Pastor E. Hünefeld zum Gegenstande einer historisch-exegetischen Untersuchung von gemäßigt liberaler Haltung gemacht; mit der mythologischen oder, wie er vorsichtiger sagt: der „symbolischen" Fassung des Ereignisses sucht er die historische so gut als möglich zu verbinden („Die Versuchungsgeschichte, nach ihren geschichtlichen Grundlagen untersucht." Berlin 1880, Schleiermacher). Auf drei der wichtigsten Begebnisse der evangelischen Geschichte, nämlich die Versuchung in der Wüste, sowie vor ihr die Taufe, an letzter Stelle dann die Verklärung Christi, beziehen sich die geistvollen exegetisch-apologetischen Studien, welche Prof. Steinmeyer unter dem Titel „Beiträge zur Christologie. I. Die Epiphanien im Leben des Herrn" zusammengestellt und „den Brüdern im Amte" gewidmet hat (Berlin 1880, Wiegandt u. Grieben). Das Werk erinnert nach Anlage und Darstellungsweise an die „Apologetischen Beiträge" des Verf., denen es sich gewissermaßen als Fortsetzung anschließt. Den „Epiphanien" beabsichtigt Steinmeyer später eine ähnlich gehaltene Betrachtung auch der „Theophanien im Leben des Herrn" folgen zu lassen. Ueber

einen ansehnlichen Theil der synoptischen Lehrreden des Herrn handelt das in mehrfacher Hinsicht ausgezeichnete Werk von Siegfr. Göbel, Hofprediger zu Halberstadt: „Die Parabeln Jesu, methodisch ausgelegt (Gotha 1879—80, F. A. Perthes). In drei Abtheilungen werden die Gleichnißreden von Kapernaum Matth. 13; Mark. 4; die bei Lukas Kap. 10—12, endlich die der letzten Zeit: Matth. 18—25; Luk. 19, 11—27 ausgelegt. Dem wissenschaftlichen Momente der Exegese erscheint das praktisch-theologische überall hinzugesellt. Das Werk übertrifft, was nüchterne Sorgfalt und Gründlichkeit des Auslegungsverfahrens angeht, die früheren Specialbearbeitungen des Gegenstandes in erheblichem Maße. Selbstverständlich erscheint es einer neben ihm erschienenen katholischen Monographie, der ohnehin viel kürzeren und wesentlich nur praktisch erbaulich gehaltenen Parabelnauslegung, welche Dr. Chr. Stamm aus dem Nachlasse des Bischofs K. Martin von Paderborn herausgegeben hat („Die evangelischen Parabeln theologisch-praktisch erklärt." Paderborn 1880, Jungfermann), allseitig überlegen. Ueber die Bergpredigt nebst einigen kleineren synoptischen Redefragmenten hat Prof. A. Pierson in Amsterdam, bekannt als einer der Hauptvorkämpfer des Radikalismus oder „Modernismus" in den Niederlanden, eine extrem radikale „historisch-kritische Untersuchung" geliefert, in welcher er nicht blos gegen die orthodoxe Tradition, sondern heftiger fast noch gegen die theologischen „Halben", d. h. gegen solche Vertreter der kritisch liberalen Richtung wie Baur, Hilgenfeld, Holtzmann, Scholten ꝛc. zu Felde zieht und denselben, besonders in ihrer Stellung zur Bergpredigt, inkonsequentes und subjektiv willkürliches Verfahren nachzuweisen sucht („De bergrede en andere synoptische fragmenten. Een historisch-kritisch onderzoek." Amsterdam 1878). Einen wohlthuenden Kontrast zu diesem vom Geiste eines Strauß oder Hartmann durchwehten Elaborat bildet die zwar mehr nur praktisch erbaulich gehaltene, aber offenbar auf dem Grunde soliden wissenschaftlichen Studiums erwachsene Auslegung der Bergpredigt, welche Past. K. Trede zu Großenbroda in Gestalt geistesfrischer apologetischer Redevorträge gegeben hat („Die Bergpredigt des Herrn. Eine Weckstimme für die Gegenwart." Kiel 1879, Lipsius u. Tischer). Der Betrachtung einzelner Seiten der Person und der evangelischen Lehrthätigkeit des Herrn sind noch mehrere Vorträge tüchtiger evangelischer Schriftforscher aus den letztverflossenen Jahren gewidmet. So ein solcher von Prof. Godet in Neufchâtel über „Die göttliche Würde Christi" (gehalten bei der baseler Evangelischen Allianz-Versammlung), aus dem Französischen (Basel 1880, Detloff); ein anderer von Prof. Geß über „Die Souveränetät Jesu gegenüber von den Propheten" (Referat, erstattet bei der Wupperthaler Festwoche 1879 (Basel 1879, Bahnmaier); desgleichen der jüngst, bei Wiederkehr des gleichen Anlasses, von Prof. E. Haupt zu Kiel gehaltene Vortrag: „Die pädagogische Weisheit Jesu in der allmähligen Enthüllung seiner Person", erschienen im „Beweis des Glaubens", Jahrg. 1880, Oktober.

Die zuletzt angeführten Monographien leiten uns zur Literatur des Lebens Jesu oder der Gesammtdarstellungen der evangelischen Geschichte hinüber. Es ist wenig Erfreuliches, was über die diesen Gegenstand betreffenden Versuche der letzten beiden Jahre zu berichten steht. A. Hausrath's „Neutestamentliche Zeitgeschichte", ein bekanntlich mehr als bloße „Zeitgeschichte" bietendes Werk, ja nach protestanten-

vereinlichem Urtheil gegenwärtig die beste Gesammtdarstellung der Anfänge der Kirche, ist in ihrem ersten, die Zeit Jesu behandelnden Theile in dritter Auflage erschienen (München 1879, Bassermann). Person und Werk des Erlösers werden darin auf einem noch über Schenkel hinaus nach links zu fortgeschrittenen Standpunkte, würdig des Biographen Strauß behandelt. Weiter freilich noch geht Edw. Clodd, ein englischer Nacheiferer Renan's. In seinem, als Vorgeschichte auch einen Abriß der Geschichte Israels in sich schließenden „Jesus von Nazareth" („Jesus of Nazareth: embracing a sketch of jewisch history to the time of his birth". London 1880, Kegan Paul & Co.) ist von einer Auferstehung des Herrn überhaupt nicht die Rede; derselbe erscheint einfach als ein schwärmerisch frommer galiläischer Rabbi, hervorgegangen aus einem Volke, dessen Jehovareligion ursprünglich nichts als der gewöhnliche semitische Sonnendienst war. Dem gläubigen Theile des französischen Protestantismus hat Prof. Sabatier in Paris mit seinem zu Anfang des vorigen Jahres in der Lichtenberger'schen „Encyklopädie der religiösen Wissenschaften" erschienenen, höchst negativ gehaltenen Artikel „Jésus Christ" ein schweres Aergerniß bereitet. Das Johanneische Evangelium wird darin, weil es sich durch seine Schlußkapitel deutlich als nachapostolisch verrathe, aus der Reihe der benutzbaren Geschichtsurkunden ohne weiteres gestrichen; alles Wunderbare im Wirken des synoptischen Christus wird mythificirt oder der Klasse der légendes populaires zugewiesen, d. h. als Sage entweder ohne Kern, oder mit durch Natürlicherklärung aus seiner Hülle herauszuschälendem Kern dargestellt. Ein Kritiker in der „Église libre" meinte ohne weiteres: es sei Ehrensache für den Autor dieses Artikels, seine Entlassung aus der theologischen Professur zu begehren.

Auf schriftgläubigem Standpunkte geschrieben, aber vieles wissenschaftlich Bedenkliche und Unhaltbare in sich schließend, erscheint die vor drei Jahren in französischer Sprache veröffentlichte Chronologie der evangelischen Geschichte von dem schon 1871 verstorbenen schwedischen Gelehrten Prof. N. W. Ljungberg zu Gothenburg („Chronologie de la vie de Jésus." Deux études. Paris 1878). Es wird darin viel gelehrter Fleiß und Scharfsinn an Probleme gewendet, deren vollgültige Lösung hienieden wol für immer unmöglich bleiben wird, von denen aber der Verfasser überzeugt ist, daß er sie auf absolut unumstößliche Weise gelöst habe. So will er auf Grund astronomischer Thatsachen das Geburtsdatum des Heilandes als in die Nacht vom 30. September zum 1. Oktober des J. 7 vor unserer Aera fallend bestimmt haben; für ebenso „unerschütterlich" erklärt er seine auf den 30. März des J. 31 lautende Zeitbestimmung des Kreuzestodes Jesu. Einen neuen, besonders die Literatur des Lebens Jesu eingehend verzeichnenden Artikel „Jesus Christus" (anstatt des nach dieser Seite hin minder vollständigen früheren von J. Lichtenstein) habe ich für die 2. Auflage der „Herzog-Plitt'schen-Real-Encyklopädie" (Bd. 6) geliefert.

F. Epistelexegese und apostolische Geschichte.

Für die Auslegung der Apostelgeschichte ist hauptsächlich durch Lic. H. H. Wendt in Göttingen als Neubearbeiter der dritten Abtheilung des Meyer'schen „Kritisch-exegetischen Kommentars" (5. Aufl., Göttingen 1880, Vandenhoeck und

Ruprecht) Tüchtiges geleistet worden. Die fast durchweg konservative Stellung zu den wichtigsten Problemen des Buches, welche Meyer eingenommen, wird von diesem seinem Nachfolger allerdings hier und da, aber doch nur unwesentlich modificirt. Jedenfalls sticht diese Neubearbeitung von derjenigen, welche seinerzeit Overbeck dem de Wette'schen Apostelgeschichts-Kommentar angedeihen ließ, auf vortheilhafte Weise ab, tritt auch den Overbeck'schen Aufstellungen auf verschiedenen Punkten direkt entgegen. Zu erneuten Verhandlungen über die Tendenz und Glaubwürdigkeit des Apostelgeschichtschreibers insbesondere bei seiner Darstellung des jerusalemischen Apostelkonvents, sind die liberalen Theologenkreise durch die fast auffallend konservative Wendung, welche Keim's letzte Schrift: „Aus dem Urchristenthum" bei Beleuchtung des betr. Punktes hatte hervortreten lassen, veranlaßt worden. Hilgenfeld, bekanntlich sonst neuerdings bisweilen zu Protesten gegen Ausschreitungen seiner Richtungsgenossen nach links hin genöthigt, hat bezüglich dieser Frage sein unverändertes Festhalten am negativ-kritischen Standpunkte der Baur'schen Schule erklärt und Keim's Insinuation, als werde er damit seinem „Kryptokonservatismus" wieder untreu, zurückgewiesen („Zeitschr. für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1879, Heft 1). Auch Past. C. Wittichen hatte „die kirchenpolitische Tendenz der Apostelgeschichte" vom modern-tendenzkritischen Standpunkte aus darzulegen versucht („Jahrb. für protest. Theologie", Jahrg. 1877, Heft 4); der dem 2. christlichen Jahrhundert zuzuweisende Konciliator, der nach ihm die Apostelgeschichte verfaßte, sollte ein Judenchrist gewesen sein, eine Behauptung, worin ihm ein anderer Anhänger der Baur-Zeller'schen Ansichten, Pred. W. Bahnsen an der Philippus-Apostelkirche zu Berlin, zu Gunsten der verbreiteteren Annahme von einem überwiegend heidenchristlichen Charakter des „Pseudolukas" widersprach (ebend., Jahrg. 1879, Heft 1). Ein bedeutend positiveres Ergebniß als selbst jene Keim'sche Untersuchung, lieferte eine den Apostelkonvent und sein Verhältniß zu Gal. 2, 1 fg. betreffende Studie von W. Grimm in Jena; nach ihm ist die Abfassung der Apostelgeschichte sicher noch vor das J. 100, nicht erst gegen 120 oder 130, wie Keim wollte, zu setzen.

Zur Exegese der Paulusbriefe sowie zur Darstellung des Lebens und Lehrbegriffs Pauli haben die letzten Jahre einige entschieden verdienstliche Beiträge ans Licht treten lassen. Der zweibändige englische Anti-Renan des Kanonikus F. W. Farrar („The life and work of St. Paul." London 1879) ist jedenfalls ein bedeutendes Werk. Der enorme buchhändlerische Erfolg desselben: acht bis neun starke Auflagen in wenigen Monaten, läßt sich fast nur mit dem des Vorläufers, des binnen fünf Jahren zu 25 Auflagen gediehenen „Life of Jesus Christ", vergleichen, erscheint aber keineswegs als ein unverdienter. Namentlich in formaler Hinsicht, was glänzende Darstellungsweise und geistvoll frische Gestaltung des Stoffes betrifft, darf diese Farrar'sche apologetische Großthat gegenüber Renan und „Supernatural theology" sich hoher Vorzüge rühmen. Auch einige gute Einzelbeiträge zur Geschichte und zur biblisch-theologischen Würdigung des großen Heidenapostels sind hier zu nennen; so ein mitauer Gymnasialprogramm von Oberlehrer K. W. Feyerabend: „Die Bekehrung des Apostels Paulus und sein Evangelium" (Mitau 1879), apologetisch gegen O. Pfleiderer, Holsten u. a. gewendet; eine biblisch-theologische

Untersuchung der Lehrdifferenz zwischen „Jakobus und Paulus" von Prof. P. Schanz in der tübinger „Theol. Quartalschrift", (Jahrg. 1880, Heft 1 u. 2); auch eine Neubearbeitung der Monographie über „Die Ethik des Apostels Paulus" von dem jüngstverstorbnen braunschweiger Abt und Konf.-Vicepräs. Dr. L. Ernesti (3. Aufl., Göttingen 1880, Vandenhoeck u. Ruprecht). Dem letzteren Werke, dessen erste Auflage schon etwa im Jahre 1868 erschien, läßt sich zwar betreffs einiger Hauptpunkte der Paulinischen Anthropologie eine gewisse latitudinarische Haltung vorwerfen; doch schließt es, besonders in seiner gegenwärtigen Neugestaltung, auch manches Gediegene und Dankenswerthe in sich.

Von den Paulinischen Episteln ist zunächst der Römerbrief Gegenstand einer neuen exegetischen Bearbeitung von bedeutendem Werthe geworden. Prof. F. Godet in Neufchâtel hat seinen früheren ausgezeichneten Kommentaren zum Lukas- und zum Johannesevangelium eine in ähnlichem Geiste gehaltene Auslegung des Römerbriefs folgen lassen, wovon die erste Hälfte im J. 1879 erschienen ist („Commentaire sur l'épître aux Romains." Vol. 1 (Paris 1879). Eine denselben Brief betreffende monographische Arbeit, breitspurig und wenig erquicklichen Inhalts, lieferte der heidelberger Theolog C. Holsten („Der Gedankengang des Römerbriefs", Kap. I—XI, mit Bezug auf Volkmar's Erklärung des Briefs" in den „Jahrb. für protest. Theologie", Jahrg. 1879, Heft 1—3). Den locus classicus der Paulinischen Erbsündelehre, Röm. 5, 12—21, hat Prof. G. A. Fricke einer gründlichen exegetischen und biblisch-theologischen Erörterung unterzogen, die nachdem sie schon vor acht Jahren als lateinisches Dekanatsprogramm veröffentlicht worden, kürzlich in revidirter und theilweise bereicherter Gestalt neu erschienen ist („De mente dogmatica loci Paulini Rom. 5, 12 squ. Denuo et emendatius typis expressum." Leipzig 1880). Zur historisch-kritischen Einleitung in den Römerbrief lieferten mehr oder weniger direkte Beiträge Prof. E. Schürer in dem gelehrten Inschriftenwerk: „Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit nebst 45 jüdischen Inschriften" (Leipzig 1879, Hinrichs); Dr. Neubaur in dem elbinger Realschulprogramm: „Beiträge zu einer Geschichte der römischen Christengemeinde in den beiden ersten Jahrhunderten" (Elbing 1880); Lic. K. Schmidt in dem Vortrage: „Die Anfänge des Christenthums in der Stadt Rom" in Frommel-Pfaff's Vortragssammlung (Heidelberg 1879, Winter); auch K. Wieseler im zweiten Abschnitte der gleich nachher zu erwähnenden Sammelschrift.

Eine Erklärung der Korintherbriefe in zwei Bänden hat der marburger Theolog Prof. Dr. C. F. Heinrici zu veröffentlichen begonnen, wovon der erste Band „Das erste Sendschreiben des Apostel Paulus an die Korinther erklärt" zu Anfang v. J. erschien (Berlin 1880, Hertz). Die äußeren historischen Verhältnisse der korinthischen Christenheit zur Zeit der Abfassung des Briefs sind hier mit Gründlichkeit behandelt, gestützt auf gewisse, die Gleichartigkeit der inneren Einrichtungen des Gemeindelebens mit den Hetärien oder religiösen Genossenschaften der Griechen betreffende Studien, welche der Verf. früher (in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" Jahrg. 1876. 77) veröffentlicht hatte. Daneben kommt die theologische Seite der Auslegung allerdings einigermaßen zu kurz; auch läßt was der Verf. Einleitendes über die Anfänge des apostolischen Wirkens Pauli in Korinth

beibringt eine gewisse Hinneigung zur negativ kritischen Werthung der Apostelgeschichte, insbesondere des hier (Kap. 18, 1—17) über den ersten korinthischen Aufenthalt des Apostels Berichteten, hervortreten. Bei alledem ist dieser Heinrici'sche Kommentar den ertragreichsten exegetischen Arbeiten aus jüngster Vergangenheit zuzuzählen, und darf man sich gewiß auch von der als bald erscheinend angekündigten Auslegung des zweiten Briefes Bedeutendes versprechen. Den zweiten Korintherbrief und sein Verhältniß zum ersten betrifft übrigens eine Holtzmann'sche Studie in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" (Jahrg. 1879, Heft 4), in welcher der straßburger Theolog sich von seinen früher geäußerten Zweifeln an der Integrität dieses zweiten Sendschreibens lossagt und dasselbe, unter Preisgebung der Vierkapitelbrief-Hypothese Hausrath's, für Ein einheitliches Ganze erklärt. Die korinthischen Parteien hat Prof. K. Wieseler in Greifswald zum Gegenstande einer wissenschaftlichen Untersuchung gemacht, womit er seine, außerdem noch Einleitendes zum Römerbriefe sowie zur Apokalypse bietende Schrift: „Zur Geschichte der neutestamentlichen Schrift und des Urchristenthums" (Leipzig 1880, Hinrichs) eröffnet. Er tritt darin hauptsächlich den Annahmen der Baur'schen Schule in Betreff des Wesens jener Parteien gegenüber. Die petrinische Partei erweist er als eine Gruppe harmloserer Judenchristen von ähnlicher schwachgläubig engherziger Haltung wie die „Schwachen im Glauben" Röm. 14; dagegen sucht er die Christusleute als „hochmüthige judaistische Illuminaten" darzuthun, die ihre prophetische Weisheit auf direkte wunderbare Erleuchtung von Christo her zurückführten.

Auch zum Galaterbriefe hat der ebengenannte greifswalder Theolog einen neuen isagogisch-historischen Beitrag oder Exkurs geliefert, bestehend in einer nochmaligen Vertheidigung seiner früher (1877) aufgestellten Ansicht, wonach die Galater Kleinasiens nicht keltischer, sondern germanischer Nationalität gewesen seien, welcher Ansicht der Historiker Hertzfeld in Halle sowie der jenaer Theolog W. Grimm widersprochen hatten („Zur Geschichte der kleinasiatischen Galater und des deutschen Volks in der Urzeit." Greifswald 1879, Bamberg). Ueber die Stelle Gal. 2, 11 bis 21 und deren Beziehungen zur Darstellung des pauliniſchen Wirkens in der Apostelgeschichte handelt, und zwar in konciliatorischem Sinne, ein Aufsatz von Past. Wetzel (in den „Theologischen Studien und Kritiken", Jahrg. 1880, Heft 3). Dem Philipperbriefe ist jüngst eine warme Vertheidigung seiner pauliniſchen Authentie von einer Seite her zu theil geworden, von der man sich dessen kaum hätte versehen sollen. Derselbe liberale baseler Theolog, der jüngst durch die Wärme seiner Sympathiekundgebungen für den Unitarismus einige Erregung im Kreise seiner Gesinnungsverwandten hervorrief, Prof. Lic. P. W. Schmidt, früher Redakteur der „Protest. Kirchenzeitung" in Berlin, hat kurz zuvor eine Lanze für den Brief an die Philipper als echte pauliniſche Schrift zu brechen sich veranlaßt gesehen, und zwar mittels Bekämpfung einer „auf philologische Kleinmeisterei gestützten pseudohistorischen Hyperkritik", wie sie Holsten (in den „Jahrb. für protest. Theologie", Jahrg. 1875—76) an dem Briefe geübt hatte. Seine diesem Probleme gewidmete Schrift: „Neutestamentliche Hyperkritik, an dem jüngsten Angriffe gegen die Aechtheit des Philipperbriefs auf ihre Methode hin untersucht. Nebst einer Erklärung des Briefs" (Berlin 1880, Reimer) befriedigt zwar nicht alle an einen theologischen

Kommentar zu der herrlichen Epistel zu stellende Anforderungen, ist aber doch ein interessantes Zeichen der Zeit und protestirt jedenfalls ebenso gründlich als geschickt gegen „jenen bodenlosen Terrorismus, welchen die neueste neutestamentliche Kritik, die Geisel der vier anerkannten Briefe Pauli in der Hand, gegen alle sonstigen paulinischen Geistesdenkmale auszuüben sich für berechtigt hält." Eine minder glimpfliche Behandlung ist einigen der übrigen kleineren Paulusbriefe von fortschrittlichtheologischer Seite her zu theil geworden. Zum Verständniß des zweiten Thessalonicherbriefs, und zwar speciell der Antichrist-Stelle desselben: Kap. 2, 3—12, hat Pred. Bahnsen Andeutungen zu bieten versucht (in den „Jahrb. für protest. Theologie", Jahrg. 1880, Heft 4), die sich auf der Basis der Unechterklärung dieser ihren Grundeigenthümlichkeiten nach so ganz und gar paulinischen Epistel erheben; im κατέχων 2 Thess. 2, 6. 7, der das Obsiegen des Antichrists noch zurückhaltenden wohlthätigen Mittelsmacht, wittert Bahnsen den kirchlichen Episkopat des anhebenden 2. Jahrhunderts! Wider die Briefe an Timotheus und Titus hat Holtzmann in seiner jüngsten größeren Arbeit sich gewendet („Die Pastoralbriefe, kritisch und exegetisch behandelt." Leipzig 1880, Engelmann). Die vielen Berührungen der drei Schreiben mit Inhalt, Ausdrucksweise und Tendenz der Ignatianen sollen ihnen eine diesen letzteren benachbarte Entstehungszeit anweisen; selbst im zweiten Timotheusbriefe sei kein echt Paulinischer Kern enthalten; nirgends finde im Leben des Apostels sich eine Stelle zur historischen Unterbringung dieser Briefe ꝛc. Von befreundeter Seite her ist dem straßburger Kritiker bereits nachgerühmt worden, es habe derselbe „den Herren Apologeten ihr Geschäft herzlich sauer gemacht." Doch kommen solche Triumphrufe ohne Zweifel zu früh. Nur diejenigen Schriftforscher, denen die Aufgabe des Kritikers in gewissen philologischen Operationen und in psychologischen oder historischen Erwägungen von einseitig innerer Art sich erschöpft, werden durch die Holtzmann'schen Ergebnisse sich imponiren lassen. Soweit die urkirchliche Ueberlieferung ihrer hohen Bedeutung nach noch einigermaßen die ihr gebührende Würdigung erfährt, wird man sich wohl hüten, dem Raisonnement des modernen Kritikers, so blendende Partien dasselbe immerhin in sich schließen mag, den Werth eines abschließenden Urtheilsspruches zuzugestehen. Jedenfalls geht das Interesse des in Wahrheit theologisch arbeitenden Bibelforschers bei derartigen einseitig auflösenden und zersetzenden Operationen wie die Holtzmann'schen völlig leer aus; die edelsten und tiefliegendsten Schätze der betr. Bestandtheile des Gotteswortes bleiben ungehoben. Wer diesen letzteren nachstrebt, dem sei statt der Holtzmann'schen Arbeit die gleichzeitig mit ihr aus dem Nachlasse J. T. Beck's veröffentlichte „Erklärung der zwei Briefe Pauli an Timotheus," herausgegeben von J. Lindenmeyer (Gütersloh 1879, Bertelsmann) bestens empfohlen.

Für die Exegese des Hebräerbriefs ist mehreres geschehen, dabei freilich wenig Bedeutendes. Die werthvollste Leistung, empfehlenswerth besonders für den Gebrauch Studirender, ist eine von Prof. M. Kähler in Halle als Leitfaden für Vorlesungen herausgegebene kurze aber präcise Reproduktion des Sendschreibens nach seinem Gedankenfortschritt („Der Hebräerbrief in genauer Wiedergabe seines Gedankenganges dargestellt und durch sich selbst ausgelegt" (Halle 1880, Fricke). Von nur sehr mäßigem wissenschaftlichen Werthe ist trotz seines ansehnlichen Um-

fangs der Kommentar des römisch-katholischen Theologen Dr. Leonh. Zill, Priesters zu Schongau in Bayern („Der Brief an die Hebräer. Uebersetzt und erklärt." Mainz 1879, Kirchheim). In seiner Darlegung der inneren Oekonomie und des theologischen Gehalts der Epistel zeigt derselbe wenig Selbständigkeit. Die öftere Herbeiziehung der Peschito und anderer alter Versionen bei Erläuterung der alttestamentlichen Citate und des Sprachgebrauchs zeugt zwar von gelehrtem Fleiße des Verf., fördert aber das Verständniß der betr. Stellen doch nur in geringem Grade. Für die alte Annahme, daß Paulus der eigentliche Urheber des Briefs, Lukas aber sein Koncipient gewesen sei, werden keinerlei entscheidende Gründe beigebracht. Auch aus einer anderen sehr fleißigen und gelehrten Arbeit, der von dem bekannten Judenmissionar Dr. Biesenthal gelieferten Uebersetzung des Briefs aus dem Griechischen ins Neuhebräische der Mischna („Das Trostschreiben des Apostes Paulus an die Hebräer." Leipzig 1878, Fernau) — unternommen zum Zweck des Nachweises einer ursprünglich hebräischen Abfassung des Schreibens durch Paulus, auf welche dann eine freie, theilweise ungenaue Uebertragung ins Griechische durch Lukas gefolgt sei — entspringt weder für das historische noch für das theologische Verständniß der Epistel sonderlich reicher Gewinn. Ueber die Frage, ob der Schreiber des Briefs ein Judenchrist oder Heidenchrist gewesen sei, stellt eine Dissertation von Lic. P. W. Schmiedel mittels genauerer Vergleichung des Lehrbegriffs des Briefs mit dem Paulinischen eine Untersuchung an („Quae intercedat ratio inter doctrinam epistolae ad Hebraeos missae et Pauli apostoli doctrinam." Jena 1878, Deistung). Das Ergebniß derselben: der Brief rühre von einem „paulinisirenden Judenchristen" her, ist wol mit Recht von anderer Seite her, z. B. durch Hilgenfeld („Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1878, Heft 4) zu Gunsten der verbreiteteren Annahme, wonach der Verfasser ein Paulusjünger und entschiedener Heidenchrist war, zurückgewiesen worden.

Von den katholischen Briefen haben die drei Johanneischen in einer neuen, der vierten Auflage des auf sie bezüglichen Meyer'schen Kommentars eine wiederholte Bearbeitung durch Huther erfahren (Göttingen 1880, Vandenhoeck u. Ruprecht). Seinen sehr umfänglichen Kommentar über „Die beiden Pontifikalschreiben des Apostelfürsten Petrus!" (2 Bde., Mainz 1873 — 78, Kirchheim), wovon die erste Hälfte schon 1873 erschienen war, führte der römisch-katholische Seminarprofessor Dr. L. J. Hundhausen zu Mainz im vorigen Jahre zu Ende. Der exegetische Standpunkt dieses Werkes ist, wie schon der Titel errathen läßt, ein durch die römisch-scholastische Tradition in starkem Maße beeinflußter. Für das Zurückgebliebene seiner apologetischen Methode spricht u. a. das bei der Stelle 1 Petr. 3, 20 aufgewendete Bemühen, die noachische Flut als eine in buchstäblichem Sinne universelle, die vollständige Zerstörung nicht allein des Menschengeschlechts, sondern auch des „Lufthimmels" bewirkende zu erweisen. Uebrigens ist für die römisch-orthodoxe Tradition vom Pontifikat des Petrus in Rom, und zwar für dessen 25jährige Dauer von 42—67 n. Chr., gleichzeitig noch ein anderer römisch-katholischer Schutzredner, der luzerner Professor der Exegese J. Schmid, aufgetreten („Petrus in Rom." Luzern 1879, Räber). Einen das exegetisch-wissenschaftliche Moment mit dem praktisch-erbaulichen verbindenden „Commentar zu den drei Briefen St. Johannis"

verdanken wir dem evangelischen Pastor em. C. Aug. Wolf (Leipzig 1881, Köß-ling). Auf den Jakobusbrief bezieht sich eine schon früher von uns genannte biblisch-theologische Studie von Schanz, sowie aus dem Bereiche der Einleitungs-fragen eine erneute Untersuchung des Problems von den Brüdern des Herrn von Holtzmann („Jakobus der Gerechte und seine Namensbrüder" in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie", Jahrg. 1880, Heft 2), dahin lautend, daß der „Ge-rechte" von Jakobus Alphäi Sohn bestimmt zu unterscheiden sei.

Noch ist zum Schlusse eine neue, in ihrer Art tüchtige und beachtenswerthe Auslegung der Apokalypse zu erwähnen. Der bayerische Geistliche Ittameier, Pfr. zu Ehringen-Wallerstein, hat in seinen „Beiträgen zum Verständniß der Offen-barung Johannis" (Nördlingen 1880, Beck) die s. g. endgeschichtliche Deutung des Buchs aufs neue zu begründen versucht, und zwar so, daß er im Gegensatz zur cyklischen Auffassung der einzelnen Abschnitte als paralleler Schilderungen eines und desselben Entwickelungsganges ein kontinuirliches Fortschreiten der geschilderten Er-eignisse bis zum letzten Ende statuirt. Dagegen läßt die kurz vorher erschienene Schrift: „Die Offenbarung St. Johannes für das Verständniß der Gemeinde" aus-gelegt von Missionsinsp. E. Kratzenstein in Berlin (Halle 1878, Fricke), die prophetische Darstellung des Apokalyptikers nicht blos Zukunftsgemälde der letzten Zeiten sein, sondern auch schon die Grundzüge der bisherigen welt- und kirchen-geschichtlichen Entwickelung enthalten. Seine Deutung vermittelt also, unter Zuhilfe-nahme einer cyklischen Auffassung der einzelnen prophetischen Gemälde, zwischen der älteren kirchlichen und der neueren futuristischen oder streng eschatologischen Aus-legungsmethode. Die wichtigsten Einleitungsfragen zur Apokalypse, namentlich das Problem ihrer Verfasserschaft, hat Wieseler in seinen schon genannten Unter-suchungen „Zur Geschichte der neutestamentlichen Schrift und des Urchristenthums" von neuem erörtert, und zwar mit zu Gunsten der Autorschaft des Presbyters, nicht des Apostels Johannes lautendem, also im Sinne der Lücke'schen Galba-Hypothese gehaltenen Ergebnisse.

G. Praktische Bibelauslegung A. und N. Testaments.

Auch auf dem Felde der praktisch-erbaulichen Schriftauslegung, in das wir schon im Bisherigen auf einzelnen Punkten uns Eingriffe gestatten mußten, findet fortwährend ein rüstiges Schaffen statt. Selbstverständlich hält sich bei weitem die größte Mehrzahl der einschlägigen Publikationen auf dem neutestamentlichen Gebiete. Fast alle auf vollständige praktische Behandlung der ganzen H. Schrift ausgehenden Bibelwerke, welche die jüngste Vergangenheit entstehen sah, machen, schon geschäft-licher Rücksichten wegen, mit Erklärung nicht des Alten, sondern des N. T. den Anfang. Als über beide Testamente zumal sich erstreckende Auslegungsschrift trat Ende 1878 das Calwer „Handbuch der Bibelerklärung" einen neuen Gang durch die Welt an, in Gestalt zweier auch mit Karten zur biblischen Geographie versehener Bände, von denen der erste das Alte, der zweite, etwas minder umfangreiche das N. T. behandelt (5. umgearb. Aufl., Calw u. Stuttgart 1878, Vereinsbuchhandlung). Ueber diese s. g. „Calwerbibel" entstand, da die durch einen Verein von zwölf süd-

deutschen Theologen vorgenommene Neubearbeitung hier und da, z. B. in der Frage wegen Echtheit und Einheit des Buches Jesaia, sowie in der Danielfrage, die Resultate der neueren Bibelkritik mit in Rücksicht gezogen hatte, in mehreren positiven Kreisen Württembergs und der Schweiz einige Aufregung. Dieselbe scheint sich indessen, da eine Anzahl angesehener Theologen zu Gunsten der stattgehabten Neuerungen als berechtigter und unverfänglicher das Wort ergriff, nachgerade wieder gelegt zu haben. Eine gute erbauliche Erklärung des Psalters, des bromberger Konf.-R. E. Taube „Praktische Auslegung der Psalmen zur Anregung und Förderung der Schrifterkenntniß" (Bromberg 1880, Mittler) erfuhr zu Anfang v. J. eine neue Ausgabe, welche zwar die späteren Abschnitte von Ps. 51 an unverändert beläßt, für die früherhin nur kurz gehaltenen Erläuterungen zu den fünfzig ersten Psalmen dagegen manche Erweiterungen und Verbesserungen eintreten läßt.

Unter den auf Vollständigkeit angelegten, aber vorerst nur in ihrem neutestamentlichen Theile zu Ende geführten praktischen Bibelwerken behauptet, was Originalität und geistvolle Frische der dargelegten Anschauungen bei kirchlich entschiedener Haltung betrifft, das „Bibelwerk für die Gemeinde" von R. F. Grau in Königsberg die erste Stelle. Sein unlängst erschienener zweiter Band schließt mit der Apokalypse ab (Bielefeld 1880, Velhagen u. Klasing). In die Bearbeitung des damit beendigten neutestamentlichen Theils hatten außer dem Herausgeber selbst, der die Evangelien des Matthäus und Johannes, die Korintherbriefe und die Apokalypse erklärt hat, Prof. Kübel in Tübingen, Past. Behrmann in Kiel (jetzt in Hamburg), Past. Röntsch in Miltitz und Pfr. Füller in Merkendorf sich getheilt. Ueber den Zeitpunkt für die Inangriffnahme des alttestamentlichen Theils hat seitens des Herausgebers und Verlegers noch keine Ankündigung stattgefunden. Nicht weniger als drei auf Vollständigkeit abzielende Bibelwerke nebeneinander läßt der Bertelsmann'sche Verlag in Gütersloh gegenwärtig ausgehen. Zwei davon sind zusammenfassende Reproduktionen älterer praktischerbaulicher Kommentare; nämlich 1. „Die Württemberger Summarien, d. i. kurzgefaßte Auslegung der heil. Schrift A. und N. T.", neu herausgegeben von einigen ev.-lutherischen Geistlichen Bayerns, dabei dem leider inzwischen verstorbenen Pfr. Dr. Weber in Polsingen, und 2. „Die heil. Schrift A. und N. Testaments nach Dr. M. Luther's Uebersetzung. Mit der Auslegung der vorzüglichsten Schriftforscher der älteren evangelischen Kirche", herausgegeben durch die westfälischen Pastoren Braun und Meyer in Gütersloh, Möller in Alswede und Schmalenbach in Mennighüffen. Von dem ersteren Unternehmen erschienen bisjetzt die historischen Bücher des N. T., von dem zweiten, das trotz seines beträchtlichen Umfangs durch große Billigkeit ausgezeichnet ist, liegt bereits der Schlußband des N. T. vor. Bereits zu Ende gediehen ist auch die neutestamentliche Abtheilung eines dritten, ebendaselbst erscheinenden praktischen Kommentars, welcher aus dem Nachlasse des berühmten marburger Theologen A. F. C. Vilmar oder vielmehr auf Grund von dessen, längere Jahre hindurch gehaltenen praktisch-exegetischen Vorlesungen von dem luth. Pfr. Chr. Müller zu Fürstenau in Hessen unter dem Titel: „Collegium biblicum. Praktische Erklärung der heil. Schrift A. und N. Testaments" (2 Thle., 1879—80) herausgegeben wird. Dieses Vilmar-Müller'sche Werk gehört zu dem Bedeutendsten, was die auf praktische Behandlung der heil. Schrift gerichtete Thätigkeit deutscher

Theologen in neuerer Zeit hervorgebracht hat. Man verzeiht und vergißt leicht die eigenthümliche, römischen Mustern nachgebildete Art seiner Einführung, durch ein förmliches „Adprobatur" des (renitenten) luth. Sup. Bingmann als geistlichen Vorgesetzten Müller's, wenn man dem genialen Scharfblick und Tiefblick Vilmar's beim Durchdringen zu den tiefsten Gründen des Gotteswort's, verbunden mit seiner markigen, herzergreifenden Redegewalt, auf nicht wenigen Punkten in reicher Entfaltung begegnet. Besonders in der alttestamentlichen Abtheilung dürfte das eigenthümliche Charisma des prophetisch genialen Schriftforschers noch mit mancher schönen Frucht zu Tage treten.

Noch sei bemerkt, daß das praktische Bibelwerk des modernen deutschen Rationalismus, die „Protestanten-Bibel Neuen Testaments", herausgegeben von P. W. Schmidt und Frz. v. Holtzendorff, jüngst in „dritter, völlig neudurchgesehener Auflage", einen starken Band bildend, erschienen ist (Leipzig 1879, Barth), sowie ferner, was ausländische Unternehmungen auf diesem Gebiete betrifft, daß Prof. Phil. Schaff in New-York alsbald nach Vollendung seiner großen angloamerikanischen Bearbeitung des Lange'schen „Theol.-homiletischen Bibelwerks" (in 24 Bänden) einen kürzeren „Populären Kommentar zum N. T. mit Illustrationen und Karten" in vier Bänden herauszugeben begonnen hat, unterstützt von mehreren angesehenen Theologen Englands und Nordamerikas wie die Professoren Riddle und Milligan, Dean Howson, Kanonikus Spence ꝛc. („A popular commentary on the New Testament", 4 vols., New-York 1879 fg., Scribner's Sons). Ein Seitenstück zu diesem reich illustrirten Werke bildet das gleichfalls mit artistischen Beigaben aller Art aufs Freigebigste ausgestattete archäologisch-historische Bibellexikon, das unter Schaff's Direktion jüngst in Philadelphia zu erscheinen begonnen hat („A dictionary of the Bible." Philadelphia 1880 fg.) In England hat seit Anfang v. J. ein neuer, hauptsächlich das Bedürfniß gebildeter Laien ins Auge fassender Kommentar zum N. T., herausgegeben von Dr. Ellicott, Bischof von Gloucester und Bristol, den früheren Werken ähnlicher Art sich zur Seite zu stellen begonnen („The New Testament commentary for english readers." London, Cassell, Petter, Galpin u. Co., in 54 monatlich erscheinenden Heften).

Auch an praktisch-erbaulichen Auslegungen einzelner neutestamentlicher Bücher oder Abschnitte ist kein Mangel. Wir heben nur aus der einschlägigen deutschen Literatur einiges Bemerkenswerthe hervor. Dekan E. Zittel in Karlsruhe hat seine populäre Evangelienerklärung, gehalten ungefähr im Geiste der „Protestantenbibel", jüngst mit dem Johannesevangelium abgeschlossen („Die vier Evangelien, übersetzt und erklärt." 2 Thle. Karlsruhe 1880, Braun). Eine besonders die chronologischen Verhältnisse, und zwar in engem Anschlusse an Wieseler's „Chronologische Synopse", berücksichtigende Erläuterung der Evangelien für den Bedarf lutherischer Prediger und Lehrer hat der nordamerikanische Pastor E. Sitzmann zu veröffentlichen angefangen („Die vier Evangelien, in chronologisch-synoptischer Zusammenstellung, mit chronologischen und historischen Erläuterungen" (Reading Pa. 1878, Pilgerbuchhandlung). Bibelstunden über die „Reden unseres Herrn Jesu Christi nach dem Evangelium St. Johannis" hat Hauptpastor G. Behrmann in Hamburg, als vierten Band seiner „Bibelstunden. Beiträge zum Verständniß des göttlichen Wortes",

herausgegeben (Hamburg 1880, Oemler). „Die Gleichnisse des Herrn. Fingerzeige zu deren Deutung" hat Past. E. Steffann dargeboten (Nördlingen 1880, Beck), desgleichen Prof. H. Maurer in Herborn eine Auslegung des „Briefes Pauli an die Philipper für die Gemeinde" (Herborn 1880, Nassauischer Colportage-Verein). Aus dem Nachlasse von weil. Prof. J. T. Beck hat einer seiner Schüler, Lic. Dr. A. Riggenbach, „Pastorallehren nach Matthäus und der Apostelgeschichte" herausgegeben (Gütersloh 1880, Bertelsmann). Einen ausführlichen praktischen Kommentar zur Rede des Protomartyrs Stephanus Apg. 7, verfaßt von dem schweizerischen Pfr. Fr. Oehninger, hat jüngst der irvingianische Theolog Thiersch durch sein empfehlendes Vorwort in Deutschland eingeführt („Die Rede des Stephanus nach ihrer Bedeutung für die Gegenwart betrachtet", von F. Oehninger, Pfr. zu Schwarzenbach bei Zürich. Augsburg 1880, Preyß). Die in vierzig Betrachtungen gegliederte Arbeit sucht hauptsächlich den typologischen Gehalt des von Stephanus gegebenen Ueberblicks über die ältere Geschichte des alttestamentlichen Gottesvolks darzulegen, davon ausgehend, daß darin überhaupt „ein Rahmen dargeboten sei, worin sowol die Geheimnisse des Himmelreichs als die des menschlichen Herzens und alle wichtigen religiösen Fragen der Gegenwart betrachtet werden können". Daß eine derartige Betrachtungsweise, kraft deren in jener Rede „die ganze reichsgeschichtliche Entwickelung seit den Tagen des Anfangs" und bis zum letzten Ende typisch-prophetisch abgeschattet sein soll, neben manchem wahrhaft Erbaulichen und Beherzigenswerthen auch vieles Bedenkliche und exegetisch Gewagte in sich schließen wird, liegt auf der Hand. Allen nicht irvingianischen Kreisen unserer Theologie legt sich daher selbstverständlich die Pflicht einer vorsichtigen Benutzung dieses Werkes nahe. Ueber mehreres seit Mitte Oktober v. J., dem Zeitpunkte der Niederschrift vorstehender Bemerkungen, Erschienene behalten wir uns in einer späteren Rundschau zu berichten vor.

Der reiche Mann.

Von Archidiakonus Lic. **G. Merbach** in Leipzig.

Warum ist doch der reiche Mann, von welchem Luk. 16, 19 fg. erzählt wird, in die Hölle gekommen? Diese Frage hat wol schon manchem nachdenkenden Bibelleser ernstes Kopfzerbrechen gemacht. Nach den Worten, die Christus V. 25 dem Abraham in den Mund legt, und die doch wol als die Stimme der Wahrheit selbst gelten sollen: „Gedenke, Sohn, daß du dein Gutes empfangen hast in deinem Leben ꝛc." scheint es in der That, als sei sein glückliches Los auf Erden die Ursache gewesen, weshalb er in der jenseitigen Welt Pein leiden mußte, während andererseits Lazarus durch sein bloses Leiden und Entbehrung die nachfolgende Erquickung verdient zu haben scheint. Und Kritiker wie Strauß und E. v. Hartmann, welche den Herrn mit Gewalt zu einem Freunde der Proletarier und Ver-

treter kommunistischer Grundsätze machen wollen, haben denn auch diesen Zug mit Begierde aufgegriffen und zu einer Stütze ihrer Behauptungen verwendet. Es läßt sich ja allerdings nicht leugnen, daß in den Reden des Herrn, namentlich in denen, welche das Evangelium des Lukas enthält, eine gewisse Abneigung gegen den Reichthum sich geltend macht; man vergleiche die Wehrufe Kap. 6, 24—25, sowie die Geschichte von dem thörichten Reichen Kap. 12, 16 fg., weshalb andere Kritiker, z. B. de Wette, mindestens die Form der Darstellung auf Rechnung des Evangelisten setzen. Daß indessen Christus nicht schon den irdischen Besitz als solchen für ein Unrecht angesehen haben kann, ergibt sich, von anderen Gründen, die wir hier nicht einzeln verfolgen können, abgesehen, schon daraus, daß er auch wohlhabende Leute unter seinen Freunden und Anhängern zählte und Unterstützungen aus ihrem Vermögen unbedenklich annahm. Man denke an die Luk. 8, 2. 3 genannten Frauen, die Geschwister von Bethanien u. a.

Ist also diese Ansicht für den unbefangenen Beurtheiler von vornherein zurückzuweisen, so drängt sich um so ernster die Frage auf: worin besteht denn nun die Schuld des reichen Mannes? Man hat dieselbe in der Art gesucht, wie er seinen Reichthum erworben habe, der danach in Wahrheit ein μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας Luk. 16, 9 gewesen wäre. So thut namentlich auch Luther, der bei Gelegenheit dieses Evangeliums sehr nachdrücklich gegen das „Scharren und Schaben" eifert, das also auch zu seiner Zeit schon keine unbekannte Sache gewesen sein kann, und von welchem nach seinem Zeugniß insbesondere auch die Kirchen und Prediger zu leiden hatten. Indessen auch einem solchen Gewährsmann gegenüber scheuen wir uns nicht zu sagen, daß diese Deutung ein Mißgriff ist. Nicht allein, daß in der Erzählung selbst nicht der geringste Anlaß dazu vorliegt, sondern es weisen vielmehr alle Umstände auf das Gegentheil. Der reiche Mann hatte noch fünf Brüder, die insgesammt in denselben Verhältnissen wie er selbst sich befanden; schon das läßt darauf schließen, daß sein Besitz ein ererbter gewesen ist. Und sodann, wer durch „Scharren und Schaben," durch Erpressung und Bevortheilung seiner Mitmenschen reich geworden ist, der pflegt gemeiniglich auch ein Knicker und Geizhals zu sein, und erst Söhne oder Enkel sorgen dafür, daß das zusammengehäufte Gut wieder unter die Leute kommt.

Mehr Grund scheint der Vorwurf zu haben, daß der reiche Mann seinen Reichthum übel angewendet habe, nämlich blos zur Pflege seines Leibes, zur Befriedigung seiner Eitelkeit und Sinnenlust. Doch auch davon, daß er ein Schlemmer und Prasser, ein Trunkenbold und Wollüstling gewesen sei, oder daß er in unsinniger Weise dem Luxus und der Prunkliebe gefröhnt habe, steht genau besehen nichts in der Erzählung. Es heißt nur: „Er kleidete sich in Purpur und Byssus", das ist, wie sein Stand es mit sich brachte und seine Mittel es erlaubten, und lebte καθ' ἡμέραν εὐφραινόμενος λαμπρῶς, das ist, er verbrachte sein Leben in behaglicher Muße und suchte sich dasselbe so angenehm als möglich zu machen. Es ist nicht einmal nothwendig, daß er ein völliger Nichtsthuer und Müßiggänger gewesen sei; er kann wissenschaftliche Studien getrieben, die Kunst gepflegt, er kann eine geistreiche Tischgesellschaft, Dichter und Philosophen um sich versammelt, er kann sogar öffentliche Ehrenämter bekleidet haben: und das alles galt ja im Alterthum, zwar nicht gerade bei den Juden, aber doch bei Griechen und Römern für eine durchaus an-

ständige, ja für die eines vornehmen und gebildeten Mannes einzig würdige Lebensweise. Genug, ein Mann wie dieser würde, wenn er heute unter uns stürbe und vielleicht in seinem Testament noch einige Legate für milde Stiftungen und gemeinnützige Angelegenheiten ausgesetzt hätte, der allgemeinen Meinung nach keineswegs in die Hölle verwiesen werden, sondern könnte ehrenvoller Nachrufe und eines dankbaren Andenkens gewiß sein.

Aber er hat sich doch gegen den armen Lazarus höchst unbarmherzig bewiesen? Auch das können wir nicht ohne weiteres zugeben. Er gestattete ihm Tag für Tag an seiner Thüre zu liegen; er ließ ihm die Ueberreste von seiner Tafel zukommen, die gewiß nicht allzu kärglich ausgefallen sein werden; er hat ihm wol manchmal auch ein altes Kleid oder ein Stück Geld geschenkt; was sollte er mehr thun? wie mancher an seiner Stelle würde nicht einmal dies gethan haben? Der zerlumpte, mit Schwären bedeckte Bettler an der Schwelle seines Palastes war gewiß kein sehr angenehmer Anblick weder für den Besitzer selbst noch für die ein- und ausgehenden Gäste, und wir dürften uns nicht allzu sehr verwundern, wenn er sich seine Gegenwart verbeten oder den Zudringlichen mit Gewalt von seiner Thüre vertrieben hätte. Die Hunde, welche seine Schwären leckten, und die man nicht selten als ein Gegenstück des Reichen hingestellt glaubte, beweisen dafür nichts; denn daß das Beleckt-werden von einer Hundezunge eine Wohlthat und Linderung der Schmerzen sei, dürfte auch unter uns niemand behaupten. Im Morgenlande vollends, welchem der Hund durchweg als unreines Thier galt und noch gilt, wäre diese Vorstellung etwas ganz Unerhörtes gewesen: eher könnte man annehmen, daß dieser Zug das Elend des Armen noch steigern sollte, wenn er nicht etwa ohne bestimmte Absicht der bloßen Ausmalung wegen hinzugefügt ist.

Eine gewisse Gutherzigkeit, um nicht zu sagen Edelmüthigkeit, wird man auch noch in einer anderen Hinsicht dem reichen Manne nicht absprechen können. Als er in der Hölle und in der Qual ist, äußert er durchaus kein Zeichen weder von Groll und Feindschaft wider Gott, der ihn an diesen Ort verwiesen hat, noch von Neid oder Mißgunst gegen Lazarus, dem ein so viel besseres Los zutheil geworden ist, wie dies doch von einem wirklich boshaften und verstockten Sünder zu erwarten gewesen wäre. Er ergibt sich vielmehr mit fast rührender Gelassenheit in sein Schicksal und spricht nur die bescheidene Bitte um eine geringe Erquickung bei seiner Pein aus. Und wenn man auch diese Bitte ihm hat zur Schuld anrechnen wollen, weil er auch jetzt noch nur nach sinnlichem Genusse trachte, anstatt seine Sünde zu bekennen und um Vergebung zu flehen, so übersieht man, daß er eben sein Los für ein verdientes ansieht und darum eine Bitte um Abänderung desselben gar nicht auszusprechen wagt. Einen Beweis des Edelmuthes aber finden wir in der Sorge um seine überlebenden Brüder, in der Bitte, ihnen eine Warnung zukommen zu lassen, solange es noch Zeit ist, auch nachdem die Bitte für sich selbst ihm abgeschlagen worden. Ein wirklich böser, ganz in Eigennutz und Selbstsucht versunkener Mensch würde einer solchen Sorge und Bitte gar nicht fähig sein; er würde vielmehr wünschen, möglichst viele Genossen seines Elendes zu haben und schadenfroh die Stunde herbeiwünschen, wo sie kommen werden, am Orte der Verdammniß ihm Gesellschaft zu leisten.

Und trotz alledem sehen wir den Mann in der Hölle, unaussprechlichen Qualen ohne Hoffnung preisgegeben; womit hat er so harte Strafe verdient? Einen eigenthümlichen Weg, die Schwierigkeit zu beseitigen, schlägt Schleiermacher ein in einer Predigt über „die göttliche Gerechtigkeit" (der siebenten der ersten Sammlung). Nachdem er im Eingang festgestellt hat, daß die Gerechtigkeit Gottes nur darin bestehe, daß Gott „alle Menschen nach einerlei Grundsätzen behandelt und jeder sich zu ihm des Gleichen zu versehen hat; daß, wo es auf die Vertheilung von Vortheilen und Lasten oder auf irgend etwas ankommt, was von ihm allein und nicht von ihnen abhängt, alle ohne Vorliebe und Laune zu gleichen Rechten gehen und sich gleicher Sorgfalt und Berücksichtigung ihrer Freiheit und ihres Wohlergehens zu erfreuen haben," unternimmt er es, diese gleichmäßige Behandlung aller Menschen von seiten Gottes nachzuweisen in Hinsicht: 1. auf äußeres Glück und Wohlstand, 2. auf ihr Schicksal in dem künftigen Zustande, 3. auf die Vertheilung der nöthigen Hülfsmittel und Anleitungen zur Besserung. Fürwahr, ein kühnes und gewagtes Unternehmen, wenn man auch nicht gerade mit Strauß („Charakteristiken und Kritiken") wird sagen wollen, daß sich der Prediger zu seinem Texte in direkten Widerspruch setze.

Im einzelnen gestaltet sich Schleiermacher's Beweisführung folgendermaßen. Im ersten Theil bittet er seine Zuhörer zu untersuchen, ob denn der, welcher herrlich lebt, auch wirklich so viel Freude habe, als es scheint, und der Arme so viel Pein. „Der Reiche," heißt es, „wird gedrückt von dem Zwange, dem das gesellschaftliche Leben um desto weniger entgehen kann, je höher wir hinaufsteigen; er erliegt unter so vielen Anstalten zum Vergnügen, welche er umsonst trifft; denn Zeit und Gewohnheit haben den schönsten Reiz desselben abgestumpft, und er erblickt fast nichts mehr darin als die einförmige Wiederholung derselben Handlung; er ist nicht minder als andere voll Mißmuth über seine vergeblichen Bemühungen und voll ebenso vergeblicher Wünsche. Dem Unglücklichen vor seiner Thür dagegen kommt ebendasjenige zu statten, was jenen herabsetzt. Zeit und Gewohnheit, das sind die treuen Freunde, welche die Last des Elends größtentheils von seinen Schultern nehmen. Sehet, wie zum verwundern wenig er zu leiden scheint von dem, was euch, wenn es euch in diesem Augenblicke überfiele, unerträglich sein würde; wie das Unglück den Werth geringfügiger Freuden, welche dazwischen Platz finden, vergrößert; und wie manches was ihr und viele andere übersehet, sich für ihn in einen wichtigen Beitrag zur Zufriedenheit verwandelt ꝛc." „Zeigen aber die äußersten Enden des menschlichen Schicksals schon eine solche Gleichheit, so wird sie in der Mitte gewiß noch sicherer zu finden sein." Gewiß sehr schön und wahr vom Standpunkte des Philosophen aus, der aus sicherer Höhe auf das Treiben und Leiden der Menschen unter ihm herabsieht, für denjenigen aber, der mitten darin steht, der die Ruthen- und Keulenschläge des Schicksals an seinem eigenen Leibe empfindet, ein sehr fadenscheiniger Trost, ja beinahe ein bitterer Hohn!

Allerdings ist es sicher, daß dem Armen seine Noth, seine enge, dumpfige, oftmals unsaubere Wohnung, sein abgetragenes und geflicktes Kleid, seine einförmige und schlecht zubereitete Speise, die schwere Arbeit und die mancherlei Entbehrungen, zu denen er genöthigt ist, nicht in dem Maße drückend erscheinen können, wie sie uns besser Gestellten erscheinen würden, wenn wir mit einem mal in seine Lage geriethen.

Andererseits bedarf es keines Beweises, daß der Reiche keineswegs immer wahrhaft glücklich und zufrieden ist, und daß unter äußerem Glanze sich oftmals innere Oede und Zerrissenheit verbirgt. Aber die Menschen, namentlich die Armen und Zurückgesetzten, urtheilen eben nach dem Schein und halten den Wohlhabenden ohne weiteres auch für glücklich. Und ist er es denn nicht auch wirklich in höherem Maß als sie? Wenn er in seinen Genüssen Maß zu halten, wenn er seine Muße in angemessener Weise auszufüllen versteht, so bleibt er vor Uebersättigung und Langeweile bewahrt, und in jedem Falle ist die ideelle Pein, welche ihm diese Zugaben des Reichthums bereiten mögen, weit erträglicher als der sehr reelle Druck, unter welchem der Arme seufzt. In Bezug auf diese ganze Frage, ob Glück und Unglück nicht schon auf Erden ziemlich gleichmäßig unter die Menschen vertheilt seien, gilt die Bemerkung Labruyère's: „Ein Reicher mag die Frage aufwerfen, aber nur ein Armer kann sie beantworten". Ja nach dieser Theorie hätte der Reiche in der anderen Welt gar nicht bestraft zu werden brauchen; er hätte seine genügende Strafe schon hienieden gehabt.

Doch eine eigentliche Strafe im Sinne einer Vergeltung für früher begangene Sünden soll der Zustand des reichen Mannes gar nicht sein, sondern, so belehrt uns Schleiermacher im zweiten Theile seiner Predigt, nur ein Erziehungsmittel, das seinem eigenthümlichen Charakter, wie er sich bisher entwickelt hatte, ebenso angemessen war wie die dem Lazarus zutheil gewordene Behandlung dem seinigen. „Was wir in Absicht auf jeden künftigen Zustand von der göttlichen Gerechtigkeit zu erwarten haben, ist dieses, daß er dem höchsten Bedürfniß eines jeden, es sei nun der Uebergang vom Bösen zum Guten, oder die fernere Annäherung zur Vollkommenheit, werde angemessen sein. „Der Reiche hatte sich, wie es scheint, wenn er auch von offenbarer Lasterhaftigkeit frei war, doch nur zu sehr vom Vergnügen beherrschen lassen und aus Schwachheit den größten Theil seines wahren Berufes vernachlässigt; es war also sein Bedürfniß, entfernt von den Vergnügungen, denen er untergelegen hatte, auf eine andere Art zum Nachdenken gebracht zu werden und seine sittlichen Kräfte zu üben. Der Arme hatte Gelegenheit gehabt, in der traurigen Muße der Dürftigkeit und des Siechthums allerlei gute Gesinnungen in sich zu erwecken; er hatte sie redlich benutzt und konnte also in der Schule des Unglücks nichts weiter lernen. Hingegen hatte es ihm in seiner vorigen Lage an einem Wirkungskreise gefehlt, um alles, was in ihm war, recht thätig und nützlich zu machen; und dieses ist sein Bedürfniß, welches durch die Versetzung in einen glücklichen und thätigen Zustand gestillt wird." Daß nun der Zustand des Lazarus der einer beglückenden Thätigkeit gewesen sei, wodurch er sich der Vollkommenheit immer mehr hätte annähern sollen, ist eine reine Phantasie, für welche im Gleichniß selbst nicht der geringste Anhalt zu finden ist; vielmehr deutet der Aufenthalt im Schoße Abraham's auf einen Zustand seliger und ungestörter Ruhe; den Zustand des reichen Mannes dagegen, den er selbst mit den Worten beschreibt: „Ich leide Pein in dieser Flamme", für eine bloße „Beraubung des Angenehmen", als einen Ausdruck für „Unfälle allerlei Art" anzusehen, ist doch zum mindesten eine sehr starke Abschwächung der biblischen Rede. Wir glauben, auf die Gefahr einer solchen Hölle hin würde es am Ende jeder wagen, dafern er anders die Mittel dazu hat, ein genießendes Leben

dem thätigen vorzuziehen. Indessen, wie es scheint, hat Schleiermacher diesen ganzen Gedankengang von einem anderen, nämlich von Lessing entlehnt; wir wenden uns daher mit Uebergehung seines dritten Theils, der ohnehin für unseren Zweck weniger Bedeutung hat und sich noch am ersten rechtfertigen läßt, sofort zu diesem.

In seiner Abhandlung „Leibniz von den ewigen Strafen" nimmt Lessing zwar anscheinend die Ewigkeit der Höllenstrafen gegen Eberhard, der sie in seiner „Neuen Apologie des Sokrates" bestritten hatte, in Schutz, er legt aber dem Worte einen ganz anderen Sinn unter als den, der gewöhnlich damit verbunden wird. Unter den Strafen, welche den Sünder in alle Ewigkeit verfolgen sollen, versteht er nämlich nur die natürlichen, das heißt vielmehr innerlich geistigen Folgen der Sünde, Erinnerung an das begangene Unrecht und versäumte Gute, Schmerz über die vergeudeten Kräfte und verlorene Zeit ꝛc. Diese sind ja allerdings ihrem Wesen nach unaufhebbar; wol aber lassen sie nach Lessing's Meinung, wenn unter ihrem Einfluß der Sünder sich bessert — und das ist auch in der Ewigkeit noch nicht blos möglich, sondern der eigentliche Zweck dieser Strafen — in ihrer Intensität nach; die Empfindung davon wird stufenweise schwächer, und zuletzt werden sie gar nicht mehr als wirkliche Qualen empfunden. Insbesondere von unserem Gleichniß sagt Lessing: „Der reiche Mann in der Hölle mag sich immer bessern; mag sich immer von dem ersten Augenblicke der empfundenen Strafe an seiner Vollkommenheit wieder zugewandt und mit jedem folgenden Augenblicke sich ihr mehr und mehr genähert haben; hört er darum auf in Ansehung des Lazarus in der Hölle zu bleiben, der von dem ersten Augenblicke seiner empfundenen Seligkeit an indeß um ebenso viele Schritte einer höheren und höheren Vollkommenheit zugeeilet ist?" Dem nahe liegenden Einwand, daß auf diese Weise Hölle und Himmel in eins fließen, und sich jeder Sünder sonach trösten könne, über kurz oder lang dennoch einmal in den Himmel zu kommen, begegnet Lessing im voraus mit den Worten: „Wer einen solchen Einwurf im Ernste machen kann, der ist gerade derjenige, mit dem man sich über dergleichen Dinge in gar keine Erklärung einlassen müßte; für ihn mag es immer beim Buchstaben bleiben [daß nämlich die ewigen Strafen ihrer Beschaffenheit und ihrem Verhältniß zu unserer Natur nach den körperlichen Schmerzen, die wir hier auf Erden kennen lernen, ähnlich sind]. Denn auf ihn und seinesgleichen ward gerade beim Buchstaben gesehen."

Es läßt sich jedoch unserer Ansicht nach gegen die Lessing'sche Deutung auch noch ein anderer Einwand erheben. Wenn die Erinnerung an die begangenen Sünden auch in alle Ewigkeit noch Schmerz und Scham verursacht — und wenn sie das nicht thut, kann sie doch nicht als Strafe gelten — so gibt es auch für den wahrhaft bekehrten Sünder keine volle reine Seligkeit, ja selbst der Fromme und Gerechte, da er doch nicht ganz vollkommen gewesen, wird die demüthigende Erinnerung an die Schwachheiten und Thorheiten, die er im irdischen Leben begangen hat, niemals völlig los. Dies ist nun allerdings ausgesprochenermaßen Lessing's Ansicht. „Wenn es wahr ist," sagt er, „daß der beste Mensch noch viel Böses hat und der schlimmste nicht ohne alles Gute ist, so müssen die Folgen des Bösen jenem auch in den Himmel nachziehen und die Folgen des Guten diesen auch bis in die Hölle begleiten; ein jeder muß seine Hölle noch im Himmel und seinen Himmel

noch in der Hölle finden". Ein solches Verfahren, meint Lessing, entspricht allein der Gerechtigkeit Gottes, die jeden genau nach seinem Verdienste behandelt, während die menschliche Gerechtigkeit „in Bausch und Bogen" bestrafen und belohnen muß. Vielleicht seiner Gerechtigkeit, aber auch seiner Gnade? Wenigstens der Gnade, wie sie die H. Schrift als die in Christo erschienene darstellt? Besteht nicht das Wesen dieser Gnade gerade darin, daß sie die Sünde sammt allen ihren Folgen austilgt und aufhebt? Daß sie, was allerdings keine menschliche Gnade vermag, den Verbrecher wieder zum ehrlichen Manne, das Kind des Zornes zum Kinde der Liebe und des Wohlgefallens macht, den gefallenen Menschen in alle seine verwirkten Güter und Rechte wieder einsetzt? Und zwar sofort und einzig aus freiem Erbarmen, ohne daß dieser noch seinerseits irgend eine Leistung vollbringen oder eine Buße übernehmen müßte? In der That führt jene Anschauungsweise geradeswegs zur römisch-katholischen Lehre vom Fegefeuer, oder trifft im Grunde schon mit ihr zusammen, wie denn Lessing am Schlusse seiner Abhandlung die merkwürdige Andeutung macht, daß „unsere Reformatores jenen mittleren Zustand, den die ältere Kirche glaubet und lehret, ohngeachtet des ärgerlichen Mißbrauchs, zu dem er Anlaß gegeben hatte, vielleicht nicht so schlechtweg hätten verwerfen sollen."

Wenn wir uns also auch dieser Lessing'schen Ausflucht nicht anschließen können, so stehen wir aufs neue vor der Frage: warum ist der reiche Mann in die Hölle gekommen? Die Antwort, welche wir selbst darauf zu geben im Stande sind, klingt allerdings ziemlich trivial; sie lautet: einfach darum, weil er nicht in den Himmel hat kommen können; und er hat es nicht gekonnt darum, weil er nicht gewollt hat. Die ewige Seligkeit ist ja freilich ein Geschenk der freien Gnade Gottes, welches der Mensch auf keine Weise verdienen kann und soll; dennoch aber fällt sie niemandem von selbst in den Schos, sondern sie will auf Grund der Wirkung des Geistes Gottes an unserer Seele nun auch unsererseits mit Ernst und Eifer gesucht und errungen sein. „Das Himmelreich," sagt Christus, „leidet Gewalt, und die Gewalt thun, die reißen es zu sich" (Matth. 11, 12); „Ringet danach, daß ihr durch die enge Pforte eingehet" (Luk. 13, 24); auch die Gleichnisse vom Schatze im Acker, von der köstlichen Perle und viele andere Stellen gehören hierher. Dieses Ringen besteht allerdings nicht zunächst im Trachten nach einer besonderen Heiligkeit, in Tugendübung und Vollbringung guter Werke, sondern in Selbstverleugnung, Abkehr von der Welt, Kreuzigung des alten Menschen, oder wie diese gänzliche Umwandlung und Erneuerung unserer selbst, die Gottes Geist in uns wirken will, sonst bezeichnet wird, und dann ergibt sich ganz von selbst das neue Leben im Gehorsam und in der Geduld, in der Sanftmuth und Demuth, in der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe. Aber diese Arbeit und dieses Opfer wird auch keinem erspart. Wenn jemand meint, er könne sich davon entbinden, er könne bleiben, wie er ist, und brauche nur einfach dem Zuge seiner Natur zu folgen, der wird durch die Schwerkraft seines Fleisches, seines natürlichen Ichs, unwiderstehlich an der Erde festgehalten und immer tiefer in die Fesseln des irdischen Wesens hineingezogen. Wenn dann auch diese seine Natur von Haus aus noch so glücklich angelegt ist; wenn dazu die Umstände ihn begünstigen, sodaß es ihm gelingt, vor groben Lastern und Verbrechen bewahrt zu bleiben und mancherlei löbliche und liebenswürdige Eigen-

schaften zu entwickeln; wenn er sogar durch einzelne Handlungen der Mildthätigkeit, Menschenfreundlichkeit, der Hingabe für das gemeine Beste sich den Dank und die Anerkennung seiner Mitmenschen erwirbt: dem Himmelreich kommt er mit allem diesen um keinen Schritt näher, er bleibt der alte, vom Fleische geborene und irdisch gesinnte Mensch, wenn auch in etwas anständigerem und gefälligerem Gewande, als die rohen Sünden- und Lasterknechte es zu tragen pflegen. Aber jenes Haupt- und Grundgesetz für alle, die auf das neutestamentliche Gottesreich sich Rechnung machen wollen, hat er nicht erfüllt, nicht einmal zu erfüllen angefangen: „Es sei denn, daß jemand von neuem geboren werde, kann er das Reich Gottes nicht sehen". Daher hat er denn auch für den Fall des Aufhörens seines irdischen Lebens durchaus nichts, was ihm bleibt, keinen Schatz, der ihm aufbehalten würde im Himmel, keinen Freund, der ihm Aufnahme verschaffte in die ewigen Hütten; arm und leer an wahren himmlischen Gütern geht er hinaus aus dieser Welt, und darum hat er auch in der anderen nichts zu erwarten als Mangel und Entbehrung, Qual und Pein.

Diese Anschauung von der wahren Aufgabe und der zu erstrebenden Frucht des menschlichen Lebens ist nicht einmal der H. Schrift eigenthümlich, sondern sie wird auch von ernsteren Weltweisen getheilt. Wir nennen statt aller Fichte, der in seiner „Anweisung zum seligen Leben" also sich vernehmen läßt: „Alle innere geistige Energie erscheint als ein sich Zusammennehmen, Erfassen und Kontrahiren seines außerdem zerstreuten Geistes in Einen Punkt und als ein sich Festhalten in diesem Einheitspunkte gegen das stets fortdauernde natürliche Bestreben, diese Kontraktion aufzuheben und sich wiederum auszudehnen. Nur in diesem sich Zusammennehmen ist der Mensch selbständig und fühlt sich selbständig; außer demselben verfließt er und zerfließt er, und zwar keineswegs also, wie er will und sich macht, sondern so, wie er eben wird, und das gesetzlose und unbegreifliche Ohngefähr ihn gibt." Und weiter: „Sowie die rechte Denkart an sich recht und gut ist und an und für sich keiner guten Werke, die freilich auch nicht ausbleiben werden, zur Erhöhung ihres Werthes bedarf, so ist die beschriebene, nämlich eben diese haltlose zerflossene Sinnesart an sich nichtswürdig und verwerflich, und es braucht gar nicht etwa noch eine besondere Bösartigkeit dazuzukommen, daß sie verwerflich werde; auch darf sich keiner damit trösten, daß er bei alledem doch gar nichts Böses, sondern nach seiner Weise, und was er also nennt, Gutes thue." Das ist eben der wahrhaft sündliche Hochmuth bei dieser Sinnesart, daß sie denken, sie könnten auch sündigen, wenn es ihnen beliebte, und man müsse ihnen noch großen Dank dafür wissen, wenn sie es unterließen. Sie irren, sie können gar nichts thun; denn sie sind gar nicht da, und es giebt gar keine solche Sie, wie es ihnen scheint, sondern an ihrer Stelle lebet und wirket das blinde und gesetzlose Ohngefähr, und dieses bricht aus, wie es sich nun trifft: hier als eine bösartige, dort als eine äußerlich unbescholtene Erscheinung, ohne daß darum die Erscheinung, der bloße Abdruck und Schatten der blind wirkenden Kraft, im ersten Falle Tadel, im zweiten Lob verdiene."

Als der eigentliche Typus dieser haltlosen, zerfahrenen, je nach der Naturanlage und den Umständen gut- oder bösartigen, jedenfalls aber für den, der sie hat, höchst verderblichen Sinnesart erscheint uns nun eben der reiche Mann, und

daß sein Charakter so aufgefaßt werde, das hat, wie wir glauben, ein mehr als blos theoretisches Interesse. Denn Reiche, auch nur Wohlhabende gibt es im ganzen nicht eben viele, und von diesen besucht wieder nur ein geringer Bruchtheil regelmäßig die Kirche, sodaß mancher Prediger in der Lage sein möchte, am ersten Sonntag nach Trinitatis predigen zu müssen, ohne daß er auch nur einen einzigen von dieser Klasse unter seinen Zuhörern hätte. Was sollen also alle Deklamationen gegen Ueberschätzung und Mißbrauch des Reichthums, gegen Ueppigkeit und Prunkliebe, wie sie bei Gelegenheit dieses Textes nicht selten angestellt werden? Sie gehen die allermeisten unserer gewöhnlichen Zuhörer gar nichts an, und diejenigen, die sie vielleicht angehen könnten, trösten sich damit, werden wol auch vom Prediger selbst damit getröstet, daß sie wenigstens ihr Herz nicht an den Reichthum gehängt haben (Ps. 62, 11) und von ihrem Gelde keinen anderen Gebrauch machen, als der nun einmal durch ihren Stand erfordert und durch die allgemeine Sitte gerechtfertigt wird. Dem Armen dagegen werden die Lobpreisungen der Armuth, wie sie dann den zweiten Theil der Predigt auszufüllen pflegen, aus den oben angeführten Gründen nur ein sehr schwächlicher Trost sein, und die eigentliche Bettelarmuth ist ja unter unseren modernen Verhältnissen Gott sei Dank! auch nicht allzu häufig anzutreffen; wo sie aber noch in ausgedehnterem Maße sich findet, da ist sie in der Regel nur eine Anklage gegen den Bettler selbst und die bürgerliche Gesellschaft, die derartige Zustände bei sich duldet. Wol aber kann durch eine unvorsichtige Behandlung dieses und verwandter Texte bei dem Minderbegünstigten sehr leicht die Meinung erweckt und genährt werden, das Unglücklichsein und Entbehren sei an sich schon ein Verdienst, welches durch desto reichlicheren Genuß im künftigen Leben müsse aufgewogen werden. Und solche Vorstellung ist auch nicht fern von der schadenfrohen Erwartung, die, welche man beneidet hat, dort von ähnlichen Qualen, wie man sie hier ausgestanden, gepeinigt zu sehen. Als ein Beleg dafür, daß nicht blos eigentliche Bettler und ungebildete Menschen, sondern auch umsichtigere Leute und edlere Naturen, wenn sie von hartem Druck gebeugt und verbittert sind, solchen Träumen sich hingeben können, stehe hier eine Aeußerung Hamann's aus einem Briefe an Elisa von der Recke: „Haben Sie Mitleiden mit einem alten Invaliden, der an nichts denkt, als sein Haus zu bestellen und reisefertig zu sein; der alle Salomonische Herrlichkeit [bezieht sich auf den von ihm ganz besonders gehaßten Friedrich II. von Preußen, den Salomon du nord] nicht mit dem Los eines Lazarus vertauschen möchte, der mit einer zuckersüßen Rache im schäumenden Munde, mit einer Wuth, die nur ein Sauvage du nord [er selbst] nachzuempfinden fähig ist, das Ende aller Dinge und sein eigenes zum einzigen Augenmerk der wenigen ihm noch übrigen Augenblicke macht." Und anderswo in Bezug auf die französischen Günstlinge des Königs: „Kleine tous-tous [eigentlich Schoshündchen] verprassen das Brot der Kinder des Reiches und schnarchen in welschen Mausoleen dem Weltgerichte entgegen."

Der Heliand in theologischer und ästhetischer Beleuchtung.

Von Pfr. **Ludwig Kelber** in Benk bei Bayreuth.

I.

Die s. g. altsächsische Evangelienharmonie wurde wahrscheinlich in den dreißiger Jahren des neunten Jahrhunderts auf Veranlassung Ludwig's des Frommen verfaßt, wenn man von einem Kunstwerke, wofür wir sie allerdings halten, so reden darf, da ein solches im letzten Grunde vielmehr dem inneren Drange seines Urhebers zu entspringen pflegt. Ihr Herausgeber Schmeller hat diesem poëma saxonicum den Titel „Heliand" gegeben (1830). Simrock aber hat seiner meisterhaften Uebertragung noch die nähere Bezeichnung beigefügt: „Christi Leben und Lehre" (Elberfeld 1856; 2. Aufl. 1866). Der Name des ursprünglichen niedersächsischen Dichters ist unbekannt. Ob derselbe, wie noch erhaltene lateinische Verse sagen, ein Bauer gewesen sei, den eine Stimme im Schlafe zu einem größeren Dichtungswerke, die ganze biblische Geschichte umfassend, berufen habe? Die ungebrochene Naivetät, der weltoffene, realistische Sinn und Blick, den sein Werk überall da bekundet, wo es angemessen für eine derartige Dichtung erscheint, möchte dieses nahe legen und zugleich eine Instanz gegen Gervinus' Voraussetzung bilden, daß unser Gedicht einen wirklich poetischen Werth schon deshalb nicht haben könne, weil es wie Otfried's „Krist" aus abgeschiedener, dumpfer Klosterzelle hervorgegangen sei.[1]) Andererseits aber deutet der edle, für jene Zeit zumal und in seiner Weise künstlerisch vollendete Stil auf einen durchgebildeten Geist und die damals doch noch so sehr erschwerte Vertrautheit mit der evangelischen Geschichte, sowie das tief eindringende Verständniß derselben auf einen wohlunterrichteten Mann. Die Schriftauslegungen Alcuin's und seines Schülers Rhabanus Maurus, welcher letztere wieder Otfried's Lehrer war, werden die theologischen Führer dieses wie jenes Dichters gewesen sein, sowie beide auch in der Lage waren, aus der unter dem Namen Tatian's bekannten Evangelienharmonie ihr geschichtliches Material zu schöpfen. Dagegen ist es nicht wahrscheinlich, daß die Bibelübersetzung des westgothischen Bischofs Ulfilas († 388), deren Sprache allerdings im 9. Jahrhundert noch verstanden wurde,[2]) dem niedersächsischen Dichter zugänglich war, da nicht nur die Westgothen inzwischen nach Italien und Spanien gewandert waren, sondern auch die Christianisirung Sachsens von Rom aus und durch die seit Jahrhunderten mit dem römischen Stuhl ausgesöhnten Franken durchgeführt wurde, während Ulfilas mit seinem Volke arianisch gerichtet war.

Ueber den dichterischen Werth des „Heliand" hat man sehr verschieden geurtheilt. Gervinus (a. a. O., S. 88) fügt seiner obigen Meinung bei, von seiten der

1) „Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen" (3. Aufl., Leipzig 1846—51), S. 88, 89.

2) Vgl. Vilmar's „Geschichte der deutschen Nationalliteratur" (3. Aufl. Marburg. 1848), S. 14.

Poesie hätte man dergleichen nie bewundern sollen. Vischer[1]) urtheilt, daß das religiöse Epos überhaupt den Gesetzen der epischen Gattung nicht angemessen sei, und schon vorher, das Mittelalter habe wohl gewußt, warum es den Weg des „Heliand" und der Evangelienharmonie von Otfried nicht verfolgte, genügenden epischen Inhalt vielmehr nur in der Verbindung der mystischen Sage mit der weltlichen suchte. Dagegen Hase[2]) gesteht doch zu, daß im „Heliand" wie in Otfried's „Krist" reiche Keime einer germanisch-christlichen Poesie lagen; nur freilich seien sie eine Morgenröthe ohne Tag geblieben, da durch die Macht der Kirche die ganze Literatur lateinisch und kirchlich geworden sei. Vilmar (a. a. O., S. 42) aber nennt den „Heliand" das Trefflichste, Vollendetste und Erhabenste, was die christliche Poesie aller Zeiten und aller Völker hervorgebracht, ja abgesehen von dem christlichen Inhalt eines der herrlichsten Gedichte überhaupt von allen, welche der dichtende Menschengeist geschaffen habe, und welches sich in einzelnen Theilen, Schilderungen und Zügen vollkommen mit den homerischen Gesängen messen könne. „Es ist das einzige wirklich christliche Epos." Simrock[3]) endlich sagt: „Was Klopstock wollte und nicht vermochte, das christliche Epos dichten, das war vor tausend Jahren einem neu bekehrten Sachsen gelungen." Seinen Namen verschweigend trete er bescheiden hinter seinem Volke zurück, dessen Stimme er sei, wie in aller echten epischen Dichtung die Person des Dichters vor seinem großen Gegenstande verschwinde. „In diesem Sinne ist es wahr, daß der „Heliand" das einzige christliche Epos sei, das in deutsches Blut und Leben verwandelte Christenthum."

Aus so verschiedenen, ja einander geradezu widersprechenden Urtheilen kundiger und einsichtsvoller Kunstrichter dürfte zunächst doch dieses klar hervorgehen, daß wir es hier mit einem etwas komplicirten Gegenstande zu thun haben, dem man von verschiedenen Standpunkten aus nahe treten kann, wodurch schon von vornherein eine Verschiedenheit, ja Divergenz der Beurtheilung bedingt ist. Doch nicht nur die beherrschenden Prinzipien der Weltanschauung, dem Inhalt unserer Dichtung, der evangelischen Geschichte, gegenübergestellt, üben einen maßgebenden Einfluß auf die Beurtheilung dieses Kunstwerkes aus. Auch aus dem Wesen und den Gesetzen der Dichtkunst selbst, insbesondere der epischen Gattung werden Schwierigkeiten abgeleitet, an welchen eine dichterische Darstellung jedes religiösen, also auch unseres specifisch christlichen Stoffes scheitern zu müssen scheint. Nun den Grundbedingungen der betreffenden Kunstgattung wird keine Kunstschöpfung durchaus widersprechen dürfen. Aber es wird doch auch zugegeben werden müssen, daß der Gegenstand unseres Epos groß und bedeutend genug sei, um für seine dichterische Behandlung gewisse aus diesem fließende Modifikationen der sonst für die epische Dichtkunst gemeinhin geltenden Regeln in Anspruch nehmen zu dürfen. Jedenfalls dürfen wir nicht gestatten, daß ein religiöses Epos, welches eine besondere Art der epischen Gattung repräsentirt, unter die besonderen Bedingungen des profanen Epos gestellt werde. Aristoteles z. B. schon hat in seiner Schrift „Ueber die Dichtkunst" ge-

1) „Aesthetik" (Stuttgart 1847—58), §. 78 u. 77.

2) „Geschichte Jesu" (Leipzig 1875), S. 168.

3) „Heliand", Vorrede. Wir bedauern, daß uns Behringer's Schrift: „Krist und Heliand" (Berlin 1870) nicht zugänglich gewesen ist.

schrieben: „Homer und Empedokles haben nichts mit einander gemein außer dem Versmaß; darum muß man jenen einen Dichter, diesen vielmehr einen Naturphilosophen als Dichter nennen.“ [1]) Ebenso urtheilt er, daß Erzählung des Geschehenen nicht den Dichter mache, sondern des Denkbaren und Möglichen nach der Wahrscheinlichkeit oder Nothwendigkeit. Darum sei die Dichtkunst auch philosophischer und wichtiger als die Geschichtschreibung; denn die Dichtkunst stelle mehr das Allgemeine (individualisirend) dar, die Geschichte aber das Besondere.[2]) Indem so der antike Aesthetiker die historische wie die didaktische Richtung abweist, stellt er ein Grundgesetz der Dichtung überhaupt auf, nämlich das der Idealisirung des empirischen Materials oder der Individualisirung der Idee. Wenn also der „Heliand“ nach Simrock's erwähnter Titelerweiterung in der That von Christi Leben und Lehre handelt, so wird im Verlauf unserer Beleuchtung herauszustellen sein, ob und inwieweit der alte Sachsensänger jene der weichen Flut seiner Dichtung hart entgegenstarrenden Klippen glücklich umschifft habe. Dagegen wenn Gervinus (a. a. O., S. 34), Mönche und Klosterleute als unfähige Poeten charakterisirend, als eine nothwendige Eigenschaft des Dichters Kenntniß der Welt und der Menschen, ihrer freiesten, unbeschränktesten Natur, ihrer Leidenschaften und Genüsse, ihrer Freuden und Leiden bezeichnet, so ist damit ein hervorragendes Erforderniß der profanen, nicht aber der religiösen Dichtung genannt. Wir haben nun zwar schon gesagt, daß unser Dichter das Organ für eine klare und bestimmte Anschauung auch des Weltlebens besaß, und zeigen wird sich noch, daß er insbesondere die Erscheinungen der Natur wie die Bewegungen und Entwickelungen des menschlichen Herzens und Lebens wohl kannte. Aber diese Seite seiner Begabung und Erfahrung war nicht die ausschlaggebende für die Schöpfung seines Werkes, welches nicht das Weltleben als solches, sondern vielmehr den auf die Erde herabgekommenen Himmel in der persönlichen Erscheinung und Wirksamkeit des gottmenschlichen Erlösers feiern sollte. Hier war viel wichtiger als Bedingung einer sympathischen Herzensstellung des Dichters zu seinem heiligen Objekt jene Abgeschiedenheit, ungestörte Ruhe und beschauliche Betrachtung, welche Gervinus (ebd.) als für weltliche Dichtung, die er ausschließlich im Sinne hat, störende, ja verhängnißvolle Mitgabe des Klosterlebens bezeichnet.

Verweilen wir wegen ihrer Wichtigkeit für unsere Sache noch ein wenig bei dieser Erörterung über die gegensätzlichen und doch auch wahlverwandten Beziehungen zwischen der profanen und der religiösen Dichtung, indem wir auch Vischer's bereits erwähnte Ansicht von der Unangemessenheit des religiösen Epos überhaupt, insbesondere von der Unzulänglichkeit der mystischen Sage allein für dessen Inhalt ohne Beimischung der weltlichen kurz besprechen und in Beziehung zum „Heliand“ setzen! Wir gehen hierbei von der für diesen Aesthetiker allein gültigen Gattung des weltlichen Volksepos aus. Er sagt hierüber (a. a. O., §. 873): „Den Stoff entnimmt diese Dichtung aus der Heldensage und dem mit ihr vereinigten Göttermythus und entfaltet in ihm ein vollständiges, organisches Bild des nationalen Lebens in welthistorischem Zusammenstoße.“ Es ist die Urgeschichte eines Volks,

1) und 2) Bei Hartung: „Die Lehren der Alten über die Dichtkunst“, S. 28 u. 34.

von der Gesammtphantasie des noch naiven Volksgeistes bereits idealisirt und plastisch ausgestaltet, welche später ein zur Kunstpoesie entwickelter, aber noch auf dem Boden der Naivetät stehender dichterischer Genius zur höchsten Blüthe der Schönheit entfaltet. „Die Weihe der Idealität aber gewinnt der große Stoff dadurch, daß sich alles an die Götter knüpft, daß Heldensage und Mythus überall ineinandergehen." Freilich sind die lenkenden Mächte des Lebens durchaus natürlich und menschlich, oder auch die Erscheinungen der Natur, die inneren Bewegungen und die äußeren Ordnungen des Menschenlebens sind als Götter gesetzt. „Diese poetische Tautologie ist das unendliche Erhöhungsmittel für die Grundempfindung, in diesem Licht wird alles absolut." Indeß ist hier nicht bloße Poesie, sondern wesentlich Glaube thätig — eine nicht geglaubte Welt transcendenter Wesen könnte nur sporadisch durch die zurückversetzende Kraft der Phantasie belebt werden — aber „das schlicht Geglaubte ist zur reinsten Gestalt der Schönheit erhoben." Wir fügen nur noch bei, daß auch nach Vischer's Darstellung (a. a. O., §. 879) der epische Dichter an die Umbildung, welche ein Stoff durch die feststehende Sage erfahren hat, gebunden und nur in der Durchführung, Entwickelung und Vergegenwärtigung frei ist. Das Glück, ein solches Volksepos im klassischen Idealstile zu empfangen und zu schaffen, fiel in vollem Maße nur dem hellenischen Volke zu, weshalb Homer's epische Gesänge als historische Erscheinung doch ganz mit dem Begriff der Sache zusammenfallen.

So Vischer. Stellen wir uns nun einen Augenblick auf seinen pantheistischen Standpunkt und betrachten die evangelische Geschichte als Sage, zusehend, ob uns dann nicht analoge Gesichtspunkte entgegentreten, welche ein volksthümliches Epos nicht nur in Aussicht stellen, sondern auch durch die Art und Weise, wie der „Heliand" entstand, nahe legen, daß derselbe möglicherweise ein in hohem Grade gelungenes werden konnte. Die Ursage eines Volkes, ja der Menschheit stände im Hintergrunde. Endlich wären die uralten Träume und Weissagungen in der Person Jesu in Erfüllung gegangen, und in weltgeschichtlichem Kampfe hätte er seine Mission, die Erlösung nicht nur seines Volkes, sondern der Menschheit verwirklicht. Die Gesammtphantasie der christlichen Urgemeinde wie einst die Israels und der ursprünglichen Menschheit hätte idealisirend und plastisch gestaltend eingewirkt und die Heldensage mit dem Göttermythus verknüpft, um ihr das höchste Maß idealer Weihe zu verleihen. Das so gestaltete Material hätte dann der glückliche Sachsensänger als ein bereits fixirtes vorgefunden, dem er nur noch die letzte Feile anzulegen hatte, um es in die reinste Gestalt der Schönheit zu erheben, woran es nicht fehlen konnte, da er mit seinem ganzen Volke noch im naiv ungebrochenen Glauben stand und doch auch schon die Weisheit und Kunst des durchgebildeten Dichtergenius besaß. Was hindert uns, dem „Heliand" eine so glückliche Ursprungsgeschichte unterzulegen und von hier aus die Möglichkeit eines christlich germanischen Volksepos im klassischen Idealstil vorauszusetzen? Nichts als dies, daß sein Material für uns nicht Sage, sondern Geschichte, noch dazu übernatürliche Geschichte ist. Immerhin haben sich für uns werthvolle Berührungspunkte herausgestellt, die wir konstatiren und festhalten wollen. Vor allem jene übernatürliche Geschichte des Evangeliums trägt doch trotz ihrer Realität auch eine ihr freilich nicht von unten gewordene, sondern von oben geschenkte Weihe der Idealität in sich, für welche ein noch nicht durch

Reflexion hindurchgegangenes, zugleich neubekehrtes Volk in einem seiner begnadigtesten und begabtesten Söhne die für Schöpfung eines heiligen Volksepos gleich nothwendige Naivetät und Begeisterung besitzen konnte. Dadurch ist von vornherein die unentbehrliche Kongruenz zwischen diesem einzigartigen ideal-realistischen Material und seinem sympathischen Darsteller gewonnen. Sodann der epische Dichter, der sich Christi Leben und Lehre zum Vorwurf seiner Kunstthätigkeit nimmt, wird an die ihm vorliegende heilige Geschichte doch mindestens im gleichen Grade gebunden sein müssen und dürfen, als der Dichter eines weltlichen Volksepos an die ihm von der Volksphantasie zubereitete nationale Ursage. Demnach ist er gar nicht in der Lage, sei es die weltliche, sei es die mystische Sage oder auch Geschichte und Doktrin zum Inhalt seines heiligen Volksepos zu machen, wie solches von der religiösen Kunstpoesie eines Dante und Wolfram von Eschenbach allerdings geschah, deren Schöpfungen Vischer sein erwähntes bezügliches Urtheil entnahm. Allein ungeachtet jener materiellen Unverletzlichkeit der heiligen Geschichte wie der profanen Volkssage wird für den Dichter des religiösen Epos so wenig als für den des weltlichen eine solche formelle Bindung, wie sie eine künstlerische Organisation und Ausgestaltung des jeweiligen Materials ausschließen würde, statuirt werden dürfen, vielmehr wird der Glaube an das Evangelium wie der an den Inhalt der Volkssage für die eine wie für die andere Volksdichtung in gleicher Weise nicht nur nicht nachtheilig, sondern geradezu fruchtbringend sein. Hinzuzukommen hätte dann in beiden Fällen nur noch, daß das schlicht Geglaubte zur reinsten Gestalt der Schönheit erhoben würde, was dort wie hier einfach Sache des durchgebildeten Genies ist.

Die Auseinandersetzung mit den gegnerischen Kritikern hat uns den Gewinn gebracht, daß sie uns die Möglichkeit eines vollkommenen Epos mit dem Inhalt des „Heliand" zugestehen werden müssen. Wir haben aber auch bereits befreundete Stimmen vernommen, welche in unserem Epos wirklich nicht nur reiche Keime einer germanisch-christlichen Dichtung, sondern geradezu die klassische Vollendung des christlichen Volksepos, ja eines der herrlichsten Gedichte der Weltliteratur anerkennen. Knüpfen wir auch an ihre Aussagen unsere Bemerkungen an, um nach der einen oder anderen Seite hin zu ergänzen und zu berichtigen. Wir beginnen mit einer noch nicht erwähnten Bemerkung Vilmar's (a. a. O., S. 42 u. 43), dahin gehend, „daß der Dichter des „Heliand" seine große Wirkung ohne Aufbietung künstlicher Mittel, ohne Herbeiziehung christlicher Mythologie blos dadurch erzeugt habe, daß er die einfache Thatsache reden lasse, die nur dadurch zur Dichtung werde, daß der alte Sachsensänger das Evangelium in der unter seinem Volke hergebrachten epischen Sprache, in den überlieferten alliterirenden Formeln erzähle. Wir erkennen an, daß die anfängliche, mehr negative Aussage richtig sei; denn nur eine einzige künstliche und gesuchte Allegorie, wie deren Otfried so unendlich viele hat, ist im „Heliand" zu finden, Klopstock's „Maschinerie" einer Engelwelt aber ist gänzlich vermieden, und nur die Engelerscheinungen der evangelischen Geschichte sind beibehalten und zugleich mit keuscher Phantasie ausgeführt. In der zweiten positiven Aussage jedoch können wir keinen zureichenden Grund für die angenommene Wirkung erkennen. Hergebrachte Sprache und anderweitige Formeln machen noch keinen poetischen Stil aus. Und dann wo bleibt die Grundbedingung jeder künstlerischen Gestaltung, die

Komposition des Materials nach einer leitenden Idee? Dagegen stimmen wir Simrock's bereits mitgetheiltem ebenso zutreffenden als maßvollen Urtheile, daß der „Heliand", aus dem neubekehrten Sachsenvolke so herausgesungen, daß der Name des Sängers vor jenem und vor seinem großen Gegenstande verscholl, in diesem Sinne das einzige christliche Epos sei, vollkommen zu. Indeß der Zusatz, daß er das in deutsches Blut und Leben verwandelte Christenthum sei, dürfte neben dem bestätigenden Zeugniß für die eben getheilte Anerkennung zugleich ein bedenkliches Zugeständniß enthalten, als ob uns im „Heliand" eine Tendenzdichtung in dem Sinne vorläge, daß sein Dichter das praktische Bestreben gehabt und durch seine Dichtung auszuführen gesucht habe, seinen erst jüngst bekehrten Volksgenossen Bewahrung des Christenthums durch das mittelalterlich-germanische Kolorit seines Epos zu empfehlen, woran sich dann der weitere ästhetische Mangel zu schließen scheint, daß so der Gegenstand der Dichtung seinem heimatlichen Boden und seiner ursprünglichen Zeitlage entrückt ist. Allein der letztere Mangel ist durch die Unkunde des Zeitalters unseres Dichters bezüglich der Zeit und des Landes, in welchen sein Held[1]) auftrat, zu entschuldigen. Jene praktische Tendenz aber, wenn sie wirklich, wie zu vermuthen, vorhanden war, wurde doch mit solcher Naivetät ausgeführt, daß sie nicht als solche zu wirken scheint und die Entfaltung der Idee der Dichtung in keiner Weise beeinträchtigt, welche ja als die der Erlösung des menschlichen Geschlechts mit jener dieselbe nur auf einen gewissen Punkt begrenzenden Tendenz wesentlich identisch ist.

Vilmar hat uns bereits gesagt, daß sich der „Heliand" nach einzelnen Seiten vollkommen mit Homer messen könne. In dieser Beschränkung liegt zwar eine Ermäßigung seines Lobes, aber uns scheint dasselbe mehr schief als übersprudelnd zu sein. Wol hätte der geniale Niedersachse der deutsche Homer werden können, allein er ist es nicht geworden. Hätte er ein Jahrhundert früher gelebt und gedichtet, er hätte die altgermanischen Rhapsodien, welche die Grundlage unseres Nibelungenliedes wurden, aber in späteren Zeiten durch den Einfluß des Christenthums wie der höfischen und ritterlichen Sitte einen gewaltsamen Bruch erlitten, damals noch in ihrer ursprünglichen Eigenthümlichkeit reproduciren und durch seinen idealisirenden Kunststil zu klassischer Blüte vollenden können. Sein Leben fiel jedoch in die Zeit der Christianisirung seines Volkes. Da ergriff er denn mit diesem die heiligen Geheimnisse der überirdischen Welt, und sein erleuchteter Genius offenbarte ihre unvergleichliche Herrlichkeit in verklärten Naturlauten. Sollen wir es beklagen, daß er nicht der germanische, sondern der christliche Homer geworden ist? Das nationale Volksepos hat in Hellas bereits seine klassische, für alle Zeit gesetzgeberische Repräsentation gefunden. Der neubekehrte Sachsensänger hat sich von seinem erhabenen Gegenstand die Direktiven geben lassen, welche sein Epos leiten mußten, wenn dieses eine ebenso klassische, für alle Zeiten mustergültige Repräsentation desjenigen Volksepos, welches Christi Leben und Lehre darzustellen berufen ist, werden sollte. Die Heimat der

1) Wir glauben mit diesem in der epischen wie dramatischen Dichtung einmal eingebürgerten Ausdruck, da wir es ja hier mit der Beurtheilung eines poetischen Werkes zu thun haben, keine Profanation zu begehen.

nach außen gerichteten Plastik sang in unsterblichem Volksepos das naturwüchsige Volksleben mit seinen nach außen wirkenden weltlichen Heldenthaten und Massenkämpfen. Das germanische Gemüth erschloß sich ahnungsvoll der von oben stammenden Wiedergeburt der Welt und feierte die grundlegende, in die Tiefe gehende Thatsache der Erlösung in gleich unsterblichen epischen Gesängen. Insofern ist der christliche Homer zugleich der germanische. Wir besitzen in unserer modernen Literatur ein Gedicht, welches Vischer (a. a. O., §. 883) als ein Unikum anerkennt, eine „Idylle", die durch den Geist der Behandlung zur Würde des Epos sich erhob; es ist Goethe's „Hermann und Dorothea", ein so „reiner Typus der epischen Gattung", daß aus ihm W. v. Humboldt, wie Vischer aus dem Homer, die Gesetze der epischen Dichtkunst in selbst klassischer Analyse entwickeln konnte. Wir meinen, der Stoff des „Heliand" sei groß und eigenartig und seine künstlerische Darstellung vollendet genug, um seine eigene Gesetzgebung in sich zu tragen. Dieses Gedicht ist, ohne übrigens aus der epischen Gattung herauszutreten und ihren charakteristischen Typus zu verleugnen, auch ein Unikum und darf als solches nicht mit fremdem Maßstabe gemessen werden.

Wir versuchen nun den Nachweis zu liefern, daß der „Heliand" wirklich das Kunstwerk sei, für welches wir ihn anerkannt haben, indem wir zunächst die Komposition desselben in Erwägung ziehen und zeigen, wie dessen Dichter seine desfallsige Idee in einem künstlerischen Organismus durchgeführt habe. Denn das liegt vor allem im Wesen der Kunst, daß eine einheitliche Idee das empirische Material sichtend durchgeht, alles Nichtnothwendige und Unangemessene ausscheidet, das Bedeutungsvolle und Charakteristische aber hervorhebt, in die wirksame Nähe der Motivirung bringt und organisch gliedert, wodurch eben der künstlerisch darzustellende Rohstoff idealisirt und zugleich die Idee individualisirt wird. F. Rückert wollte in seinem „Leben Jesu" oder, wie er es auch nennt, in seiner „Evangelienharmonie in gebundener Rede", in diesem Fall auf Schöpfung eines Kunstwerks verzichtend, den gesammten empirischen Evangelienstoff unverkürzt reproduciren. Nicht so der Sänger des „Heliand"; er hat Tatian's Evangelienharmonie zu einem wirklichen Kunstwerke verklärt. Bei dem Geschäft der Nachweisung seines dichterischen Planes können uns die Ueberschriften, welche Simrock in seiner Uebersetzung den einzelnen Abschnitten gab, zumeist gute Dienste leisten, doch nicht durchweg, da sie mehrfach nur Theile derselben bezeichnen; ja sie treten unserem Zwecke geradezu hindernd in den Weg, so oft sie zwar irgend einen Inhalt, nicht aber zugleich das tiefere Motiv andeuten, welches denselben gerade an diesen Platz stellte, um hier im Sinne der dem Dichter vorschwebenden Idee zu wirken.

In einem Prolog — statt wie Homer die Muse anzurufen, daß sie seinen Gesang leiten möge — spricht sich unser Dichter erst darüber aus, daß sich unter viel weiser Leute Kindern, welche versuchten, das Geheimniß zu enthüllen, das der heilige Christ hier unter Menschen herrlich vollendete mit Worten und Werken, nur vier fanden, welche dazu Macht von Gott hatten, Hülfe vom Himmel, heiligen Geist und Kraft vom Christ. Von Anbeginn habe der Waltende durch seine einige Kraft mit seinem Worte fest befangen und zuvorbestimmt, wie dereinst die Welt ihre Alter enden sollte. Fünf waren dahin; das sechste sollte nun selig kommen

durch die Kraft Gottes und Christi Geburt, des besten Heilandes, daß sein heiliger Geist in dieser Mittelwelt den Menschen helfe und vielen fromme wider der Feinde Drang, böser Geister Zauber. Diese Idee der heiligen Geschichte ist auch diejenige unseres Epos; es ist die Idee der Erlösung des menschlichen Geschlechts in der Gestalt, wie sie einem erst von einer vielgestalteten Götterwelt entbundenen Volke erscheinen mußte, welches nun die vorigen Götter als eine böse Geisterwelt betrachtet, deren Zauber die von ihnen Abgefallenen jetzt feindlich bedränge[1]). Und nun wird noch näher die Zeit und der Schauplatz bestimmt, worin sich unsere epische Handlung bewegt. Es war zur Zeit, als Gott den Römerleuten verlieh, von Romburg aus, den Helm auf dem Haupt, alle Völker zinspflichtig zu machen. Ihre Herzoge saßen, der Leute gewaltend, in jeglichem Lande; in Jerusalem aber war durch des mächtigen römischen Kaisers Bestimmung über der Juden Volk Herodes zum König gekoren, obwol nicht gesippt Israels Abkommen.

Damals nun nach vorausgegangener Ankündigung und Geburt des Vorläufers Johannes wird diejenige des waltenden Christ selbst erst an die jungfräuliche Mutter Maria, dann an deren Verlobten Joseph durch Gottes Weisboten Gabriel gemeldet und vollzogen. Denn nachdem einmal die auf den Vorläufer sich beziehende Vorbereitung geschehen war, währte es unlange mehr, bis alles geleistet war, was so manches mal der allmächtige Gott versprochen hatte dem Geschlechte der Menschen, daß er sein himmlisches Kind hierher in die Welt, seinen eigenen Sohn zu senden gedächte, alle Geschlechter der Leute hier zu erlösen, die Welt vom Wehe. So wird die Weise der Erlösung, welche unserem Epos als Idee vorschwebt, sofort näher bestimmt. Nicht ein ganzes Volk zieht aus, wie dort in Hellas, um das Unrecht des einen Mannes zu rächen. Das ganze Geschlecht der Menschen ist zu erlösen; das vermag nur der eine von oben geschenkte Held. Dieser wird auch in unserem Epos eine so dominirende Stellung einzunehmen haben, daß alle anderen Glieder des Geschlechts, dem er zum Heil einverleibt wird, gegen ihn mehr oder weniger verschwinden. Darum ist es sein Gang über diese Erde, der Verlauf seines Zeitlebens, welcher in den Knotenpunkten seiner Entfaltung den Inhalt unseres Epos bildet. Bis zu seiner menschlichen Geburt muß der Sänger dieses Helden zurückgehen, weil gerade sie am entschiedensten bezeugt, daß er der ist, welcher er sein muß, um sein einzigartiges Werk hinauszuführen, der vom Himmel Gekommene. Und so ziemt es sich denn auch, daß die Mächte des Himmels sich bewegen, um seine Geburt vorzubereiten und deren Vollzug zu verkündigen.

Da ihn die Mutter nahm,
Mit Gewand bewand ihn der Weiber Schönste,
Zierlichen Zeugen, und mit den zweien Händen
Legte sie liebreich den lieben kleinen Mann,
Das Kind, in eine Krippe, das doch Gottes Kraft besaß,
Der Menschen Mächtigster. Die Mutter saß davor,
Die wachende Frau, und wartete selber
Und hütete das heilige Kind. In ihr Herz kam Zweifel nicht,
In der Magd Gemüth.[2])

1) Damit verbindet sich indessen ganz ungesucht die biblische Dämonologie in der starken Betonung, welche der unseren Dichter durch seine theologischen Führer beeinflußenden patristischen Theologie eigenthümlich ist.

2) Dieses und die folgenden Citate, die ungebundenen wie die gebundenen, haben zugleich

Doch nachdem das Herrliche geschah, ist es als ein Geheimniß des Himmels wieder durch Engels Mund zunächst den Unweisen des Volkes, unter dem es sich begab, zu melden, und Hirten des Feldes kommen, das heilige Kind anzubeten. Aber auch ein Träger göttlicher Weissagung, der im Tempel dieses Trostes Israels gewartet hatte, darf es daselbst in seine Arme nehmen, muß aber der Mutter Unheilvolles weissagen:

Kummer noch empfindest du,
Harm in deinem Herzen, wenn sie dein holdes Kind
Mit Waffen verwunden: das wird ein Werk dir sein
Schwer zu verschmerzen.

Nun ist das Heil, welches von diesem Kinde ausgehen soll, allen Völkern bestimmt. Darum werden auch ferne Heiden, vornehme und weise, durch ein Zeichen am Himmel zur Anbetung an seine Wiege geführt, verrathen jedoch zuvor, ohne es zu wollen, das gnadenreiche Geheimniß an den mordgierigen, auf Arges sinnenden König der Juden. Dieser, um den vermeintlichen Thronerben zu verderben und dadurch seine Herrschaft zu sichern, richtet durch sein Gesinde jenes Blutbad unter den Kindern Bethlehems an, dem jedoch gerade das dem Untergang bestimmte Kind durch seine Flucht nach Aegypten entgeht: ein Vorbild künftigen Leidens und Sieges. Zurückgekehrt in die Heimat und herangewachsen geht dann der Knabe mit den Aeltern nach Jerusalem und spricht im Tempel die Ahnung seiner einzigartigen Beziehung zu seinem „mächtigen Vater" aus. Die Aeltern hatten Minne zu ihm aus lauterem Herzen, und er hinwiederum war ihnen gehorsam in aller Demuth, er selber Gottes Sohn.

Noch wollt er in der Kindheit nicht seine große Kraft
Den Menschen merken lassen, welche Macht er besaß,
Gewalt über diese Welt: er wartete willig,
Dreißig Jahre demüthig unterm Volke,
Eh er irgend ein Zeichen geben wollte,
Dem Gesinde weisen, daß er selber wäre
In diesem Mittelkreis der Menschen Herr.

Demüthig harrt er glänzender Zeichen. Noch war ihm die Zeit nicht gekommen, sich zu offenbaren, die Leute zu lehren.

Soweit die Vorgeschichte des Helden, angeschlossen an die evangelischen Berichte. Es ist keiner derselben übergangen, weil sie alle in innerem Zusammenhang miteinander stehen. Der Erlöser der Welt ist angekündigt, geboren, angebetet, bedroht und gerettet. Nun kann er sein Werk beginnen, indem er sich selbst als den, der er ist, und zugleich seine Mission offenbart durch That und Wort. Hierdurch wird unter dem Volke, in dessen Mitte er auftritt, eine Krisis der Geister herbeigeführt, indem sich ein Theil für, ein anderer gegen ihn erklärt. Schließlich aber bleibt ihm nur eine kleine Auswahl gläubig verbunden, und die herausgeforderte Reaktion der ungläubigen Gewalthaber der Nation, gestützt auf die von ihnen mißleitete Menge,

---

den Zweck, in die theologische Denkart des Dichters einzuführen und den Stil unserer Dichtung anschaulich zu machen. Das Versmaß ist dasjenige der altgermanischen epischen Langzeile, welche in zwei Hälften (vitteae) zerfällt, deren jede in der Regel vier Hebungen d. h. durch den logischen Accent betonte Wortsilben mit ungezählten Senkungen hat und außerdem, statt des erst späteren Reims, durch zwei bis vier s. g. Liedstäbe d. h. durch gleiche Anfangskonsonanten der betontesten Wörter (Alliteration) gebunden ist.

bereitet ihm die Katastrophe, welche jedoch für ihn selbst der Uebergang zur Verherrlichung, für alle diejenigen aber, welche ihm vertrauensvoll nachfolgen, ein Born ewigen Heiles wird.

Wir betrachten zuerst die aufsteigende Linie seiner Selbstoffenbarung und sehen zu, wie der Dichter den Erlöser nach der einen Seite durch Thaten und Erlebnisse, nach der anderen aber in seiner Lehrthätigkeit illustrirt. Dreimal setzt er an, um uns in dieser doppelten Beziehung ein möglichst anschauliches Bild desselben zu zeichnen.

Für die erste Reihe der Thaten und Erlebnisse hat Simrock die vier Ueberschriften: Johannes der Täufer, die Taufe im Jordan, die Versuchung in der Wüste, die Berufung der Jünger. Der schon durch Engelsmund als Christs Gefährte in dieser Welt angekündigt war, nun beginnt er, von der hehren Stimme Gottes berufen, in der wilden Wüste sein Werk der Vorbereitung. „An dies Licht kam der, mächtig unter den Menschen, steht mitten unter euch, der nun euch taufen soll auf den heiligen Geist." Und da man ihn selbst dafür nehmen will: „Ich bin nicht Gottes Sohn, der wahre, waltende Christ; ich soll ihm den Weg nur räumen hienieden, meinem Herrn." Doch dieser kommt selbst zu ihm, um sich taufen zu lassen. „Denn uns liegt ob, alle Pflichten fort und fort nun zu erfüllen nach Gottes Willen." Als er wieder das Land betrat, gingen auf des Himmels Thore, und kam der heilige Geist von dem Allwaltenden obenher zu Christ, einem schönen Vogel völlig vergleichbar, einer holden Taube. Die flog dem Herrn auf die Achsel, weilte bei des Waltenden Kind. Und ein Wort kam vom Himmel aus heiterer Höhe und grüßte ihn als der Söhne besten und liebsten. Hiermit ist die Weihe des Erlöserberufes vollzogen. Doch ehe der Erlöser zur Ausrichtung desselben unter sein Volk tritt, besteht er in der Wüste erst siegreich die Versuchung starker Wichte, des Satans selbst, worauf wir später noch andeutend zurückkommen werden. Und hier ist der Punkt, wo der Dichter, an Versuchung und Fall der Stammältern unseres Geschlechtes anknüpfend, seinem Liede von der Erlösung den tiefsten Hintergrund verleiht. Der Abschnitt aber von der Berufung der Jünger, und zwar zunächst des Andreas und Petrus, des Jakobus und Johannes sowie des Matthäus bildet den Uebergang zur Lehrthätigkeit, der übrigens schon wunderbare Zeichen und Heilungen Jesu von Suchten vorausgegangen waren, die Unholde anwerfen den Erdebewohnern zu langem Lager. Es ist zunächst die Bergpredigt, in welcher er die Seligkeiten und Satzungen des Himmelreichs verkündigt. Inzwischen hatte der Nothhelfer Christ auch die übrigen Jünger gekoren. Die Zwölfe gingen mit ihm, die Recken zur Versammlung, wo er zu Rathe saß, der Menge Mundherr. Zunächst kamen ihm da zu stehen die erkorenen Gesellen; ihre Begierde war groß, seine Worte zu hören, sie schwiegen und horchten.

Da saß der Landeshirt
Den Guten gegenüber, Gottes eigner Sohn,
Wollt in seiner Rede, manch sinnvollem Wort,
Die Leute lehren, wie sie Gottes Lob
In diesem Weltreiche wirken sollten.
Erst saß er und schwieg, sah sie lange an,
War ihnen hold im Herzen, der heilige Herr,
Mild im Gemüthe. Den Mund nun erschloß er
Und wies mit seinen Worten, des Waltenden Sohn,
Des Hochherrlichen viel.

Die Bergrede hatte der Herr vor weitem Volke gehalten, und im Herzen wunderte sich der Menschen Menge, da sie des mächtigen Gottes liebliche Lehre hörten. Nun aber folgt noch die Aussendung der Jünger, denen er inzwischen Macht verliehen hatte, zu heilen der Leute Lähmung, langwierige Lager und schwere Suchten, sammt der Instruktionsrede für ihren besonderen Beruf.

Grundlegende Erlebnisse, Thaten und Lehrvorträge sind bisher mitgetheilt. Daran knüpft sich eine zweite Reihe, Wunder und Gleichnisse enthaltend. Nicht staunenswerthe Kriegsthaten nämlich noch seltsame Abenteuer der Recken und Ritter, wie sie von weltlichen Epopöen gefeiert zu werden pflegen, hat der Held zu vollbringen und zu bestehen, dessen Beruf ist, die unter Sünde und Tod gefangene Menschheit zu erlösen, sondern wie er selbst vom Himmel stammt, so richtet er Thaten aus, welche die Kräfte der diesseitigen Welt überbieten und durch wunderbare Wirkungen die künftige Erlösung von Sünde und Tod anticipiren und garantiren. So offenbart er sich selbst und das Ziel seiner Aufgabe, und die Menschen, welche Zeugen seiner bis in die geheime Werkstätte des Gewissens hinein wirkenden Großthaten sind, werden veranlaßt, Stellung zu ihm zu nehmen. Auf der Hochzeit zu Kana wird uns zunächst ein Naturwunder noch im häuslichen Kreise vorgeführt; von den Hochzeitsgästen aber heißt es, daß sie nicht mehr zweifelten, sondern dem heiligen Christ gern vertrauten, da er Macht habe von Gott, Gewalt in dieser Welt. Des heidnischen Hauptmanns von Kapharnaum kranker Knecht wird von dem Friedenskind Gottes seiner demuths- und vertrauensvollen Bitte gemäß über die Entfernung hin geheilt, und der Retter bekennt, daß er bei den Juden solchen lauteren Glauben nicht gefunden, und schließt daran die Weissagung, daß anderer Völker Kinder zum Himmelreich kommen, an der Patriarchen Busen rasten und genießen werden erwünschtes Wohl und wonniges Leben und Gottes Himmelslicht, während viele Söhne Israels in düsteren Thälern heulen und ihren Zorn mit den Zähnen zerbeißen würden. Vor Nain begegnet hierauf dem Nothhelfer Christ ein Leichenzug; ein kindjunger Mann liegt leblos auf der Bahre und errichtet sich auf seinen Befehl rasch von der Rast, spricht entgegen Verwandten und Freunden. Da ward der Mutter das Herz wieder zur Wonne gewandt; sie verstand, es sei der mächtige Herr, der heilige Himmelswalter. Und manche sagten, der Waltende nahe seinem Volk, der hohe Himmelsfürst; vorausgesandt habe er so hehren Wunderer in diese Welt. Bei jenem Seesturm heißt er Wind und Meer milder gebahren, und auf des Waltenden Wort stillten sich die Wetter, heiter floß die Flut. Das Volk aber gewahrt es unter sich verwundert, Worte gingen hin und her, welch ein mächtiger Mann das sein müsse. Wen des Satans tückische Diener unter den Händen hatten, ihm Herz und Hirn verwirrend, daß er wüthend unter dem Volke fuhr, dem gab weiter der Heilspender Christ, die Teufel austreibend, das Bewußtsein zurück, hieß ihn heil sein von den hassenden Geistern, in Frieden vor den Feinden. Dennoch wollten die Juden ungern glauben an seine große Kraft, daß er über Alles der Allwalter wäre. Die Gesellen jenes Gichtbrüchigen endlich durchschlagen die Saaldecke, senken ihn an Seilen herab in das Gemach, wo der Mächtige stand, der Könige kräftigster. In ihren Herzen las er, sie hätten mächtigen und lauteren Glauben. Vor den Leuten sprach er da, er wolle den Siechen von Sünden

befreien. Da sprachen ihm entgegen gramherzige Juden, nicht so leicht geschehe das, Grimmwerk vergeben möge Gott allein. Aber das mächtige Gotteskind führt den Beweis, daß ihm Macht gegeben sei, Sünde zu vergeben, mit der That. Der liegende Lahme, vor Weh sich windend in dem Saal, steht auf sein Gebot, von seinen Händen unberührt, allheil auf, nimmt auf die Achsel des Bettes Bürde.

An diese sechs Wunderthaten schließen sich vier Gleichnißreden an. Zu dem Volke nämlich spricht Gottes Geborener in Bildern. Die Jünger aber wissen, daß seinen Worten wahrhaftige Bilder (ewige Realitäten) zu Grunde liegen; darum bitten sie ihn um seine Auslegung, und er gewährt die Bitte, weil der Walter dieser Welt ihnen gegeben habe, das himmlische Geheimniß in ihren Herzen zu erkennen. Zunächst im Gleichniß vom Säemann wird das Gnadenmittel des göttlichen Wortes in Beziehung gesetzt zu den verschiedenen Dispositionen der menschlichen Herzen für dessen Aufnahme und damit für das Himmelreich. Dieses letztere hat in dieser Weltzeit seine Entwickelung, deren Abschluß erst das Weltgericht bringt. Bis dahin müssen Gute und Böse unter einander sein und werden darum auch die letzteren mit göttlicher Geduld getragen. Das lehrt der Geborenen hehrster im Gleichniß vom Unkraut unter dem Weizen. Und nun zeigt er noch im Gleichniß vom Senfkorn die weite Ausbreitung des Gottesreichs, aus kleinen Anfängen beginnend, und kommt dann in demjenigen vom Senknetz noch einmal auf das Gericht zu sprechen, in welchem erst Gute und Böse von einander geschieden, jene belohnt, diese bestraft werden.

Ehe nun der Dichter in einer dritten Reihe von Thaten und Erlebnissen zunächst die Selbstoffenbarung des Helden ihrem Höhepunkte entgegenführt, flicht er erst noch zwei Geschichten ein, welche bereits ahnungsvoll auf die Katastrophe hinweisen, die auch im bisherigen Verlaufe schon durch die Theilung der bezüglichen Volksmeinung angedeutet ist. Es ist zuerst der indeß verunglückte Mordversuch in der Vaterstadt, in unserem Gedicht hierher verlegt und auf die galiläische Landschaft ausgedehnt, deren Bewohner, seiner Botschaft unhold, bereits berathen, wie sie den reichen Christ recht martern möchten und ihn des Lebens ledigen, indem sie ihn von einer Steinklippe würfen. Dann als thatsächliches Vorbild des Vorläufers Enthauptung, welche zugleich ein Motiv entscheidungsvolleren Auftretens Jesu wird.

An der Spitze der dritten Reihe selbst steht die Speisung der Fünftausend. Sie erinnert uns an jene erste Versuchung in der Wüste, aus Steinen Brot zu schaffen; nur daß hier das Wunder nicht zur selbstsüchtigen Stillung des eigenen Bedürfnisses, wie es dort vom Versucher gemeint war, sondern aus Eingebung barmherziger Liebe zur Rettung jener Volksmenge geschieht. Das Volk erkannte da, im Gemüth die Männer, daß sie einen mächtigen Herrn hätten, sodaß hoch den Himmelskönig die Leute lobten. Sie wurden gänzlich eins, daß sie zum höchsten Herrn ihn erhöben, zum Könige kürten. Die dritte Versuchung Satans, in menschlich geschichtlicher Situation auftretend. Indeß so wollt' er durch der Leute Spruch keine Herrschaft haben, der heilige Fürst, eines Weltkönigs Würde. Das Wandeln auf dem Meere ferner entspräche der zweiten Wüstenversuchung zur unmotivirten Herausforderung der göttlichen Hülfe in selbsterwählter, durch eigene Tollkühnheit veranlaßter Noth. Aber warum geschah es? „Nun sollt ihr Muth, festen euch fassen,

ohne Furcht sei euer Herz, gebahret muthig! Gottes Geborener bin ich, sein eigener Sohn; wider den See will ich euch, den Meerstrom schützen." Da wußten die Jünger, er wär' es selber, der Sohn des Herrn wahrhaft auf dieser Welt. Aber auch die Ausländischen sollen den Segen seiner Botschaft und seines Werkes theilen. Um dies zu illustriren, wird die Heilung der besessenen Tochter der Kanaanitin eingereiht, nach der eben berichteten Wiederholung jener teuflischen Versuchungen und ihres siegreichen Bestehens zugleich ein neues Zeugniß der Ueberwindung Satans in seinen dienenden Geistern. Die folgende Geschichte, von Simrock „Petri Schlüsselamt" überschrieben, hat zwar auch diese in unserem Zusammenhang nebensächliche Bedeutung. „Dir geb' ich des Himmelreichs Schlüssel, daß du mögest nach mir Macht besitzen über alles Christenvolk." Die Hauptsache aber ist das vom Herrn selbst direkt provocirte Urtheil seiner Jünger über die eigene Person und Petri Zeugniß hierauf. „Und ihr, was ist euere Meinung, ihr meine Jünger, meine lieben Leute?" „Du bist des Waltenden wahrhafter Sohn, des lebendigen Gottes, der dies Licht erschuf, Christ der ewige König. Das bekennen wir, deine Jünger all, daß du Gott selber bist, der Heilande bester."

Hiermit ist vorläufig der Zweck der Selbstoffenbarung des Herrn erreicht, der Jünger auf Erkenntniß seiner Person ruhendes Bekenntniß; doch sollen sie jetzt noch nicht der Menge melden, daß er der mächtige Christ sei, Gottes einiger Sohn. Damit sie selbst aber ja nimmer an ihm zweifeln möchten, zeigt er ihnen weiter bei jener Verklärung auf dem Berge seine Gottheit aus eigener Kraft anschaulich, ein prächtiges Bild, und sie vernehmen aus der Wolke Gottes heilige Stimme selbst: „Dies ist mein Sohn, der Liebste der Lebenden." Auch dieses Gesicht sollen sie dem Judenvolk zunächst nicht sagen, bevor „ich selber mich hoch und herrlich erhebe vom Tode, von der Rast errichte." So wird auch auf diesem Höhepunkt seiner Selbstoffenbarung vor seinen vertrautesten Jüngern prophetisch hingewiesen auf den Untergang des Helden und auf seine schließliche Verklärung. Die letzte dieser Geschichten, „der Fischfang" überschrieben, will ergänzend auch noch ein Wunder des Wissens bringen und den Heiland zugleich als loyalen Unterthanen der weltlichen Obrigkeit vorstellen.

Zwei Lehrvorträge in eigentlicher Rede hatte die erste Reihe enthalten, vier Gleichnisse die zweite, sämmtlich objektive Satzungen, Mittel[1]), Verhältnisse des göttlichen Reiches besprechend. Hier nun haben wir zur subjektiven Charakteristik der Reichsglieder erst zwei Reden jener Art, dann zwei Gleichnisse. „Vergib dem Beleidiger" überschreibt Simrock die erste von jenen; sie enthält die Bußdisciplin gegen Sünder von dem vertrauten Vorhalte an durch den vor Zeugen und vor der Gemeinde hindurch bis zur Exkommunikation sammt der Mahnung zur unerschöpflichen Nachsicht, mit der besonderen Wendung an Petrus: „Da ich dir solche Gewalt gab, daß du meinem Hause der Hehrste wurdest vor aller Menschen Menge, so sollst du ihnen milde sein, gelinde den Leuten." Dem germanischen Freiheitsgefühle des Dichters widerstrebte der rücksichtslos herrschsüchtige Absolutismus

1) Dem Gnadenmittel des göttlichen Wortes ist die menschliche Empfänglichkeit oder auch Verschlossenheit dafür nur als Korrelat angehängt.

des romanischen Papstthums; darum hier diese maßvolle Korrektur der Schlüsselgewalt schon des Apostelfürsten. Wie aber die künftige Gemeinde von der einen Seite durch die Herrschsucht der Leitenden bedroht ist, so von der anderen durch die Habsucht der zu Leitenden, welche schon durch ihren irdischen Beruf in diesen selbstsüchtigen Weltverkehr verflochten sind. Dies zeigt der Herr im Gespräche mit jenem reichen Jüngling. Doch wie zwar nicht der Reichthum an irdischem Gut an sich vom Eingang in Gottes Reich ausschließt, sondern der einzig darauf gewandte Wunsch und Wille der Menschen, so auch der unbarmherzige Mißbrauch weltlicher Schätze zu ausschließlichem Selbstgenuß. Das wird im ersten Gleichniß vom reichen Manne gelehrt, der nach dem Tode Lohe dulden muß und lodernde Glut ohne Linderung, weil er alle vom Schicksal bestimmte Wonne zeitlichen Gutes schon in diesem Leben verbraucht habe. Es schließt mit dem Winke, daß die Menschen in ihrem Gemüthe selbst zu wählen haben, was sie süßer dünke zu thun und zu lassen, solange sie am Leben sind, daß sie Uebles oder Gutes dereinst erlangen. Solange sie indeß noch in diesem Leben wallen, ist es Zeit, sich im Dienste des göttlichen Reiches für jenes vorzubereiten; denn dieser Dienst empfängt nur einen Gnadenlohn, der nicht abhängig ist von der Länge der Arbeitszeit, sondern von der Lauterkeit der Gesinnung. Das zeigt uns schließlich das Gleichniß von den Arbeitern im Weinberge, in welchem der Dichter noch die Anwendung auf das verschiedene Lebensalter macht, in dem sich der Menschen Kinder bekehren, denen doch der kraftreiche Herr, wenn sie nur an ihn geglaubt hätten, ein und dasselbe Himmelreich zum Lohne geben würde.

Es wird nun die Katastrophe und deren unmittelbare Vorbereitung zunächst durch zwei Geschichten eingeführt. Der Herr eröffnet erst seinen Jüngern, daß er in ihrem Geleite nach Jerusalem seinem Leiden jetzt entgegengehen werde; daselbst würde man ihn martern, lästern, vom Leben lösen. Aber am dritten Tage werde er durch Gottes Kraft vom Grabe wieder erstehen zu diesem Licht. Mit seinem Leben wolle er nun — diese bestimmtere Fassung nimmt jetzt die Idee unseres Epos an — die lange harrende Menge der Menschen erlösen. So zieht er (das berichtet die Einleitung des folgendes Abschnittes) in die Hauptstadt des Landes, freudigen Sinn in der Brust. Er hatte des Judenvolkes heißgrimmes Herz, harten Sinn und widrigen Willen erkannt und will ihn zur vollen Kundgebung drängen. Die Initiative, nach der eigenen zugespitzten Selbstoffenbarung auch seine zeitgeschichtliche Kollision auf den Höhepunkt zu treiben, ergreift er selbst, die selige Lösung für die Ewigkeit im Auge. Dort vor Jericho begegnen nun dem Wanderzuge zwei Blinde. Er möge ihnen die Augen öffnen, bitten sie den Heiligen, dieses Licht verleihen, daß sie der Leute Lust, den hellen Sonnenschein erschauen möchten, die wunderschöne Welt. Der Waltende heilt sie, daß sie Erd und Himmel erkennen konnten, Licht und Leute. Die Einführung dieser Geschichte an dieser Stelle ist aber dadurch motivirt, daß der Dichter jene leiblich Blinden als ein Sinnbild der geistlich blinden Menschheit betrachtet. Wie dort am Eingang des Erlösungswerkes bei der Versuchung in der Wüste an den Fall der ersten Menschen angeknüpft wird, so hier noch einmal vor dem Beginn der heiligen Passion. Aufwege zum Himmel waren ihnen geliehen, den im Anbeginn durch Gottes eigene Kraft liebreich Erschaffenen.

Aber der falsche Feind bestrickte sie mit Frevelwerken, daß sie das ewig schöne Licht verließen. Da wurden in diesen leidigen Mittelkreis die Menschen verworfen, im Düster Drangsal und Arbeit zu dulden, auf weiter Wanderung der Wonne zu darben, des Gottesreichs vergessen, den Gramgeistern dienend. In des Todes Thäler gedrängt saß betrübt die Menschheit an des Herrn Straße, vergeblich Hülfe erwartend, bis der waltende Gott senden wollte den eigenen Sohn, den Leutekindern das Licht zu erschließen, das ewige Leben zu öffnen.[1])

Der uns zugemessene Raum gestattet nicht, die Komposition der absteigenden Handlung[2]) in der bisherigen Weise einer gleichzeitigen Andeutung der dogmatischen Anschauungen unseres Dichters und seines ausführenden Stiles darzustellen, weshalb nur noch eine knappe Vorführung des weiteren Planes hier gegeben werden kann, ohne jene Nebenabsichten allerdings der beste Modus einer übersichtlichen Disposition. Den Reigen führt der Einzug in Jerusalem unter lebhaftem Zujauchzen des Volkes; im Gegensatz dazu die Weissagung des Untergangs dieser Stadt von seiten des Einziehenden und der Widerspruch der abholden Bewohner. In der Säuberung des Tempels tritt uns sofort die angreifende Haltung des Messias entgegen, neben welcher die Beobachtung der mit ihrem Scherflein ein Ganzopfer in den Gotteskasten niederlegenden Witwe als friedlicher Gegensatz steht. Es folgen nun zunächst — denn die Reaktion beginnt sich zu konsolidiren — zwei listige Angriffe und verfängliche Nachstellungen von seiten der Feinde, die Geschichte mit dem Zinsgroschen und von der Ehebrecherin. Und indem sich dann der Herr als den lebendigen Brunnen darstellt, dem in die Ewigkeit strömende Wasser — der Dichter deutet sie auf Mittheilung des heiligen Geistes — entquöllen, da hätten die Abgünstigen ihn gern auf der Stelle gefangen und gesteinigt, hätten sie nicht noch das Volk fürchten müssen. Seinem Vorwurfe aber, daß sie ihm so seine Wohlthaten vergelten wollten, antworten sie gerade heraus, sie wollten ihm den Tod ertheilen nicht seiner Werke wegen, sondern — das ist die Frucht der Selbstoffenbarung des menschgewordenen Gottessohnes bei ihnen — seiner widersinnigen Worte und Meinreden wegen, da er sich zu Gott mache, während er doch nur ein Mensch sei, derselben Abkunft wie sie selbst. An diesen Ort, ihrer etwas früheren geschichtlichen Stellung entrückt, verlegt der Dichter die Auferweckung des Lazarus, die letzte und erhabenste Großthat seines Helden im Angesichte Jerusalems, ein demonstratives, im guten Sinne absichtlich herbeigeführtes Wunder des Wissens und Könnens zugleich, ausdrücklich zur Versuchung der übelgesinnten Juden im Sinn einer letzten sittlichen Nöthigung zu seiner Anerkennung, sowie zur Legitimation seiner göttlichen Sendung vor der ganzen Nation und zur Glaubensstärkung aller Wohlgesinnten gemeint und vollbracht, insbesondere der Jünger, welche ihrem Fürsten und Dienstherrn trotz der kürzlich erfahrenen

---

1) Hier ist die einzige Allegorie unseres Epos angefügt, an die Bedeutung des Namens Jericho geknüpft. Nach dem Mond sei diese Stadt genannt, und wie dieser in stetem Kreislaufe zu- und abnehme, so kämen und gingen der Menschen Geschlechter.

2) Wir haben wiederholt technische Ausdrücke der Tragödie gebraucht. In der That ist der Held dieses Epos auch ein tragischer, und nur das naive Zeitalter seiner dichterischen Feier konnte zur epischen Gattung greifen, während die Gegenwart nur für die dramatische Dichtung befähigt wäre.

Gefährdung auf des Thomas Mahnung als todesmuthige Degen zur gefährlichen Stätte geleitet hatten.

Mit dieser höchsten Stufe der öffentlichen Selbstoffenbarung Jesu trifft die Spitze seines Konfliktes mit der öffentlichen Gewalt, der Umschlag, die Katastrophe zusammen; denn auf die Nachricht von jener That, die sie im Sinne einer alles überwältigenden captatio des Volkes auffassen, berufen die Feinde eine Rathsversammlung, welche zur vermeintlichen Stillung eines Aufstandes und zur vorgeblichen Rettung der Nation gegenüber den rächenden Römern auf des Bischofs[1]) Kaiphas Antrag beschließt, den Volksverführer gefangen zu nehmen und dem Mahlgerichte der Männer vorzuführen. Als Gegenstück zur letzten großen Wunderthat wird nun die große Rede vom Weltuntergang und vom Gericht angefügt; denn nach solchem Erfolge hat eine andere Offenbarung keinen Sinn mehr. Mag die zeitgeschichtliche Katastrophe ihren Verlauf nehmen, zuletzt wird nicht blos ideell, sondern realiter eine andere Wendung eintreten. Zunächst aber schließt sich an jene Gerichtsweissagung des Herrn seine bestimmte Vorhersagung seiner Kreuzigung an der Juden Ostern. Doch freilich gerade das Fest und damit einen Volksaufruhr möchten die Feinde vermeiden und den Verhaßten in der Stille fangen und richten. Da erbietet sich der Jünger einer, ihnen den Mann gegen Geldbelohnung ohne alles Aufsehen auszuliefern. Das Friedenskind Gottes, der Waltende wußte nun wohl, daß er diese Welt aufgeben sollte und Gottes Reich suchen, zu seinem Erbe fahren. Ehe indeß noch der öffentliche Leidenskampf beginnt, finden wir den Helden unseres Epos noch einmal im vertrauten Kreise der Jünger, denen er in demüthigem Liebesdienst die Füße wäscht. Mit dem Abendmahl verbunden sind die Abschiedsreden, die Entlarvung des Verräthers, die Weissagung der Jüngerflucht und der Verleugnung des Petrus. Daran schließt sich der Seelenkampf auf dem Ölberg, der Verrath und die Gefangennahme. Und nun folgen sich rasch die Verleugnung im Vorhof der Bischofsburg mit der nachfolgenden Reue, nach der eidlichen Befragung des Gefangenen um seine Gottessohnschaft durch den Bischof und nach dem zustimmenden Bekenntniß desselben mit Hinweis auf sein künftiges Sitzen zur Rechten Gottes und auf seine Wiederkunft zum Gericht das Todesurtheil des Synedriums, auch hier nicht um seiner Werke, sondern um seiner Meinrede willen, daß er sich für Gott ausgebe, dann die Verhandlungen vor Pilatus, vor Herodes und wieder vor Pilatus. Endlich nach Kollision und Schwankung, da das Volk, von den Herrschenden beeinflußt, die Kreuzigung dessen, der sich den Königsnamen ohne des Kaisers Verleihung beigelegt, mit Appellation an seine eigene Loyalität hartnäckig fordert, gibt jener, die Verantwortung diesem aufbürdend, die Erlaubniß zur Kreuzigung. Der „Golgatha“ überschriebene Abschnitt bringt noch den Kreuzesweg, die vorausgehende und begleitende Verhöhnung und Wehethat, die Kreuzigung selbst und den Tod Jesu; der „Joseph von Arimathia“ überschriebene aber die Kreuzabnahme, Grablegung und Bewachung des Grabes.

Doch die Todeskatastrophe dieses Helden kann, wie gesagt, nur der Uebergang

1) Nachdem einmal der jüdisch nationale und zeitgeschichtliche Boden verlassen ist, zeigt das Epos nicht blos, wie wir schon sagten, eine germanische, sondern auch eine christlich kirchliche Färbung.

zu seiner eigenen Verherrlichung, der Quell des Heils der Welt sein[1]). Die Auferstehung zunächst wird aber so erzählt:

Nicht lange währt' es noch,
So kam der Geist durch Gottes Kraft,
Der heilige Odem unter den harten Stein
In den hehren Leichnam. Das Licht war erschlossen
Allen Menschen zum Heil und mancher Riegel
Am Höllenthor gehoben und zum Himmel gebahnt
Der Weg von dieser Welt. Wonnig auferstand
Das Friedenskind Gottes und fuhr den lichten Weg.

Vorwärts schritt schon das klingende Sonnenlicht[2]), da kamen die Frauen zum Grabe gegangen. Kaum jedoch waren sie im Garten angelangt:

Im Sause kam da
Des Allwaltenden Engel oben aus der Heitre
Im Federkleid gefahren, daß das Feld erklang,
Die Erde dröhnte, und die dreisten Knechte
Schwachmüthig wurden, der Juden Scharwächter.

Sieh, da erhob sich
Der große Stein vom Grabe, wie ihn der Gottesengel
Auf die Seite drehte. Auf die Decke setzte sich
Der hehre Bote Gottes. Von Geberden war er,
Von Antlitz, möcht ihm einer unter die Augen schauen,
So blinkend und blendend wie des Blitzes Licht;
Sein Gewand war am gleichsten winterkaltem Schnee.

Es folgt die Engelsverkündigung an die Frauen und deren Botschaft an die Jünger, die Anzeige der Wächter beim Synedrium und deren Bestechung. Petrus und Johannes eilen zum Grabe; dem letzteren war sogleich der Glaube erschlossen, ans Licht der Welt sei sein theuerer Herr vom Tod erstanden aus der Erde Schos. Was nun Simrock unter der Ueberschrift: „Nach Emmaus" zusammenfaßte, ist zunächst die Erscheinung des Auferstandenen vor Maria Magdalena wie vor den anderen Frauen. Der Gang nach Emmaus ist nur begonnen. Dann folgt eine Lücke in der Handschrift. Ohne dazwischengetretene Störung hätten wir sicher die Erzählung der die Offenbarungen des Auferstehungstages abschließenden Erscheinung vor den zehn Jüngern in Jerusalem und wohl auch noch eine galiläische empfangen, da auch im „Heliand" nicht nur die Engelsmeldung, sondern auch der Auferstandene selbst nach Galiläa deutet als den Ort, wo ihn die Seinigen wieder sehen sollen. Die Himmelfahrt endlich ist uns doch wenigstens noch als Fragment erhalten:

Seine Jünger nahm er dann,
Die frommen Gefährten, und führte sie hinaus,
Bis er sie brachte gen Bethania.
Da hob er die Hände und heiligte sie alle
Mit weihenden Worten; dann wallt' er empor,
Das hohe Himmelreich zu suchen und seinen heiligen Stuhl.
Da sitzt er seitdem zur rechten Seite Gottes,
Des allmächtigen Vaters, und sieht alles von da,
Der waltende Christ, was diese Welt beschließt.

1) Hase sagt a. a. O., S. 170 von unserem Gegenstande: „Dieses Epos müßte jedenfalls schließen mit einer glänzenden Himmelfahrt."

2) Nur eine scheinbare contradictio in adjecto. Carriere („Das Wesen und die Formen der Poesie". Leipzig 1854, S. 90) sagt zu einer ähnlichen Stelle bei Dante, die Analogie der Empfindung von Luft- und Aetherwellen sei früh geahnt, und es sei ein alter Glaube, daß das Licht töne (Memnonssäule). Wenn er jedoch an den technischen Ausdruck des Farbentons, welchem der der Klangfarbe entspricht, hierbei erinnert, so scheint uns mit dem „schallenden Licht" („Heliand", S. 259) vielmehr dem nächtlichen Schweigen gegenüber der laute Tag bezeichnet.

Luther in Rom und sein neuester italienischer Beurtheiler.

Eine Kritik und Antikritik.

Von **Rudolf Buddensieg** in Dresden.

Der durch seine Arbeiten auf dem Gebiete der neueren italienischen Geschichte bekannte Ignazio Ciampi hat vor kurzem in einem Aufsatze der „Nuova Antologia“ (Vol. VIII, fasc. VI, 197—227), den er „Lutero in Roma“ überschreibt, einen Angriff auf die Wahrhaftigkeit Luther's oder auf die Richtigkeit seiner Beobachtungen, soweit sie seinem römischen Besuche angehören, gemacht, den er am Schlusse seiner Untersuchung mit Nachdruck und Befriedigung in die Worte zuspitzt: „Molto meno si deve tenere per verità storica, quel ch'egli disse di Roma, dell' Italia, deg Italiani.“ Demgemäß läuft der Tenor seines ganzen Aufsatzes auf die Anklage hinaus: Luther hat falsch beobachtet, demzufolge falsch berichtet und ist, soweit die betreffenden Partien der „Tischreden“ in Frage kommen, nicht glaubwürdig.

So dankenswerth sich nun auch die eine oder andere seiner Einzelberichtigungen erweist, und so sehr sie zur Aufklärung des Allgemeinbildes beiträgt, so handelt es sich doch meines Erachtens auf dieser Entwickelungsstufe des werdenden Luther lediglich um die Thatsache seiner durch die Romfahrt erfolgten Enttäuschung und sittlich-religiösen Entrüstung, aber nicht um den Austrag der Frage, ob dieser oder jener seiner Bemerkungen absichtliche oder unabsichtliche Täuschung zu Grunde liege. Zwar für die neuerdings[1]) vielfach geltend gemachte Meinung, der Romreise verdanke Luther einen wesentlichen Anstoß zu seinen Angriffen auf den Romanismus (seit 1517), tritt Ciampi nicht ein und wahrt sich so von vornherein den richtigen Standpunkt für ihre geschichtliche Beurtheilung[2]); er überläßt das vielmehr den römisch-katholischen Beurtheilern der Romreise, welche zumeist von der einseitig polemischen Erwägung ausgehen, die Verderbniß der einzelnen Personen und Verhältnisse, an welchen die unverdorbene Seele des naiven deutschen Mönches Anstoß

1) Z. B. von Emilio Comba in der „Rivista Christiana“, VI, 154—155, allerdings mit einiger Beschränkung: „Tuttociò si concede, e concluderemo col Ciampi che sarebbe poco ragionevole il cercare nella venuta di Lutero a Roma la precipua ragione della Riforma [folgt das entsprechende Citat aus Ciampi's Aufsatz, „Nuova Antologia“, S. 226]. Verissimo, ma è nostra impressione che il Ciampi trascorse al di là de' limiti di una imparziale disamina del fatto, ch'ei prese a discutere. Ammettassi pure che tra esso e il grande avvenimento della Riforma non corra, come altri vorrebbe, relazione di causa e di effetto, e che Lutero non sperimentò intera prima di uscir di Roma la morale evoluzione attribuita alle impressioni che sentè nell' animo suo durante la sua breve dimora in quella città. Ma come si può negare tali impressioni?“ etc.

2) Vgl. „Nuova Antologia“, S. 199: „E poichè s'è fatto molto rumore del viaggio di Martin Lutero a Roma, e quasi si attribuisce a tale visita l'impulso ch'egli ebbe a predicar la Riforma.“ Am Schlusse seines Aufsatzes aber faßt er die Ergebnisse seiner Untersuchung zusammen in den Worten: „Checchè ne sia dello svolgimento intimo del suo pensiero, la sua venuta a Roma non può annoverarsi tra le importanti cagioni del gran movimento“; vgl. S. 226.

nahm, lasse sich unschwer durch den Niedergang der Allgemeinsittlichkeit des Cinquecento beschönigen; und kann man in den vereinzelten Aufzeichnungen des Pilgers über Reise und vorgefundene Verhältnisse die eine oder andere Ungenauigkeit nachweisen, so lassen sich von da aus tiefere Schlagschatten auf die Luther'sche Berichterstattung überhaupt werfen, und man hat es nicht schwer, zu dem bekannten und beliebten römischen Schlusse zu kommen: Luther hat getäuscht und hat täuschen wollen.

Dieser Auffassung gegenüber, welche aus der Romreise einen wesentlichen Antrieb zu der nachherigen reformatorischen Thätigkeit Luther's herleitet, hat die protestantische Geschichtschreibung von Mathesius an bis zu Köstlin zwar nicht unterlassen, auf die Bedeutung der Romfahrt für die innere Entwickelung Luther's hinzuweisen; denn unmöglich konnte an dem kirchlich fromm gerichteten Gemüthe eines so unmittelbar empfindenden Mannes spurlos vorübergehen, was so wenig mit Wissen, Gewissen und Wollen eines aufrichtigen Christenmenschen im Einklang stand; aber auf keiner ihrer Seiten hat sie es ausgesprochen, daß die Romreise eine wesentliche oder gar nothwendige Voraussetzung zum 31. Oktober 1517 gewesen sei.

Anders aber steht es mit den Ergebnissen der Einzeluntersuchungen Ciampi's. Sie sind, soweit sie sich auf die Wahrhaftigkeit und die Beobachtungsgabe Luther's beziehen, im wesentlichen abzuweisen. Ich versuche eine solche Abweisung vor allen Dingen, um nach meinem Vermögen der Wahrheit zu dienen. Sie dünkt mich aber auch um deswillen zeitgemäß, weil man gegenwärtig, und nicht blos von christkatholischer Seite her anfängt, es mit der Glaubwürdigkeit des in den „Tischreden" niedergelegten Stoffes und sonstiger gelegentlicher Bemerkungen Luther's ziemlich leicht zu nehmen und neben den vielleicht minder zuverlässigen Zuthaten und Ungenauigkeiten der mittelbaren Gewährsmänner auch den Werth ihres Kernes geringzuschätzen[1]). Und ich habe bereits früher gelegentlich einer Untersuchung über Luther's Reisejahr (vgl. „Theol. Studien und Kritiken", Jahrg. 1879, S. 346) bemerkt, daß es nicht unbelohnt bleiben würde, die mannichfaltigen und geistreichen Aperçus in den Luther'schen „Tischreden" zum Gegenstande der Einzeluntersuchung zu machen, dieselben den neuerdings, u. a. von Ciampi erhobenen Angriffen gegenüber auf ihren geschichtlichen Wahrheitsgehalt hin zu prüfen und, wenn möglich, klar zu stellen, daß auch nach dieser Seite hin Luther dem Verdachte der Unzuverlässigkeit oder gar der Unwahrhaftigkeit nicht unterliege.

Es handelt sich also bei einer erneuten Untersuchung der Romfahrt nicht um die Gewinnung eines neuen Gesichtspunktes für des werdenden Reformators innere Entwickelung, sondern um die bei dem gegenwärtigen Stande der historischen Kritik vielleicht nicht weniger wichtige Frage, ob und inwieweit Luther richtig beobachtet

1) Ich kann mich wenigstens nicht davon überzeugen, daß z. B. eine so direkte und unmißverständliche Aeußerung von Luther's langjährigem Tischgenossen, Joh. Mathesius (in dessen erster Predigt), wie diese: „Luther ging in des Klosters Geschäften nach Rom, woselbst er den heiligen Vater, den Papst, und seine goldene Religion und ruchlosen Hofleute sieht" ihren Zeugnißwerth durch die Bemerkung verliere, sie sei eine beiläufige und verdiene kein Gewicht; das bedürfe ebenso wenig eines Nachweises wie, daß wir uns auf die „Tischreden", so lange sie nicht nach ihren Ursprüngen kritisch untersucht und gesichtet sind, nicht berufen dürfen; vgl. „Zeitschrift für Kirchengeschichte", Bd. 3, S. 197.

habe; ob er sich in wichtigen Punkten oder auch in unwichtigen Einzelheiten täuschte, inwieweit er die Vorurtheile der damaligen Gesammtanschauung und Gesammterkenntniß theilte, und in weiterer Folge, ob seiner gelegentlichen Entrüstung über den sittlichen und religiösen Niedergang des Papstthums damit der Grund entzogen werden könne (vgl. „Theol. Studien und Kritiken", Jahrg. 1879, S. 336).

Ich halte die Zurückweisung der einzelnen Angriffe Ciampi's auf Luther's Berichterstattung nicht für eine schwierige. Allein der Umstand, daß erstens der italienische Gelehrte an keiner Stelle, weder in dem Texte noch in den Fußnoten, auf die Quellen verweist, aus denen er schöpft, und daß er zweitens die allerdings mühevollere kritische Einzeluntersuchung des gegebenen Falles durch Berufung auf die Gesammtanschauung des Cinquecento zu ersetzen sucht und sich jedesmal in vage Allgemeinheiten[1]) flüchtet, erschwert in nicht geringem Grade die wünschenswerthe Auseinandersetzung mit ihm.

Der italienische Gelehrte hat eine Anzahl der Beobachtungen Luther's, wie sich dieselben über dessen Werke hin, namentlich in den „Tischreden", verzeichnet finden, zum Gegenstande seiner Untersuchung gemacht. Ich schicke deshalb, indem ich auf die Zeichnung eines Gesammtbildes Verzicht leiste, die von Ciampi angezogenen Hauptpunkte in kurzen Strichen voraus und versuche dann, die von ihm an Luther's Bemerkungen und Beobachtungen geübte Kritik auf ihr Recht und ihren Werth zu prüfen.

Luther's gelegentliche Aeußerungen beziehen sich im wesentlichen auf die tiefen Schäden, von denen die römische Geistlichkeit, in kirchlicher wie sozialer Beziehung, ergriffen war, und auf die Ungeistlichkeit des heiligen Vaters. Der deutsche Mönch beklagt sich darüber, daß die Kirchenobersten schmählicher Erpressungen schuldig seien, (vgl. „Tischreden", Ausgabe von Walch, XXII, 355), daß der römische Klerus andachts- und anstandslos Messe lese; „passa, passa", mußte er sich zurufen lassen, als er den heiligen Akt in seiner deutschen Weise, feierlich und andächtig, vollzog (Mathesius, „Leben Luther's" [erste Predigt]. „Von der Winkelmesse", (Erlanger Ausgabe, XXXI, 327), daß sie handwerksmäßig „im Hui eine Messe schmiedeten" daß ihre weltliche Skepsis den Glauben an das heilige Sakrament aufgegeben[2]); wie

1) Vgl. „Nuova Antologia", S. 211, 212, 213, 214. Zur Charakteristik seiner Beweisführung setze ich die eine Stelle hierher (S. 212): „Per la prima assertiva (il matrimonio dei cardinali) basta la storia; per la seconda (le donne ignude che assistevano alla cene di quegli uomini di corte) la semplice riflessione che gli uomini del cinquecento amavan troppo l'estetica per istrapazzarla in tal guisa. Che Giulio bestemmiasse talvolta è vero; ma che dicesse in pubblico le bestialità affibbiategli, è incredibile".

2) „Da höret ich unter andern guten groben Krumpen über Tische Curtisanen lachen und rühmen, wie etliche Messe hielten und über dem Brot und Wein sprachen diese Wort: Panis es, panis manebis; vinum es, vinum manebis, und also aufgehoben. Nu ich war ein junger und recht ernster frommer Münch, dem solche Worte wehe thäten: was sollt' ich doch denken? Was konnte mir anders einfallen denn solche Gedanken: Redet man hie zu Rom frei öffentlich über Tisch also; wie? wenn sie allzumal, beide Papst, Cardinal sampt den Curtisanen also Messe hielten? Wie fein wäre ich betrogen, der ich von ihnen so viel Messe gehört hätte. Und zwar ekelt mir sehr daneben, daß sie so sicher und fein rips raps kunnten Messe halten, als trieben sie ein Gaukelspiel". Vgl. „Freiheit des Sermons" (1518), Erlanger Ausgabe, XXVII, 20.

die Würdelosigkeit ihres kirchlichen Thuns noch übertroffen wurde von der Schande ihrer Weltförmigkeit, die Rom zu einem „wahren Schandpfuhl" gemacht[1]). So wurde die Kraft seiner kirchlich-katholischen Natur, die den Begriff der Kirche Christi auf Erden noch mit dem römischen Episkopat, das wirkliche mit dem idealen Papstthum, identificirte, erschüttert, und als er in Heuchelei, in Arglist, in Spott und Hohn über seine lieben Deutschen „der Wahlen Ruhm" erkannte, da kam zu der Ernüchterung seines kirchlich-religiösen Empfindens auch noch der Ingrimm seines beleidigten Nationalgefühls. „Ist eine Hölle, so ist Rom darauf gebaut"[2]), dieser Gedanke war sein Abschiedsgruß an dieselbe Stadt, bei deren ersten Anblick er ausgerufen hatte: „Sei gegrüßt, du heiliges Rom, dreimal heilig von der Märtyrer Blut, das da vergossen ist", (vgl. „Tischreden", Ausgabe von Walch, XXII, 2374).

Diese Zeichnung der römischen Gesammtzustände, der geistlichen wie weltlichen, scheint mir nun durchaus den thatsächlichen Verhältnissen zu entsprechen; wenigstens habe ich in dieser Beziehung gegen Ciampi Autoritäten wie Ranke, M. Brosch, J. Burkhard und namentlich F. Gregorovius auf meiner Seite, welcher in der Schilderung der in Frage kommenden Jahre[3]) mir Anhalt und Beweis für die Richtigkeit der Beobachtung und des Urtheils Luther's bietet. Es ist deshalb nicht zuzugeben, daß Ciampi den Wahrheitsgehalt in Luther's Bemerkungen habe beeinträchtigen und der tiefen, sittlichen Entrüstung des Reformators über seine römischen Erfahrungen die Berechtigung habe nehmen können. Das läßt sich sowol am Beispiele Julius' II. erweisen als auch an der Kritik, welche der moderne Italiener an Luther's Bemerkungen über die Geistlichkeit übt.

Ciampi erzählt (a. a. O., S. 210) in Anknüpfung an Luther'sche Mittheilungen, daß der deutsche Mönch einer Disputation beigewohnt[4]), in welcher einer der dreißig anwesenden Doktoren zuerst die These widerlegt habe, daß der Papst mit der Rechten die Engel des Himmels, mit der Linken die Seelen des Fegefeuers kommandire, und daß seine Person sich mit der Gottheit vermische; heftig angegriffen habe er aber bemerkt, er habe nur eine erdichtete Aufstellung gemacht, „poichè i suoi sentimenti erano ben diversi dalle sue parole". Daraus habe Luther auf die Heuchelei dieser Disputanten (Geistlicher) geschlossen, und es sei unrecht von ihm, sein absprechendes Urtheil über die Gesammtheit auf so leichten Grund zu stellen. Ist die Disputation

---

1) „Zu Rom hab' ich gesehen etliche Cardinäle, die man als die Heiligen ehrte, darum daß sie sich an dem Umgange mit Weibern genügen ließen. Denn daselbst wird greuliche Schande begangen, nicht heimlich im Winkel, sondern öffentlich" ꝛc.; dort würden als ein ehrlich löblich Ding die stummen Sünden getrieben und recht geschähe den Verächtern des Ehestandes, daß „eitel Hundehochzeit (und wollt' Gott eitel Hundehochzeit wären), ja eitel wälsche Hochzeit und florenzische Bräute" bei ihnen wären. Vgl. „Tischreden", Ausgabe von Walch, XXII, 1357.

2) Vgl. „Unterricht der Visitatoren von 1545" (Erlanger Ausgabe, XXIII, 10), Vorrede: „So habs ich's selbs zu Rom sagen hören für 34 Jahren".

3) Vgl. Gregorovius, „Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter", VIII, Buch 14, Kap. II, 1 und namentlich Kap. IV, 1, S. 266—283.

4) Höchst wahrscheinlich ist Ciampi bei seiner Untersuchung gar nicht auf die „Tischreden" selbst, sondern auf irgend eine Zusammenstellung der Luther'schen Beobachtungen zurückgegangen. Nach „Tischreden" XXII, 1388, stammt die obige Bemerkung gar nicht von Luther selbst, sondern von Calixtus.

wirklich in dieser Weise verlaufen[1]), so ist der Luther'sche Schluß immerhin ein berechtigter. Die Thatsache selbst wird aber doch damit nicht ins Reich der Fabel verwiesen, daß es „sehr zu bezweifeln sei, daß Priester oder Hofleute ihre Frechheit so weit getrieben hätten, zum Vertrauten ihrer irreligiösen Auslassungen einen fremden Mönch zu machen" (a. a. O., S. 212). Ciampi nennt nicht nur kurz vorher die Disputation eine öffentliche[2]) — und dann hatte auch der fremde Mönch Zutritt und Gelegenheit, Vertrauter der irreligiösen Auslassungen zu werden —, sondern er fügt auch, beinahe wie um sich selbst zu widerlegen, in enger Verbindung mit seinem Schlusse hinzu, Caraccioli sage in seinem Leben Paul's IV., daß es in dieser Zeit keinen Mann gegeben, der nicht eine ketzerische Meinung über kirchliche Dogmen gehegt habe, und auch von glaubwürdigen Autoren werde versichert, daß junge päpstliche Hofleute sich nicht scheuten zu behaupten, der orthodoxe Glaube sei der Inbegriff der schlauen Erfindungen einiger Heiligen (a. a. O., S. 212). Sodann sucht Ciampi die Haltlosigkeit der Luther'schen Bemerkung dadurch zu erweisen, daß er die mittelalterliche Sitte des advocatus diaboli für seine Behauptung in Anspruch nimmt. Danach habe der mit dem vielgestalten Disputationsapparat unbekannte Luther sich über den sittlichen Charakter des einen Disputanten getäuscht. Hiergegen wäre einerseits geltend zu machen, daß es schlechthin unannehmbar erscheinen muß, ein Mann wie Luther, im Disputiren selbst gewandt und als Professor der Philosophie an seiner heimischen Universität im Kampfe der Disputationen mitten innestehend, habe sich auf so grobe Weise täuschen lassen. Andererseits aber beweisen die oben aus den „Tischreden" (und der Schrift „An den christlichen Adel deutscher Nation") angeführten Worte Luther's, daß die Aufstellung des fraglichen Satzes durchaus keine diabolische Advokatenfinte war, sondern sich damals einer ziemlich allgemeinen Annahme erfreute und bereits in Huß einen sehr ernstmeinenden Bekämpfer gefunden hatte.

Die Ciampi'sche Annahme eines advocatus diaboli wäre demnach unhaltbar. Nicht besser scheint es um seine Bemerkung über den zweiten Punkt, daß des Papstes Person sich mit der Gottheit vermische, zu stehen. Zunächst nämlich gibt er an einer späteren Stelle (a. a. O., S. 212) selbst zu, daß im damaligen Rom unter dem Klerus ein frivoler Paganismus und niedriges Kriecherthum geherrscht habe. Diese Bemerkung wird aber weiter auch von zeitgenössischen Autoren bestätigt.

1) Es ist wegen der bei Ciampi mangelnden Quellenangaben nicht ersichtlich, welche Aeußerung Luther's er bei der hier von ihm angezogenen These im Sinne hat. Es können zwei zum mindesten in Frage kommen: in einer Schilderung der Stadt Rom und ihrer Sehenswürdigkeiten bemerkt Luther: „Das Gebäu und Kirche St. Peter's Münster hat über 1300 Jahre gewährt. Es ist eine große Summe Geldes darauf verwandt. Denn der Papst gebot den Engeln, daß sie die Seelen derer, die auf dem Rommege stürben, von Stunde an in Himmel sollten tragen, darum Johann Huß wider den Papst schrieb, denn er hätte keine Gewalt über die Engel, ihnen zu gebieten" (vgl. „Tischreden", Ausgabe von Walch, XXII, 2373 fg.), und an der anderen Stelle („An den christlichen Adel deutscher Nation" in Luther's „Werken", herausg. von O. v. Gerlach, III, 179—180) sagt er: „Nun machen sie den Papst einen Statthalter des erhabenen Christus im Himmel und haben etliche den Teufel so stark an ihnen lassen regieren, daß gehalten, der Papst sei über die Engel im Himmel und ihnen zu gebieten habe."

2) „Fu egli presente a una disputa pubblica", a. a. O., S. 210.

Erasmus nennt in seinen Briefen die Römer wiederholt pagani (vgl. z. B. Epist. 648), sein „Ciceronianus" (Opera, I, 996) ist voll geistreichen Spottes über die römische Vermischung des Heidenthums mit dem Christenthum, für welche er sich euphemistisch das Wort „Ciceronianismus" zurecht machte. Als charakteristisch für die Zeit erzählt er (ebd.), daß in einer Charfreitagspredigt Julius II. mit Zeus, Christus mit Decius und Curtius verglichen worden seien. Gott heißt in den Inschriften der Frührenaissance wieder Sommo Giove wie bei Dante der Himmel Olymp; die Kardinäle sind zu Senatoren, die Heiligen zu dii und deae, und der Papst nicht nur zum optimus maximus, sondern auch zum divus geworden (vgl. Gregorovius, a. a. O., VIII, 268). Als Leo Papst wurde, rief ihm der Dichter Janus Vitalis zu:

Jam novus in terras alto descendit Olympo
Jupiter, et sancto laetatur martia vultu
Roma, triumphales iterum ductura quadrigas —
Quique prius morbi ingruerunt mortalibus aegris
Luce Leonini pelluntur Apollinis alma.[1])

Dem Dominikaner Acciajuoli wird Leo gleichfalls zum Sonnengotte Apollo (Roscoe, a. a. O., III, Anhang, Nr. 20); Valerianus nennt im „Simia" den Papst „Sol Leo", und Petrus und Paulus heißen gemeinhin „Dii tutelares Romae"[2]). So ergoß sich das neue Heidenthum durch alle Poren des Katholicismus, und selbst „die päpstlichen Bullen nahmen unter den Händen Bembo's und Sadoleto's Stil und Phrase des Heidenthums an" (Gregorovius, a. a. O., VIII, 270). Während das Papstthum der Renaissance von einem heidnischen Divinitätstaumel ergriffen wurde, der solche phantastische Mißgeburten wie päpstliches Himmel- und Fegefeuerregiment nicht nur in den Köpfen schmeichlerischer und charakterloser Höflinge, sondern auch geistlicher Disputatoren erzeugen konnte, verkörperte sich in dem berühmten Pietro Pomponazzo aus Mantua[3]) der skeptische Rationalismus der paduenser und bologneser liberalen Schulen. Unter der Herrschaft einer hierarchischen Despotie und dem Kultus der Sinnlichkeit und des Schönen wurde so in den unteren Klassen materiellster Aberglaube, in den oberen Unglaube, Skepticismus[4]) und heidnisches Wesen gepflegt, und scheu trat der italienische Humanismus vor den sittlichen Kämpfen, in welchen eine edle Gedankenarbeit immer zur Selbstdarstellung gelangen muß, zurück: die humanistische Idee vermochte nicht, wie sie es auch heute nicht vermag, ethisch zu

1) Vgl. Roscoe, „Leben und Regierung des Papst Leo des Zehnten" (Leipzig, 1806—1808), II, Anhang, Nr. 4.

2) Vgl. Pierii Valeriani „Hexametri, Odae et Epigrammata" (Ferrara 1550), S. 23.

3) Dieser Gelehrte behauptete trotz des lateranensischen Koncils die Unsterblichkeit der Seele als widersinnige Lehre, die ohne aristotelische Grundlage sei („Tractatus de immortalitate animae", Venedig 1525, zuerst Bologna 1516); als die Schrift von der Inquisition in Venedig 1519 verdammt wurde, vertheidigte sich Pomponazzo in seiner „Apologia", vgl. Ritter, „Geschichte der Philosophie", Bd. 10, wo auch näheres über seinen Gegner Augustinus Niphus.

4) Luther selbst kommt mit spöttischen und höhnischen Worten öfters darauf zurück, daß das lateranensische Koncil (1512) es für nöthig befand, den Satz, daß die Seele unsterblich sei, unter die Glaubensartikel aufzunehmen. „Sie selbst wissen fast nichts mehr vom Glauben zu sagen, welches sie gar gröblich bewiesen haben, in diesem letzten römischen Concilio, darinnen unter vielen kindischen leichtfertigen Artikeln auch das gesetzt haben, daß des Menschen Seele sei unsterblich." Vgl. „An den christlichen Adel deutscher Nation", a. a. O., IV, 11.

HOLBROOK LIBRARY PACIFIC SCHOOL

wirken; es mangelten ihr die sittigenden Wirkungen auf das nationale Leben. Die Wiedergeburt der Wissenschaft blieb ohne sittliche Wiedergeburt.[1])

In dieser Beziehung bleibt nun weiter Ciampi's Angriff auf Luther's historisches Wissen interessant. Er spricht (a. a. O., S. 211) von den Aeußerungen des deutschen Mönches über das sittliche Leben in Rom und fährt dann in seinem Referat fort: Luther behaupte, der Papst Julius habe es ruhig ertragen, daß einer seiner Lieblingsbischöfe mit einer Nonne eine Liebschaft unterhielt, habe aber seinen Zorn kaum zügeln können, als der Kardinal sie heirathete, und habe seinen Günstling infolge davon aller seiner Beneficien beraubt. „Che piu? Bei den Mahlzeiten dieser Hofleute assistirten zwölf ancelle ignude! Von demselben Gewicht und demselben Maß ist das historische Wissen des großen Reformators. Es waren, erzählt er, ꝛc. ꝛc." (a. a. O., S. 211. Die fragliche Stelle bei Luther, „Tischreden", Ausgabe von Walch, XXII, 2378). Und wie begründet der gelehrte Italiener sein abschätziges Urtheil über Luther's historisches Wissen? Folgendermaßen: „Wer wird nicht zum Lachen gebracht durch die Verheirathung eines Kardinals und die «ancelle ignude», die bei den Mahlzeiten assistirten? Betreffs der ersten Behauptung genügt die Geschichte; betreffs der zweiten die einfache Erwägung, daß Männer des Cinquecento die Aesthetik viel zu hoch schätzten, als daß sie sie so mit Füßen getreten hätten" (a. a. O., S. 212). „Außerdem scheint es mir, daß Luther zu viel Aufhebens von seiner Naivetät macht, wenn man entdeckt, daß die gotteslästerlichen Priester, welche über die Mysterien der Messe lachten, sich einen Scherz mit seinem guten Glauben erlaubten" (a. a. O., S. 213). Ueber was soll man sich da mehr wundern, über die vertrauensselige Oberflächlichkeit der Beweisführung, oder über die Unkenntniß der in Frage kommenden Zeitverhältnisse? Wenn Luther erzählt, daß Papst Julius einen verheiratheten Kardinal seinen ganzen Zorn, auch mit Wort und That habe fühlen lassen, spricht das nicht zunächst für die Wahrhaftigkeit eines Mannes, dem ein solches Zugeständniß einem solchen Papste[2]) gegenüber unter dem späteren Kampfe mit Rom immerhin eine nicht leichte Ueberwindung kosten mußte. „Che piu? Was ist mehr zu verlangen?" Das wäre in Ciampi's eigenen Worten eine viel richtigere Kritik der unparteilichen Beobachtung Luther's als die halbherzige Verlegenheit seiner Berufung auf das Urtheil der Geschichte. Julius hat die Liebschaft mit der Nonne gebilligt; dafür spricht in Hunderten von Beispielen der heidenchristliche Cynismus

1) Ariost sagt in dieser Beziehung in seiner sechsten Satyre an Bembo: „Pochi sono grammatici e humanisti senza il vitio, per cui Dio Sabaot fece Gomora, e i suoi vicini tristi, und Gyraldi bemerkt in seiner Satyre „Progymnasma adv. literas et leteratos", Opp. II, 431 über die Humanisten: „Pudet me id de literatis afferre, quod omnium tamen est in ore, nullos esse omnium vitiorum etiam nefandissimorum genere inquinatos magis, tum iis praecipue, quae praeter naturam dicuntur, in eaque proclives ita ferri, nec clam sed palam et in propatulo, atque impune." Vgl. auch Burckhardt „Die Cultur der Renaissance in Italien" (Basel 1860), S. 161.

2) Er verurtheilt in den härtesten Ausdrücken das ungeistliche Wesen des wilden, ruhelosen Kriegsmannes und nennt ihn geradezu einen „Blutsäufer" (vgl. „An den christlichen Adel deutscher Nation", a. a. O., III, 164); und das mit Recht, bemerkt dazu Brosch, „Papst Julius II. und die Gründung des Kirchenstaates" (Gotha 1878), S. 215; vgl. auch B. Arluni, „De bello veneto" bei Grävius, „Thesaurus" V, IV, S. 139.

dieser Zeit und dieses Hofes[1]); und als der Kardinal seine Geliebte zu heirathen wagte, wurde er seiner Aemter entsetzt; über die Entsetzung sollte bei so geartetem Zustande des päpstlichen Hofes sich Ciampi wundern, nicht über die Ehe. Julius II. war Pontifex zwischen „dem großen Frevler auf Petri Stuhle“[2]), Alexander VI., der an frecher Unzucht unter den Päpsten seinesgleichen suchte, und Leo X., der sich doch wenigstens nicht scheute, die Trauung seines Bankiers Agostino Chigi mit seiner Konkubine unter festlichstem Gepränge zu vollziehen. Und von Kardinal Bembo, der Julius und Leo diente, ist es bekannt, daß er noch kurz, ehe er den rothen Hut erhielt, mit der schönen Venetianerin Morosina zusammenlebte (Gregorovius, a. a. O., S. 278). Nun mag man eine solche wilde Ehe nicht „matrimonio“ nennen können; da aber Luther weder hinzufügt, daß Julius die Ehe des Kardinals als eines Priesters vollzogen habe, noch daß der Heirathende überhaupt Priester geblieben sei, so scheint mir das Betonen des „matrimonio“ derartiger sittlicher Verwilderung gegenüber nichts als eine Verlegenheitsauskunft oder ein Spiel mit Worten; in der Sache hatte Luther eben recht.

Schließlich mag glauben, wer will, daß die Aesthetik das julianische und leonische Monsignorenthum vor „ancelle ignude“ geschützt und ihm Schamröthe in die Wangen getrieben habe. Die völlige Nacktheit der Darstellerinnen war im 15. und 16. Jahrhundert nicht nur auf der Bühne nichts Unerhörtes, sondern sie kam auch sonst bei festlichen Anlässen, und dann nicht im Verborgenen, sondern öffentlich vor.[3]) Als „die Verfeinerung des Lebens auch eine Renaissance des Hetärenwesens erzeugte“, traten an die Stelle edler Frauen in der römischen Gesellschaft die Konkubinen, und die Sittenfäulniß eines Zeitalters, dessen gelesenster Dichter Aretino[4]) war, ist so ekelhaft, daß man lieber den Schleier von der sittlichen Versumpfung auch des Priesterthums nicht hebt. Hat es doch niemand gewagt, der Juvenal der

---

1) „Exemplo di tutti e vituperii e obbrobrii del mondo“ heißt er bei Guicciardini und Macchiavelli; vgl. Brosch, a. a. O., S. 355, Anm. 69. „La massima di Roma“ sagt Priuli („Diar.“, III, 190), „e di non voler sul Throno Oltramontani. Che vogliono Pontefici quelli, che coltivano la Corte, e sono imbrattati de' loro vitii e lussi. Che la via santa, e la rettitudine de' costumi era in Roma lo stesso che essere lontani da ogni merito ne volevasi in corte chi potesse metter freno all' intemperanza di quei Prelati. Vgl. auch die von B. Castiglione („Il Cortegiano“ [Florenz 1854], Lib. II, S. 142 u. 145) über den damaligen römischen Hof mitgetheilten Anekdoten, sowie Petrus Martyr, epist. 94.

2) Brosch, a. a. O., S. 53 nennt ihn „den Verbrecher unter der Papstkrone“. Die ganz neue Ehrenrettung dieses Papstes: F. Kayser, „Der viel verleumdete Papst Alexander VI.“ (Regensburg 1879) habe ich nicht einsehen können. Ein Epigramm auf Alexander lautete (Luther's „Werke“, Ausgabe von Walch, XXII, 1317):

„Conditur hoc tumulo Lucrecia nomine, sed re
Thais pontificis, filia, sponsa, nurus.“

Aber vgl. hierüber die berichtigende Beurtheilung von Gregorovius; „Lucrezia Borgia“ (2 Bde., Stuttgart 1874).

3) Vgl. Friedländer, „Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms“ (3. Aufl.), II, 419; Falke, „Die deutsche Trachten- und Modenwelt“ (Leipzig 1858), I, 278.

4) Für genauere Information verweise ich an dieser Stelle auf Gregorovius a. a. O., S. 277—80, der wenigstens ahnen läßt, wie unsagbar greulich die sittliche Verwilderung jener Zeit gewesen.

römischen Renaissance zu sein, und was der nicht ganz hoffnungslos nach dem Kardinalshute verlangende Aretino, der Dichter der Obscönität par excellence, auf diesem Gebiete geleistet hat, läßt es uns als durchaus begreiflich erscheinen, daß Beccadelli's Grundsatz: Freudenmädchen seien der Welt nützlicher als Nonnen, in Rom Geltung erlangt habe. „In dieser heidnisch gefärbten Gesellschaft geistreicher Genußmenschen gab es nur einen Mangel: es fehlte die edle Frauenwelt." Als Julian Medici mit seiner edlen Gemahlin nach Rom kam, erregte er so allgemeine Freude, daß Bibiena an ihn schreiben konnte[1]): „Gelobt sei Gott, denn hier fehlte uns nichts als ein Damenhof." Ein Geschlecht, welches „mit antikem Gefühle im Weibe den Kultus der schönen Form" pflegte, vermochte es, von einer „cortisana romana" mit demselben Nationalstolze zu sprechen, mit dem die Zeitgenossen Eugen's IV. der letzten sittenreinen Römerin Franzesca den Ehrennamen Romana zutheil werden ließen.[2]) Was zu diesen Schilderungen in den noch unangefochtenen Aeußerungen Luther's über die schmachvolle Versunkenheit des in ein parfümirtes und blasirtes Monsignorenthum entarteten Klerus hinzugefügt wird, läßt eine derartige Aeußerung, wie sie am Ausgangspunkte dieser Untersuchung in Frage kam, als durchaus glaubwürdig erscheinen. Die durch das Zeugniß zeitgenössischer Geschichtschreiber gesicherten Mittheilungen von Gregorovius sind wenigstens den unbestimmten Auslassungen Ciampi's gegenüber die durchschlagendste Rechtfertigung Luther's.

Ich will hier der Merkwürdigkeit wegen gleich anfügen, was der Italiener als Beweis dafür erbringt, daß Luther sich in „affektirter Naivetät" gefallen habe. „Er hatte auf der Universität Erfurt unter vielen Jünglingen studirt, und man weiß, daß Studenten an jedem Orte und zu jeder Zeit nicht das Bild der Sittenreinheit sind. Er war Priester und Prediger; bis zum Jahre 1509 las er zu Wittenberg Philosophie, und zum Beweis seines Geistes und seiner Thätigkeit wird erwähnt, daß er zu gleicher Zeit Prediger des Klosters, Lektor im Refektorium, Vikar, Prior, Wasserinspektor zu Leizgan, Magistratsperson zu Torgau und Ausleger St. Pauli und der Psalmen gewesen sei".[3])

Man fragt sich unwillkürlich: wo ist da eine Spur von Beweis? Wie in aller Welt ist auf diese Vereinigung der merkwürdigsten Aemter auf Luther der von

1) „Lettere di principi", I, 16: „La villa tutta dice: hor lodato sia dio, che qui non mancava, se non una corte di madonna."

2) Auf dem Grabe der Imperia, der schönen und viel begehrten Phryne aus Ferrara, welche Baroald besang und der ernste Sadolet verehrte, finden sich nach Colocci, „Poesie Italiane" (Ausg. 1777), S. 29, Anm. die Worte: „Imperia Cortisana Romana, quae digna tanto nomine, rarae inter homines formae Specimen dedit." Sie starb erst 26 Jahre alt. In ihre Salons drängten sich die geistreichsten Männer der Zeit. In ihren Zimmern verbreiteten Teppiche, Gemälde, Vasen, auserlesene Bücher solchen Glanz „daß der edle spanische Botschafter eines Tages dort einem Bedienten ins Gesicht spie, weil er keine andere Stelle für dieses Bedürfniß entdecken konnte". Gregorovius a. a. O., S. 278.

3) Vgl. a. a. O., S. 213. Die Worte enthalten so viel Halbwahres und Sinnloses, daß ich sie hierher setze: „egli era predicatore nel monastero, lettore nel refettorio, vicario, priore, ispettore delle acque a Leizgan, magistrato a Torgau, commentatore di San Paolo e dei salmi."

Ciampi erhobene Vorwurf zu begründen, daß der deutsche Mönch Naivetät erheuchelt habe? Es sind Vorwürfe, Anschuldigungen, von Beweisen keine Spur. „Wasserinspektor in Leizgan!" Aus welchen deutschen Worten mag sich das der Italiener zusammenübersetzt haben! Es ist bekannt, daß Luther persönlich mit dem Propste von Leitzkau (zwischen Magdeburg und Zerbst) eng befreundet war; er schreibt ihm wiederholt in den Jahren 1515—17 Briefe. Das Mißverständniß Ciampi's beruht wahrscheinlich darauf, daß Luther als Stellvertreter des Dr. Staupitz im Ordensvikariat (1516—17) in seinem Briefwechsel mit dem Propst auf die Fischteiche zu sprechen kommt, welche der Augustinerorden in der leitzkauer Propstei besaß (Köstlin, „M. Luther", I, 129 und 782). Dagegen ist mir nicht klar geworden, welches torgauer Magistratsamt Ciampi in dieser Verbindung im Sinne haben mag. Es ist weiter unrecht, Luther in dieser Ausschließlichkeit einen „Ausleger Pauli und der Psalmen" zu nennen. Der Terminus, auf die in Frage kommende Zeit angewendet, ist viel zu weit, für Luther's spätere Thätigkeit zu eng; er erinnert auffällig an ein viel bescheideneres Wort Luther's, das Ciampi wol entgangen ist. „Sum lector Pauli, collector psalterii", schreibt der wittenberger Professor den 26. Okt. 1516 an den erfurter Prior Johann Lange (de Wette, „Luther's Briefe", I, 41 fg.; vgl. auch Seidemann's Ausgabe von „Luther's ersten und ältesten Vorlesungen über die Psalmen" (Dresden 1876), I, IX).

Es erübrigt schließlich, das Material zu untersuchen, welches uns die Tischreden, Kommentare, Korrespondenzen ꝛc. Luther's über das Haupt der katholischen Christenheit bieten. Der Reformator ist wiederholt auf Julius zurückgekommen, mehreremal nicht ohne Anerkennung seiner Vorzüge: er sei ein „gescheuter, thätiger, trefflicher Herrscher gewesen, aber nur im Weltlichen, in Polizei, Politik und Krieg" (Köstlin, „M. Luther," I, 103). Er hielt deshalb auch wol in Rom einen Angriff auf das Papstthum für aussichtslos. „Solches [die von Staupitz mitgetheilte Weissagung von dem erlösenden Einsiedlermönche ist gemeint] haben wir zu Rom nicht erkennen können; wir sahen dem Papste ins Angesicht, jetzt aber sehen wir ohne Majestät seine Hinterseite" [1]). Dagegen empört sich sein innerstes Gefühl über die Weltförmigkeit, die pomphafte Ungeistlichkeit des heiligen Vaters, an deren Statt der deutsche Mönch Niedrigkeit, Demuth und Ergebung bei dem Statthalter Christi zu finden sich erträumt hatte [2]).

Sobald der Aufenthalt Luther's in Rom nach Beginn und Dauer genau bestimmt sein wird, wird sich erst erweisen lassen, an welchem pomphaften Aus- oder Aufzuge Julius' Luther so großen Anstoß nahm. Ist meine an anderem Orte gemachte Aufstellung [3]), daß Luther im Winter 1511—1512 in Rom war, richtig, so behält Ciampi auch in diesem Punkte unrecht, da er sich für den Auszug zu ent-

1) „Tischreden," herausg. von Förstemann und Bindseil, III, 183, 185, 179. Köstlin „M. Luther" I, 104.

2) Vgl. z. B. „An den christl. Adel deutscher Nation," a. a. O., III, 178 fg.

3) Vgl. „Theol. Studien u. Kritiken," Jahrg. 1879, S. 343—44. Ich kann dieselbe auch nach dem Einwande von Brieger („Zeitschrift für Kirchengeschichte," III, 197), der das Zeugniß der „Tischreden," namentlich aber die ausdrückliche Bemerkung von Mathesius, Luther habe persönlich den Papst gesehen, pure als unzuverlässig verwirft und doch zugibt, daß diese persönliche Bekanntschaft „sehr wahrscheinlich" sei, nicht aufgeben; vgl. oben S. 97 Anm. 1.

scheiden geneigt ist, den Julius kurz nach der Exkommunikation des Herzogs Alfons von Ferrara unternahm, um sein Land von den Franzosen zu befreien[1]). Im Veronesischen wüthete nach der Vereinigung der Franzosen und Kaiserlichen die Kriegsfurie; Julius suchte, auf wohlgerüstete Heere unter seinem Neffen Urbino und den beiden Colonnas (Marcantonio und Fabricio) gestützt, Genua gegen die Franzosen aufsässig zu machen[2]), und sein Verlangen nach raschen Erfolgen rief ihn selbst nach dem Kriegsschauplatze von Rom hinweg. Begleitet von einem Haufen Kardinälen und Kriegsleuten verließ er, das heil. Sakrament auf einem geschmückten Zelter mit sich führend[3]), die Heilige Stadt, „zum Aergerniß der Christenheit, die ihren Oberhirten Städte belagern sah, während dieser an das von ihm gelobte Koncil nicht dachte. Ist es zu verwundern, wenn der Abscheu gegen Rom immer höher stieg und auch Julius II. zum Gegenstande des Hasses wurde wie Alexander VI.?“[4]) So lautet die Kritik von Gregorovius (a. a. O., VIII, 59) über diese Unternehmung und den Auszug. Der Italiener nimmt es nicht so ernstlich: „Il tedesco non dovea stupirsene, come non istupivasene alcuno in quel tempo,“ indem er vorsichtig mildernd hinzufügt: „Il contrasto della pacifica religione con le mostre e i fatti di guerra degli ecclesiastici era cosa ordinaria“ (a. a. O., S. 205). Er hat ja nicht unrecht in der Annahme der Thatsächlichkeit eines solchen Verhältnisses, aber ein Entschuldigungsgrund für den Papst und die Nichtberechtigung des deutschen und, wie Monstrelet beweist, französischen Tadels läßt sich daher doch nicht ableiten. Und thatsächlich gesteht Ciampi das Recht solchen Tadels und des Aergernisses auch gleich in den folgenden Zeilen ein, in denen er die persönliche Theilnahme des Papstes an der Bestürmung von Mirandola schildert (a. a. O., S. 205—206). Weder Winterfrost, der in Massen fallende Schnee, noch das rohe Leben einer zügellosen Soldateska hielten ihn zurück; voll Ungeduld ließ er sich — ein Pferd konnte der eherne Greis nicht mehr besteigen — in einer Sänfte ins Lager der Seinen tragen, „ein Mars im Priestergewande[5])“. Um den Muth der

1) Ueber den Aufzug vgl. gegen Knaake, der ihn („Allg. Ev.-Luth. Kirchztg.,“ Jahrg. 1879, Nr. 12 u. 16, S. 368—69) als einen geistlichen nimmt (wegen des mitgeführten Sakramentes) und in die Osterwoche legt, den Aufsatz von K. Wieseler im „Beweis des Glaubens,“ Jahrg. 1879, S. 428.

2) Bizari, „Historia genuensis,“ XVIII, 427.

3) „Nuova Antologia,“ S. 205; aber Ciampi verweist leider auch an dieser Stelle nicht auf seine Quelle; es ist also wol nur Vermuthung.

4) Monstrelet III, 241: „De laissant la chaire de S. Pierre, pour prendre le titre de Mars dieu des batailles, desployer aux champs les trois couronnes et dormir en eschanguette: et dieu scet comment ses mitres, croix et crosses estoient belles à veoir voltiger parmy les champs. Vgl. auch „Descriptio Julii II.“ in „Hutteni opera“, ed. Böcking, III, 265.

5) Sit defensus honor, libertas publica, per te:
Pristina sit Latio te duce parta quies.
Barbariem hanc magnis expertus saepe periclis,
Dum licet, Ausonio pellere Marte para.
In te oculos, in te verterunt ora Latini,
Hoc sperant urbes, suppliciterque petunt.
Italia est, quam tu tutandam sumis, et in qua
Est tua cum nostra Marte tuenda salus.

Vgl. Joh. Ant. Flaminii ad Julium II. Carm. ill. poet. Ital. II, 357, und Gregorovius, a. a. O., VIII, 61.

Seinigen anzufeuern und den Fall der Stadt zu beschleunigen, trat „dieser gewaltige Greis, ein Zerrbild der Religion auf dem Stuhle Petri, der Oberpriester, auf den seine Feinde mit Abscheu blickten, der sich unter rohen Soldatenbanden in Laufgräben sehen ließ, ein Kastell zu Fall zu bringen, worin eine bedrängte Witwe sich vertheidigte" (Gregorovius, a. a. O., VIII, 61 u. 62), an die Spitze der Belagerer; voll Rachsucht und Wuth gegen seine edle und unerschrockene Feindin betrieb er, in einen Landsknecht verwildert, mit langem Barte[1]) die Belagerungsarbeiten, besuchte die Trancheen, und so waghalsig war sein Thun, daß einmal eine Kanonenkugel in sein Quartier schlug und in seiner Nähe zwei Stallknechte traf[2]). Alle Vorstellungen der Seinen halfen nichts; sie machten ihn aufmerksam auf die seinem schwachen Körper drohenden Gefahren, sein hohes Alter und, so fährt Ciampi wörtlich fort, „auf die Ungehörigkeit, daß er, der Statthalter Christi, an der Verwirrung und den Zügellosigkeiten des Krieges Antheil nehme"[3]). Und die Tadler waren Männer seiner Umgebung („che gli erano intorno"), Leute, denen in den Stürmen dieser verworrenen Zeit Julius einen Augenblick lang als der Mose, als der nationalste Held seines Volkes erscheinen konnte[4]), und die ihm doch den Tadel der Ungehörigkeit seines weltlichen, soldatischen Thuns nicht ersparen konnten. Wie aber darf dann Ciampi es wagen, dem deutschen Mönche die Berechtigung abzusprechen?[5]) Es ist die vollständige Aufgabe alles priesterlichen Charakters, der Typus und Gipfel der päpstlichen Verweltlichung, und „man fand dies groß; denn in jenen Zeiten suchte man in den Päpsten keine Tugenden des Priesters mehr." „Kein weiser Papst, aber ein kräftiger Imperator", sagt ein Zeitgenosse von ihm. „Eine völlig heidnische Erscheinung auf dem päpstlichen Stuhle, das Ergebniß der paganisirten Bildung Italiens, die er nicht in sich aufgenommen, die ihn aber mächtig ergriffen hatte" (vgl. Brosch, a. a. O., S. 231). Am 20. Januar kapitulirte das Kastell; der Papst, ungeduldig die Stadt zu betreten, springt, da das verschanzte Thor nicht rasch genug geräumt werden konnte, in eine Holzkiste und läßt sich in ihr durch eine Bresche in die Stadt ziehen.[6]) Stimmt diese Schilderung einer

---

1) Vgl. Petrus Martyr, Lib. XXIV, epist. 451: „Prae ira in turbatorem Gallum nutrire barbam cingulatenus dicitur."

2) Vgl. Brosch, a. a. O., S. 215. Die Kugel wurde der Madonna von Loreto geweiht und ist in deren Kirche, am Plafond befestigt, noch zu sehen. 1875 soll sie herabgestürzt, später wieder befestigt worden sein, vgl. „Mem. stor. della città e dell' ante. Duca della Mirand.," pubbl. per cura della Comm. Munic. (Mirandola 1876), III, 11.

3) „Nuova Antologia," S. 205: „Quelli che gli erano intorno, gli dimonstravano ... la sconvenienza di gittarsi egli, vicario di Cristo, fra le stragi e le licenze della guerra.

4) Gregorovius, a. a. O., VIII, 61. Diesem Gedanken verleiht wol auch Michel Angelo Ausdruck, indem er Julius' II. Grabdenkmal mit seinem gewaltigen Moses schmückt.

5) Gregorovius, a. a. O., VIII, 62, Anm. 1. In Italien sagte man: „Non riteneva il Pontefice altro che l'abito e il nome" (vgl. Guicciardini, X, 85), und in Deutschland: „Julius papa non tam apostolicae sedis claviger, quam armiger" (vgl. Paul Lang, „Chronicon citizense" bei Pistorius, I, II, 1279). Vgl. auch Jacopo Nardi „Historia di Fiorenza" (Lyon 1582), V, 131.

6) Sebastiano Branca de Tellini sagt in seinem noch ungedruckten Tagebuche: „E lo papa in persona stava in campo come uno capitano ... e gine in persona alla detta Mirandola

ebenso gründlichen als unparteiischen Quelle nicht aufs beste mit dem, was Luther in kurzen Strichen über Julius uns mittheilt?

Er nennt ihn an anderer Stelle „einen Weltmenschen. Als er vor Ravenna von den Franzosen geschlagen war, lästerte er Gott im Himmel und sprach: Ey, bis jetzt gut französisch in tausend Teufel Namen, beschirmst Du Deine Kirche also? Wandte das Angesicht gegen der Erde und sprach: Heiliger Schweizer, bitte für uns." [1]) „Er hat König Ludwigen zu Frankreich sehr geplagt, also daß er an alle Universitäten in Frankreich schrieb und begehrte, sie wollten seine Hoffart mit öffentlichen Schriften dämpfen. Wenn ich zur selben Zeit wäre kommen, so hätte man mich gegen Paris mit großen Ehren gefordert. Aber ich war ihm noch zu jung ꝛc." (a. a. O., XXII, 1315).

Ueber Julius' Bundesverhältniß zu Ludwig XII. und seinen Treubruch muß ich auf Gregorovius' (a. a. O., VIII, I, 4) und Brosch's (a. a. O., Kap. 7) ausführlichere Darstellung verweisen. Dagegen legt Ciampi Verwahrung gegen die von Luther citirten blasphemischen Aeußerungen des Papstes ein. „Als Julius gemeldet wurde, daß sein Heer von den Franzosen bei Ravenna vernichtet worden sei, lästerte er Gott und sagte: ‚Signore, wenn Du mich verläßt, werde ich Dich auch verlassen!' und darauf zur Erde blickend, rief er: ‚Heiliger Schweizer, bitte für uns'." Das sei Luther's Aeußerung gewesen.[2]) Sie ist, wie uns die oben citirte Tischrede zeigt, zunächst ungenau wiedergegeben. Die erste Hälfte lautet bei Luther anders, trotziger. Und die „Fürbitte des Heiligen Schweizers" im Munde des Papstes läßt sich doch wol auch kaum durch eine Argumentation beseitigen, wie sie Ciampi (a. a. O., S. 212) verwendet. „Daß Julius zuweilen geschworen habe, ist wahr; aber daß er öffentlich die ihm zugeschriebene Ungehörigkeit ausgesprochen habe, ist unglaublich." [3])

Allerdings ist es mir nicht gelungen, die Aeußerung wörtlich aus den zeitgenössischen Autoren[4]) nachzuweisen; sie wird von ihnen kaum aufgezeichnet worden sein, und Luther wird sie mündlichen Mittheilungen über den „Blutsäufer und Weltmenschen" verdanken. Sie ist aber einerseits keineswegs auffällig und „unglaublich" im Munde dieses „in einen Landsknecht verwilderten" Papstes, der vom Kaiser zu wiederholten malen vor anderen, also öffentlich sagte: „E una bestia" [5]), und andererseits war dem rohen Papstgeneral die Anrufung gerade der Schweizerhülfe durch die Lage der Dinge nach der Schlacht bei Ravenna außerordentlich

---

e volse salire per la scala a piroli per non reprire la porta e fu arresa a di 20 di gennaio (1511)." Vgl. auch Brosch, a. a. O., S. 216.

1) „Tischreden", Ausgabe von Walch, XXII, 1314 fg. Vgl. die hiermit übereinstimmende Fassung, XXII, 1332.

2) „Egli raconta", „Nuova Antologia", S. 211, wo der Wortlaut zu vergleichen.

3) A. a. O., S. 212: „Che Giulio bestemmiasse talvolta è vero; ma che dicesse in pubblico le bestialità affibbiategli, è incredibile."

4) Guicciardini, Sanuto, Seb.-Branca, Priuli u. m. a.; auch bei Gregorovius, Ranke und Brosch habe ich vergeblich gesucht.

5) Vgl. P. Capello, „Relazione" bei Alberi, Ser. II, vol. III, 19 fg.

nahe gelegt. „Die Schweizer[1]) waren es, die ihn thatsächlich retteten und dem Könige Ludwig die Früchte des glänzendsten Sieges entrissen. Selten sah man einen gleich wunderbaren Wechsel der Dinge". (Vgl. Gregorovius, a. a. O., VIII, 88.)

Man darf nicht erwarten, daß der sächsische Mönch von 1510, auch nicht der Reformator von 1517 und 1530 bereits die historische Kritik des 18. und 19. Jahrhunderts geübt habe an dem, was das Mittelalter an Wunderbarem und Ungeheuerlichem überlieferte. Die Fabel von der Päpstin Johanna (Johannes VIII. Anglicus), deren Pontifikat noch Johann XX. geschichtlich sicherzustellen meinte, indem er sich den XXI. nannte, hat Luther allerdings bona fide nacherzählt. Aber man sollte ihm deshalb Leichtgläubigkeit nicht zum Vorwurf machen, wie Ciampi es thut (a. a. O., S. 213 u. 215). Ich könnte darauf aufmerksam machen, daß noch jetzt einer der bedeutendsten protestantischen Kirchenhistoriker, K. Hase, die Fabel nicht preisgibt, indem er es für denkbar hält, daß die Kirche, die Niegewesenes geschehen sein ließ, mit ihrer Geistesmacht auch das Geschehene vernichtete, solange dessen Kunde dem noch schwankenden Papstthum bedenklich erschien.[2]) Nach der Arbeit Döllinger's („Die Papstfabeln des Mittelalters," [München, 1863], S. 27—38) verweist auch Gregorovius die Sache ins Gebiet der Fabel, ohne selbst ein durchschlagendes Argument zu erbringen. Das überzeugendste scheint mir ein numismatisches zu sein; es existirt nämlich eine Münze[3]), welche auf dem Avers den Namen des Kaisers Lothar, auf dem Revers denjenigen des Papstes Benedikt III. zeigt. Aus der Verbindung beider Namen auf der gleichen Münze haben wir darauf zu schließen, daß beide Männer zu gleicher Zeit lebten, und daß Benedikt zur Zeit der Prägung, also noch unter Lothar Papst war. Nun ist aber Benedikt's Vorgänger, Leo IV., am 17. Juli 855, Lothar am 28. September desselben Jahres gestorben, sodaß Benedikt nach Ausweis der Münze noch vor diesem Termine den Stuhl Petri bestieg, während die Sage die Päpstin zwar entsprechend zwischen Leo und Benedikt setzt, sie aber 2 Jahre 1 Monat und 4 Tage die Tiara tragen läßt.

Man hat Luther in Rom das angebliche Denkmal dieser fabelhaften Päpstin und des Knaben, den sie bei einer Prozession geboren haben sollte, gezeigt. Er wunderte sich, daß die Päpste sich derartiges gefallen ließen, aber einem etwa aufsteigenden Zweifel verleiht er kein Wort. Die Statue der Päpstin befand sich an dem Orte, wo sie die Forderung ihres Geschlechtes hatte erfüllen müssen, zwischen dem Kolosseum und San Clemente,[4]) und seitdem hätten die Päpste bei ihrer feierlichen Prozession diesen Ort blasphemischer Erinnerung gemieden. Es scheint dies jedoch nicht die Statue gewesen zu sein, welche Luther gesehen hat. Seine Worte

---

1) Julius nannte sie wiederholt „die besten Aerzte für die gallische Krankheit"; vgl. Brosch, a. a. O., S. 240.

2) Hase, „Kirchengeschichte", (10. Aufl., Leipzig 1877), S. 210; vgl. auch N. Ch. Kist, in der „Zeitschrift für die historische Theologie", Jahrg. 1844, Heft 2.

3) Gregorovius, a. a. O., III, 123. Anm. Die Münze ist behandelt in Garampius, „De nummo argenteo Benedicti III." (Rom 1749).

4) Giov. Bocaccio, „De mulieribus claris" (Ulm 1473) gibt unter den verschiedenen Holzschnitten ein Bild derselben mit der bekannten fabelhaften Biographie. Vgl. auch Gregorovius, a. a. O. III, 121.

lauten: „Zu Rom habe ich gesehen in einer großen Gassen, so stracks nach St. Peter's Münster gehet, öffentlich in einen Stein gehauen einen Papst wie ein Weib . . trägt ein Kind im Arme; durch dieselbe Gasse zeucht kein Papst, daß er solch Bild nicht darf sehen ꝛc." („Tischreden", Ausgabe von Walch, XXII, 1319). Das Steinbild in „der großen Gassen, so stracks nach St. Peter's Münster gehet", konnte nicht zwischen San Clemente und dem Kolosseum sich befinden, da diese beiden Punkte sich im Südosten Roms befinden, St. Peter dagegen im Nordwesten, und man unmöglich eine Straße, die erst noch die ganze Stadt in verschiedenen Abweichungen zu durchschneiden hat, um zum Vatikan (St. Peter) zu gelangen, eine „Gassen, so stracks nach St. Peter gehet," nennen kann. Luther hat dabei offenbar einen der beiden großen Trakte im Sinne, die von der Moles Hadriani, genauer noch von der Engelsburgbrücke direkt nach dem Vatikan führen, den Borgo nuovo und vecchio. Freilich bezeichnet weder die Sage, noch Geschichte, noch Topographie auf diesen beiden Straßen eine Statue, welche die Päpstin darstellen konnte (vgl. „Nuova Antologia", S. 215), sodaß sich nur annehmen läßt, dieselbe Tradition, welche für die ganze Fabel verantwortlich ist, habe irgend ein mehr oder weniger bekanntes Steinbild auf dieser direkten Straße nach dem Vatikan zum Träger der sagenhaften Geschichte gemacht (vgl. Döllinger, a. a. O. S. 35, 37—38), und dieses Bild sei ihm von den Mönchskreisen, in denen er bis zu einer gewissen Ausschließlichkeit verkehrte,[1]) als das in Frage kommende bezeichnet worden; es gehört dann allerdings in den Bereich der Fabel, oder nach seinem urkräftigen Ausdrucke, unter die Dinge, die „zu Rom erlogen und erstunken sind."

Ciampi gibt seiner Arbeit den Titel „Lutero in Roma"; von den 30 Seiten des Aufsatzes sind diesem Gegenstande neun gewidmet, die übrigen behandeln zeitgenössische Geschichte; das ganze letzte Drittel der Studie beschäftigt sich z. B. ausschließlich mit dem nationalen Verhältniß der Deutschen zu den Italienern und ihrem gegenseitigen Hasse. Man fragt sich dem gegenüber unwillkürlich: wozu das alles in einer Studie, deren Tendenz in einem Angriffe auf die römischen Erfahrungen und Aeußerungen Luther's gipfelt, wenn nicht dazu, damit klar werde, auch der sächsische Mönch sei ein Sohn seines Volkes gewesen und habe, in nationalen Vorurtheilen befangen, seine Beobachtungen gemacht und sie dann, von solchen Vorurtheilen getragen, verwendet.[2]) Luther wird von derartiger Voreingenommenheit gewiß nicht freizusprechen sein; aber es wäre für einen Angreifer doch die richtigere Methode gewesen, Detailarbeit zu liefern, d. h. dasjenige rund zu widerlegen, was von solchem Vorurtheil, nach kirchlicher, politischer und socialer Richtung, in den Aussprüchen Luther's getragen schien. Die Darstellung, wie sie vorliegt, scheint den Leser zwingen zu sollen, daß er die tiefen Schlagschatten der Ciampi'schen Allgemeinschilderung auch auf Luther's Aussprüche als auf solche, welche lediglich auf

1) Wenigstens führt er seine römischen und italienischen Erinnerungen sehr häufig mit der Formel ein: „Zu Rom habe ich von einem Mönche vernommen" u. ä.; vgl. Jürgens, „Luther's Leben" (Leipzig 1846—47), I, 307.

2) „Nè meno contribuivano ad annebbiare il giudizio le antipatie nazionali", sagt er geradezu S. 222.

nationalen Vorurtheilen beruhten, fallen lasse. Dagegen hätte der Italiener die Unwahrheit, Uebertreibung und Trübung des Urtheils, von der jene zeugen, nachzuweisen sich die Mühe geben sollen. Es scheint mir deshalb unrecht zu sein, daß er auf solche vage Allgemeinheiten hin und auf Grund geringwerthiger Gemeinplätze sich zu dem Schlusse und zu der schwerwiegenden Anklage für berechtigt hält, man dürfe nicht für historische Wahrheit halten, was Luther von Rom, Italien und den Italienern berichtet.[1])

Noch einmal: Der ungerechte Haushalter.

Von Diak. **G. Jäger** in Grimma.

Im 10. Hefte des Jahrganges 1880 dieser Zeitschrift (S. 509 fg.) giebt Past. Reimpell in Lassahn Bemerkungen zu dem Gleichniß vom ungerechten Haushalter Luk. 16, die fast genau dasselbe besagen, was mir seit etlichen Jahren gleichfalls zur Gewißheit geworden ist. Möchte der betreffende Aufsatz manchem ein Faden werden, an dem er sich aus dem Labyrinthe gänzlich verwirrender und irreführender Auslegungen herausfinden kann. Wenn man z. B. erwägt, wie völlig unbrauchbar die Meyer'sche Erklärung zu diesem Abschnitte ist, so könnte man nur wünschen, es würden wenigstens die Hauptpunkte der Auslegung Reimpell's immer allseitiger acceptirt. Mag man über Einzelheiten in der Exegese abweichender Meinung sein (namentlich in V. 9), Folgendes sollte sich immer mehr Bahn brechen: 1. Es ist nur, wie Reimpell sogleich beginnt, ein „sogenanntes" Gleichniß, d. h. es ist vielmehr eine Erzählung aus dem Leben. 2. Man hat also gar nicht zu fragen: wer ist mit dem Haushalter gemeint? oder mit dem reichen Herrn? 3. Ganz unmöglich ist unter dem letzteren Gott zu verstehen; vielmehr ist der Herr in der Erzählung einer von derselben γενεά wie sein Haushalter, und darum lobt er diesen, obwol von ihm betrogen, so wie wir es noch täglich hören können unter den Weltkindern: „Ja, schlau hat er's doch angefangen!" (V. 8.) 4. Somit will Jesus ein warnendes Beispiel, nicht aber ein Vorbild aufstellen. 5. Lernen sollen die Kinder des Lichts von jenem Weltkinde nur die Klugheit, für die Zeit des Darbens sich Freunde zu machen. 6. Das Verständniß der Perikope, die nur bis V. 9 reicht, kann ein richtiges nur dann werden, wenn man es aus den folgenden Versen gewinnt, wo, wie richtig betont ist, der Herr erst zur Hauptsache kommt und dem Negativen das Positive hinzufügt, der Klugheit die Treue.

Zweck dieser Zeilen ist übrigens nicht nur, auf den so überzeugend geschriebenen Aufsatz nochmals aufmerksam zu machen, sondern daraus die praktische Fol-

---

1) „Nuova Antologia", S. 226: „Molto meno si deve tenere per verità storica quel ch'egli disse di Roma, dell' Italia, deg' Italiani."

gerung zu ziehen, daß es angemessen erscheint, die altkirchliche Perikope vom 9. Trinitatissonntage zu erweitern und die Verse Luk. 16, 10—13 (mindestens 10—12), welche eine mit V. 9 fest zusammenhängende Rede des Herrn bilden (subsummirt unter das κἀγὰ ὑμῖν λέγω), hinzuzunehmen. Dies würde von dem nun einmal feststehenden Sonntagsevangelium vielen Mißverstand abwehren, namentlich dann, wenn es nicht Predigttext ist, sondern nur Altarvorlesung, in welchem Falle ja die Möglichkeit, zur Erklärung auf die folgenden Verse hinzuweisen, gegenwärtig abgeschnitten ist. Ohne diese Hinzufügung bleibt „der ungerechte Haushalter" der Gemeinde unter allen Gleichnissen Jesu das schwierigste.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Die eigenthümliche Bedeutung und Wirkung der Sakramente gegenüber der des Wortes,

mit besonderer Berücksichtigung der lutherischen Bekenntnißschriften.

Von Pfr. Dr. th. **Thdr. Schott** in Freienseen.

Das Christenthum ist der Thatbestand der in Christo vermittelten Gottesgemeinschaft. Damit ist es aber die verwirklichte Wahrheit des menschlichen Lebens und darum das eigentlich Gemeinschaftbildende für die Menschheit. Es muß demnach mit Nothwendigkeit seinen Bestand in einem Lebenskreise haben, für welchen die in Christo verwirklichte Gottesgemeinschaft Grund und Ziel seiner ganzen Entwickelung ist, d. h. in einer von Christo aus werdenden Menschheit Gottes. Das ist die christliche Kirche. Um das aber zu sein, muß diese dann auch die Gegenwart des Lebens Christi für ihren ganzen Bestand dauernd verbürgt haben. Diesen ihren Bestand hat aber die Kirche nicht blos in dem ihr eigentliches und wesentliches Sein voll und rein enthaltenden Innenleben, als Gemeinschaft des Glaubens und des heiligen Geistes in den Herzen, sondern auch in einem Außenleben, welches, weil an die sarkisch-kosmische Natürlichkeit gebunden, jenes ihr wahres Sein nur in unentsprechender Wirklichkeit zur Darstellung bringt, d. h. als Gemeinschaft der unter dem Wirken des Lebensgeistes Christi schwindenden adamitischen Menschennatur.

Damit kommen wir auf den Unterschied, für welchen die wenig glücklichen Formeln der „sichtbaren“ und „unsichtbaren Kirche“ üblich geworden sind. Weit besser ist die Bestimmung der Augustana und Apologie, wonach nur von der Kirche schlechthin geredet, und diese „proprie“ oder „principaliter“ als „societas fidei et spiritus sancti in cordibus“ bestimmt wird. Aber dann fehlt eine entsprechende Bezeichnung der Kirche nach der oben angedeuteten anderen Seite. Denn was dort von den „malis et hypocritis admixtis“, von den „mortuis membris, quae sunt membra ecclesiae secundum societatem externorum signorum“ gesagt wird, das ist, obwol an sich ganz richtig, doch zu einer solchen Ergänzungsbestimmung ungeeignet, weil es den Anschein erweckt, als ob das jenem innerlich eigentlichen Sein der Kirche Ungleichartige nur ein zufälliges Anhängsel wäre, und als ob es nur in den beigemischten Ungläubigen und Bösen bestände; während es doch auch diejenigen,

welche in den mit „principaliter“ gezogenen inneren Kreis der Kirche gehören, nothwendig in und mit ihrer adamitischen Natur der Kirche zuführen und anhängen.

Auch durch diese Bekenntnißaussage sehen wir uns also darauf zurückverwiesen, in der vorhin angedeuteten Weise bei der Kirche ähnlich wie beim Christen zu unterscheiden zwischen ihrem innerlich eigentlichen Sein, welches, als Gemeinschaft des persönlichen Glaubenslebens ihrer Einzelnen, als ihr Personleben bezeichnet werden kann, und zwischen ihrem äußerlich wirklichen Sein, welches als Gemeinschaft der adamitischen Naturbasis ihrer Einzelnen ihr eigenes Naturleben genannt werden kann.

So gewiß nun beide Seinsweisen real verschieden sind, so gewiß bedarf die Kirche für dieselben auch einer verschiedenartigen Vermittelung des Lebens Christi. Als die „Gemeinschaft des Glaubens und des heiligen Geistes in den Herzen“ hat sie die wirksame Vergegenwärtigung des Lebens Christi in genügender Weise an dem glaubenwirkenden Wort seines Geistes. Als der natürlich sinnliche Lebenskreis aber bedarf sie dafür natürlich sinnenfälliger Medien. Da nun auch Christus der Lebensgrund der in der Kirche werdenden Gottesmenschheit nicht blos mit seinem persönlich innerlichen Wesen ist, welches durch den zum Geist seines Lebens gewordenen Gottesgeist allein vollgültig mittheilbar wäre, sondern gerade auch mit der verklärten menschlichen Leibesnatur, in welcher er dieses Wesen führt, so bedarf die Kirche einer lebendigen Vergegenwärtigung Christi, durch welche sein verklärtes Leibesleben ihrem irdischen Fleischesleben in thatsächlich sinnenfälliger Weise zugeführt wird.

Dies ist die eigentliche Bedeutung der Sakramente. Es ist für die ganze Sakramentslehre von vornherein verwirrend, wenn sie ausschließlich oder doch wesentlich als Gnadenmittel für den Einzelnen gefaßt werden. Sie sind allerdings auch das; aber den Einzelnen in so bestimmter Weise ihren Heilsstand zu verbürgen, dazu ist die Kirche eben zu dem Ende in Stand gesetzt, damit sie daran für sich selbst diejenige sinnenfällige Versicherung ihres inneren wesentlichen Heilslebens habe, deren sie um ihrer äußeren sarkischen Seinsweise willen bedarf. Die Sakramente sind also diejenigen Bindeglieder zwischen dem Leben Christi und dem der Kirche, welche der letzteren Sicherheit geben, gerade auch in und mit der sarkischen Naturseite ihres Bestandes bleibend das Gebiet des sich auswirkenden Lebens Christi und damit der nährende Boden für das Heilsleben der Einzelnen, oder, anders gewendet, der Kreis des unter dem Wirken des Geistes Christi schwindenden Fleischeslebens zu sein.

Hat also die Kirche eine Seite, wo gerade nur die Sakramente zufolge ihrer besonderen Art hingehören, so wird nun hinwiederum auch die dem Wort nach seiner besonderen Art entsprechende Stelle unschwer aufzuzeigen sein.

Ist das Wort derjenige Träger des Lebens Christi, welcher dasselbe nach seiner persönlich geistigen Innerlichkeit dem persönlich innerlichen Verhalten des Glaubens nahe bringt, so erscheint es als das specifische Mittel, den Menschen in eine innerlich persönliche Zugehörigkeit zu Christo, d. h. in den persönlichen Heilsstand zu versetzen. Dies Mittel ist dann aber zunächst der Gemeinde als Grundkraft ihres Bestandes nöthig. Denn jener persönliche Glaubens- und Heilsstand der Einzelnen

bildet sozusagen die eigentliche Substanz ihres Seins, sofern sie wesentlich die „Gemeinschaft des Glaubens und des heiligen Geistes in den Herzen" ist. Um diese wesentliche Bedeutung sich stetig zu sichern, bedarf sie einer Kraft, durch welche sie sich erfahrungsmäßig als die Vermittlerin des persönlichen Glaubens- und Geisteslebens der Einzelnen erweist, und diese Kraft hat sie eben im Wort. Daß sie durch dasselbe fortwährend erfahrungsmäßig den Einzelnen zum persönlichen Glaubens- und Heilsstand verhilft, das macht sie dessen gewiß, daß sie durch dies stetig in ihr vorhandene geisteskräftige Wort Christi wirklich das ist, was ihr innerlich eigentliches Sein ausmacht: Gemeinschaft des Glaubens und des heiligen Geistes in den Herzen. Es kommt also auf das schon oben Gesagte hinaus: zum Träger ihres Lebens hat die Kirche nach ihrem innerlich eigentlichen Sein, ihrem Personleben, das auf das Personleben wirkende geisteskräftige Wort; nach ihrem äußerlich wirklichen Sein, als Gemeinschaft der unter Christi Geist schwindenden adamitischen Natur, die auf das Naturleben wirkenden Sakramente.

Diese Verschiedenheit der Bedeutung von Wort und Sakrament drängt sich aber auch von anderen Gesichtspunkten aus auf. Abgesehen davon, daß die Gleichheit ihrer Art und Wirkung ein gewisses Mißtrauensvotum gegen die volle Kraft eines jeden von ihnen einschließen würde, so ist doch unzweifelhaft, daß ein Mensch ohne allen Sakramentsempfang durch das Wort allein zu einem heilsursächlichen Glauben kommen, und daß er umgekehrt bei allem Sakramentsgenuß in einem zur Verdammniß führenden Unglauben stehen kann. Demnach müssen die Wirkungen von Wort und Sakrament mehr oder weniger selbständig nebeneinander liegen. Sodann kann wol das Wort für sich allein, ohne Vermittelung der Kirche, den seligmachenden Glauben in dem Einzelnen als solchen zu Stande bringen; der Sakramentsempfang dagegen kann immer nur in Bethätigung und Erfahrung der kirchlichen Gemeinschaft geschehen. Es weist also auch die Beschaffenheit von Wort und Sakrament selbst nach einer verschiedenen Richtung. Jedenfalls ergibt sich schon aus diesen beiden Betrachtungen, daß es nicht richtig sein kann, die Sakramente, wie meist geschieht, ohne weiteres als Mittel zur Aneignung des persönlichen Heils oder was auf dasselbe hinauskommt, zur Pflanzung und Stärkung des persönlichen heilwirkenden Glaubens zu fassen.

Daß die Taufe den Glauben wirke, ist reine Behauptung, welche keinen anderen Grund hat, als das Interesse, für die Meinung von der persönlichen Heilswirkung der Taufe den Widerspruch mit der Grundwahrheit vom alleinseligmachenden Glauben aufzuheben und speciell die von solcher persönlichen Heilswirkung verstandene Kindertaufe mit den Einsetzungsworten Matth. 28 und besonders Mark. 16 in einigen Einklang zu bringen. Welche Verwirrung in diesem Punkte herrscht, das zeigen in besonders schlagender Weise die nicht wenigen Taufformulare, welche den Täufling vor der Taufe den Glauben bekennen lassen, den doch erst nachher die Taufe in ihm wirken soll, und den er schon darum nicht haben kann, weil eine Wirksamkeit des Wortes an ihm bis dahin noch ganz unmöglich war. Die einzige Lösung dieses Widerspruchs ist dann die, daß man bei den ungetauften Kindern etwas, das schlechterdings nicht Glaube ist, nämlich die angeborene formale Naturbefähigung zum Glauben, als wirklichen Glauben ansetzt, oder, wie ein sonst vor-

trefflicher Katechismus das ausdrückt: „Die Kinder wissen nicht, daß sie leben, und leben doch; sie wissen nicht, daß sie eine Hand haben, und haben sie doch; so wissen sie auch nicht, daß sie einen Glauben haben, und haben ihn doch.“ Der Einwand, daß bei jenen Formularen nur sozusagen aus Versehen die Form der Proselytentaufe auf die Kindertaufe übertragen sei, macht die Sache nicht besser. Denn Art und Wirkung der Taufe muß doch in beiderlei Gestalt dieselbe sein. Wirkt also die Taufe als Proselytentaufe ganz gewiß den Glauben nicht, weil er eben schon da ist, so wirkt sie ihn auch als Kindertaufe nicht, freilich ohne daß er hier auch schon vorhanden wäre.

Die Taufe kann den Glauben nicht wirken, aus demselben Grunde, um des willen er auch vor ihr nicht da sein kann, nämlich weil der Glaube, wenn auch Gottes Wirkung, doch immer ein frei bewußtes, persönliches Verhalten des Menschen ist, wie es bei neugeborenen Kindern nach der Natur des Menschen unmöglich ist. Was aber der göttlichen Naturordnung widerstreitet, das hat auch in der göttlichen Heilsordnung keine Stelle; und durch diesen unbestreitbaren Kanon wird überhaupt schon die naturwidrige Möglichkeit, durch einen sinnlichen Vorgang unmittelbar ein persönlich sittliches Verhalten anzuwirken, von vornherein ausgeschlossen.

Die Taufe kann aber den Glauben auch nicht grundlegend für die Zukunft wirken. Erstlich nämlich läßt sich wol ein entstehender schwacher Glaube von einem gereiften und starken Glauben unterscheiden; aber nicht vom Glauben überhaupt ein „Keim“ des Glaubens, der selbst nicht schon wirklich Glaube, persönliches Verhalten des Glaubens wäre: man müßte denn wieder unter diesem Glaubenskeime die natürliche Fähigkeit zum Glauben verstehen, die aber dem Menschen wesentlich und angeboren ist und also durch die Taufe nicht erst gesetzt werden kann. Die ganze Anschauung von diesen „Keimen“ des Glaubens würde konsequent verfolgt nur zu der römisch-katholischen Lehre von der fides implicita führen. Zweitens aber gilt auch hier, daß post hoc nicht gleich ist propter hoc. Wenn nach der Taufe der Glaube entsteht, so entsteht er nicht als nachträgliche Wirkung der Taufe, sondern als Wirkung der mit dem Erwachen des Personenlebens sich einstellenden geistigen und sittlichen Eindrücke auf das persönliche Denken, Fühlen und Wollen. Nicht einmal, daß die Taufe den Glauben erleichtere, ist so ohne weiteres zuzugeben. Getaufte Kinder leben eben — nicht infolge ihrer Taufe, sondern infolge dessen, um des willen ihnen dieselbe zutheil werden konnte, nämlich infolge ihrer christlichen Herkunft — in einer christlichen Umgebung, welche durch eine unberechenbare Mannichfaltigkeit von direkt oder indirekt auf Bewußtsein und Willen wirkenden und insofern die Art des Wortes an sich tragenden Einflüssen das persönliche Verhalten des Glaubens zu wecken vermag. Diese Einwirkungen haben, wie z. B. die Berichte der christlichen Reiseprediger in Amerika reichlich beweisen, bei zufällig ungetauft gebliebenen Christenkindern ganz denselben Erfolg wie bei getauften; während umgekehrt, wie die Geschichte der evangelischen und der römisch-katholischen Mission ausgiebig beweist, dieser Erfolg bei getauften Heidenkindern, welche der christlichen Umgebung entzogen bleiben, vollständig ausbleibt. Aber auch angenommen, daß diese Einwirkungen von getauften Kindern leichter und besser als von ungetauften angeeignet werden, so wird der letzte Grund davon wieder nicht sowol in ihrer

Taufe als vielmehr in dem Umstande zu suchen sein, auf Grund dessen ihnen dieselbe zutheil werden konnte, nämlich in ihrer Abkunft von christlichen Aeltern. Denn zwar nicht ein sittliches Verhalten kann angeboren sein — als solches ist es auch die Sünde nicht — wol aber eine geistig sittliche Beschaffenheit und damit eine reale Anlage zu einem bestimmten sittlichen Verhalten. Insbesondere wird die geistig sittliche Art der Aeltern, wie sie national, familienmäßig oder individuell bestimmt ist, erfahrungsmäßig oft den Kindern angeboren; und so gewiß bei christlichen Aeltern ihre innerliche Art doch immer mehr oder weniger durch das Christenthum mit bestimmt ist, so gewiß kann diese christlich geprägte innerliche Art auch durch den Naturzusammenhang der Zeugung und Geburt auf die Kinder übergehen, sodaß also Christenkinder relativ leichter zum persönlichen Glauben kommen können als Heidenkinder.

Allerdings hat ja der Getaufte als Glied der Gemeinde auch Antheil an der Einwirkung des Geistes Gottes, wie er in der Gemeinde waltet; ja auch sein eigenes Einzelleben als solches steht hinfort unter der sonderlichen Pflege dieses Gottesgeistes. Allein diese Einwirkung kann doch zunächst nur in der bei Unmündigen möglichen sachlichen Weise sich vollziehen; sie kann nur mit unbewußten Eindrücken die geistig sittliche Natur berühren und nur unfreie, triebartige Bewegungen derselben hervorrufen, nicht aber durch sittliche Bestimmung des Ich selbst ein persönliches Verhalten desselben, wie es der Glaube ist, erzeugen. Auch diese Einwirkungen würden also den Glauben nicht hervorbringen, wenn nicht die oben angedeuteten anderen Einflüsse geistig sittlicher Art hinzukämen, die sich an das erwachende persönliche Bewußtsein und Wollen wenden, und diese sind mithin als die eigentlich bewirkende Ursache des Glaubens anzusehen. Wenn endlich der Mensch durch die Taufe zu dem Gott des Heils in ein persönliches Verhältniß versetzt wird, kraft dessen der allgemeine Heilswille Gottes zum speciellen Heilswillen über ihn wird, so kann doch beides für den Getauften zunächst nur in der Art zum Vollzug kommen, daß Gott einerseits jene unbewußten inneren Geisteswirkungen an ihm geschehen, andererseits ihn in äußere Lagen kommen läßt, wo dann durch andere auf das persönliche Ich wirkende Faktoren das persönliche Verhalten des Glaubens in ihm hervorgebracht werden kann.

Es wird also dabei bleiben, daß den seligmachenden Glauben zu wirken nicht Sache der Taufe, sondern des Wortes in seinen mancherlei Formen ist. Die Taufe hat an sich keine unmittelbare Kausalbeziehung zum Glauben, wie denn auch Art. IX der Apologie, obwol er bei seinem Gegensatz zur Wiedertäuferei allen Anlaß dazu hätte, des durch die Taufe gewirkten Glaubens auch nicht mit einer Silbe gedenkt.

Noch klarer liegt die Sache beim Abendmahl. Als die Segenswirkung desselben bezeichnet man insgemein die „Stärkung" des Glaubens, d. h. eine unmittelbar mit dem Genuß des Sakraments verbundene direkte Wirkung auf den persönlichen Glauben des Genießenden, wodurch derselbe das, was er in sich selbst ist, noch völliger wird. Allein dagegen ist von vornherein geltend zu machen, daß schon das Verlangen nach dem Abendmahl Aeußerung eines lebenskräftigen Glaubens ist, ja daß der

Abendmahlsgenuß mit seiner schweren Verantwortung einen festen Glauben fordert und vielmehr große Beunruhigung mit sich bringen kann, wenn der Glaube nicht zuvor schon kräftig feststeht. Nun läßt sich ja freilich mit gutem Grund geltend machen, daß die sinnenfällige Weise, wie hier der Glaube seines Heilsinhalts vergewissert wird, der Schwachheit des Glaubens zu Hülfe komme. Allein darin liegt dann, genau besehen, doch nur, daß dem Christen das, was er mit seinem Glauben wegen der Schwäche desselben nicht genügend zu erfassen vermag, hier auf einem anderen selbständigen Wege, bei dem diese Glaubensschwachheit kein Hinderniß bildet, zugeeignet wird; daß der Glaube selbst als sittliches Verhalten dadurch stärker werde, ist damit noch nicht gegeben. Nun aber steht es überdies so, daß dies Heilsgut des Glaubens in seiner heilwirkenden Bedeutung sich im Abendmahl nur unter der Bedingung des Glaubens, dargiebt, eines Glaubens, der doch auch nicht schwächer sein darf als derjenige, auf welchen hin das Wort jenes Heilsgut mittheilt: wonach also der anscheinende Vorzug des Abendmahls vor dem Wort bezüglich einer Wirkung der Glaubensstärkung verschwindet. Ja man wird vielleicht sagen können, daß das Wort mit seiner geistig innerlichen Art es dem Glauben leichter mache, durch stetig erneute Ergreifung seines Heilsgutes sich zu befestigen, und mithin ein geeigneteres Stärkungsmittel für den Glauben sei, als der dem natürlichen Denken eine so schwere Selbstverleugnung zumuthende Abendmahlsgenuß. So könnte man demselben am Ende eine Glaubensstärkung nur in dem Sinne zuschreiben, daß er eine anstrengende Glaubensprobe sei, womit denn der eigentliche Nerv der Bedeutung des Sakraments zerstört wäre. Dies gilt aber gegen jede Auffassung des Abendmahls, welche die Wirkung desselben, die doch nach dem Wesen des Sakraments in einer unmittelbaren Zuwendung des Heilsgutes bestehen muß, zu einer bloßen unbestimmten Beförderung eines anderweitigen Mittels der Heilsaneignung abschwächt.

Was es nun wirklich um die Sakramente nach Art und Wirkung ist, werden wir am besten an der Taufe erkennen. Die Kinder werden lediglich auf Grund des Verhältnisses zur Kirche getauft, das für sie durch ihren Naturzusammenhang mit christlichen Aeltern, also von seiten ihres Naturlebens besteht. Es wird demnach auch eine auf dies ihr Naturleben und dies natürliche Verhältniß zur Kirche bezügliche Wirkung sein, welche ihnen durch die Taufe widerfährt. Sagt man nun aber, daß durch die Taufe die Kinder in die christliche Kirche aufgenommen werden, so ist das eine ungenaue und möglicher Weise eine irreleitende Bestimmung. Der christlichen Kirche nach ihrem innerlich eigentlichen Sein, als Gemeinde der Gläubigen und Heiligen, kann niemand zugehörig werden, der nicht im persönlichen Glauben und Geistbesitz steht, also auch kein noch nicht persönlich glaubensfähiges Kind. Die in der Taufe geschehende Aufnahme der Kinder in die Kirche wird also nur Aufnahme derselben nach ihrem Naturleben in die Kirche nach ihrer Naturseite sein können. Der Mensch mit seinem Naturleben wird in ein besonderes Verhältniß zu dem Gott des Heils als dem das Natur- und Weltleben durchwaltenden versetzt. Der Mensch mit seinem Naturleben wird des Lebens Christi als des wirksamen Anfangs und Grundtypus der verklärten Menschennatur theilhaftig. Der Mensch mit seinem Naturleben wird Stätte und Gegenstand der Wirksamkeit des Geistes Gottes, wie er in der Kirche als der Gemeinschaft des schwindenden adami-

tischen Naturlebens zur Herstellung der vollen Gottesmenschheit Christi thätig ist. Das ganze christliche Heil wird dem Menschen für sein Naturleben, so wie es demselben eigen werden kann, durch die Taufe grundlegend zu dem Ende mitgetheilt, daß er dasselbe seinerzeit durch das persönliche Verhalten des Glaubens zu seinem persönlichen Heilsbesitz mache, ganz ebenso wie der ganze Reichthum menschlichen Wesens mit der Geburt dem unbewußten Einzelglied der Gattung angewirkt wird, damit es hernach dies unfrei überkommene Sein durch bewußte Selbstbestimmung zu seinem persönlichen Sein und Wesen mache. Kurz: der Mensch nicht als persönliches Ich, sondern als Individuum der Gattung wird durch die Taufe Subjekt des Heils und Glied der Gemeinde, um auf Grund dessen, gestärkt und gefördert durch die sein sündiges Naturleben schwächenden geistlichen Lebenskräfte der Gemeinde, hernachmals durch das Verhalten des Glaubens beides in persönlicher Weise zu werden. So erscheint, wie Hofmann in Uebereinstimmung mit Martensen sagt, gerade die Kindertaufe für den Fortbestand der Gemeinde als die rechte regelmäßige Taufe.

Damit kommt dann auch die primäre Bedeutung der Taufe für die Kirche zu ihrem vollen Recht. Die Taufe ist der Kirche zur wirksamen Versicherung ihres wachsenden Fortbestandes in der Menschheit gegeben. Dafür ist aber zunächst nur erforderlich, daß der Mensch mit dem, wodurch er Glied der Menschheit ist, mit seinem Naturleben, in die Gemeinde nach der Seite, mit welcher sie innerhalb der Menschheit lebt, nach ihrer sarkischen Naturseite, durch einen natürlich sinnenfälligen Vorgang eingefügt werde, während sein persönliches Verhalten und der dadurch zu vollziehende oder zu verweigernde persönliche Eintritt in die Kirche als Gemeinde der Gläubigen und Heiligen eine Sache für sich ist, gleichviel ob er vorher oder gleichzeitig oder nachher erfolgt. An der Taufe hat also die Kirche nach ihrer Naturseite das Mittel, ihre Aufgabe als sammelnde Anstalt des Heils zu erfüllen, wie sie nach ihrer inneren Wesensseite das Mittel dazu am Worte hat.

Eine solche, nicht persönlich, sondern sachlich vermittelte Wirkung auf die geistleibliche Natur des Menschen und ihre sittliche Stellung und Art ist weder Gottes noch des Menschen unwürdig. Wie Gott den Menschen schon ohne sein Wissen und Wollen, nur mit dem Organe für beides, in die Menschheit und also auch in eine wirkliche Beziehung zu dem dieselbe umfassenden göttlichen Heilswillen, ja selbst (bei Christenkindern) zu der Gemeinde des Heils hineingeboren werden läßt, so läßt er ihn dann auch ohne sein Wollen und Wissen, nur mit dem die Organe für beiderlei persönliche Bethätigung einschließenden Naturleben in die wirkliche Gliedschaft der Gemeinde durch einen der Geburt entsprechenden leiblichen Vorgang aufnehmen. Es wiederholt sich damit nur, was beim ersten Menschen der Fall war. Wie Adam unfrei in den sittlichen Lebensstand der Heiligkeit hineingeschaffen ward mit den Kräften des geistig sittlichen Personlebens, durch deren Bethätigung er dann jenen seinem Naturleben anerschaffenen Lebensstand zu seinem persönlichen Verhalten machen konnte und sollte: so wird durch die Taufe der Mensch ohne sein Wissen und Wollen in einen Stand des Heils oder der Gottesgemeinschaft hinein versetzt, den er nachmals durch die Bethätigung beider Kräfte seines Ich im Glauben zu seinem persönlichen Lebensstand und Verhalten machen kann und soll.

Das ist nicht blos etwa ein subjektiver Vergleich, sondern ein objektiver nothwendiger Zusammenhang. Denn die Kirche ist die neue Gottesmenschheit und der Christ der neue Gottesmensch. So kann jedes Adamskind Glied der ersteren und damit das letztere nur dadurch werden, daß der dem Anfänger der Menschheit von Gott geordnete Verlauf sich bei ihm in erneuter und richtiger Weise wiederholt. Ebenso war es ja auch mit Christo gethan, welcher als der Anfänger der neuen Menschheit und um es zu sein, das göttlich heilige Menschenleben, in das er hineingeboren worden, hernach zu seinem persönlichen menschlichen Verhalten machen mußte. Ruht Heilsstand und Gliedschaft in der Heilsgemeinde auf der Einpflanzung in ihn, so muß auch um dieses Verhältnisses willen am Christen sich wiederholen, was an und in Christo sich vollzogen. Die Taufe mit der angegebenen Wirkung entspricht also, wie sie das muß, um sich dem Heilsorganismus richtig einzufügen, ganz der Erschaffung des ersten und der Geburt des anderen Adam.

Diese Auffassung der Taufe ist auch keine Entleerung der Taufgnade. Jedenfalls leuchtet auf den ersten Blick ein, daß der mit Recht betonte Hauptsegen der Taufe, nämlich die von allen Schwankungen des inneren Lebens unabhängige Verbürgung des Heilsstandes, gerade in einer solchen rein objektiv thatsächlich geschehenen und nicht im wandelbaren Personleben, sondern im stetig gleichen Naturleben niedergelegten Wirkung den besten Grund hat. Aber auch von den einzelnen Wirkungen, welche die kirchliche Lehre der Taufe beilegt, wird ihr damit in Wahrheit nichts entzogen. Nur wird freilich dieser Nachweis durchweg auf eine Bestätigung dessen hinauskommen müssen, was Höfling („das Sakrament der Taufe" [Erlangen 1846—48], I, 20 Anm. **) als seine entschiedene Ueberzeugung ausspricht: „Daß hier einer von den Punkten ist, an welchen unsere kirchliche Dogmatik der Verbesserung noch sehr bedarf . . daß zwischen der Lehre unserer Dogmatik von dem, was das Sakrament ist, und der, was und wie es wirkt, keine rechte und befriedigende Zusammenstimmung herrscht, und daß, wenn das Sakrament nicht noch Anderes und anders wirken sollte, seine specifische Verschiedenheit vom Gnadenmittel des Worts, seine Nothwendigkeit neben diesem und sein Bedürfniß, das zu sein was es ist, nämlich mehr als eine blos deklarirende und significirende göttliche Handlung, nicht recht einleuchtet".

In unverkennbarer Weise tritt diese Disharmonie z. B. auch an der von Höfling selbst citirten Stelle des Großen Katechismus hervor: „Also muß man die Taufe ansehen und uns nütze machen, daß wir uns deß stärken und trösten . . und sagen: Ich bin dennoch getauft; bin ich aber getauft, so ist mir zugesagt, ich solle selig sein und das ewige Leben haben, beide an Seel und Leib. Denn darum geschieht solches beides in der Taufe, daß der Leib begossen wird, welcher nicht mehr fassen kann, denn das Wasser, und dazu das Wort gesprochen wird, daß die Seele auch könne fassen. Weil nu beide, Wasser und Wort eine Taufe ist, so muß auch beide Leib und Seele selig werden und ewig leben. Die Seele durchs Wort, daran sie glaubet, der Leib aber, weil er mit der Seele vereinigt ist und die Taufe auch ergreifet, wie er's ergreifen kann." Es springt in die Augen, wie da Wasser und Wort mit ihrer Wirkung in einer die Eigenthümlichkeit des Sakraments geradezu aufhebenden Weise auf Leib und Seele unterschiedlich vertheilt, und

wie infolge dessen wieder mit Alterirung des Sakramentsbegriffs die Bedeutung des Wortes im Sakrament mit derjenigen, die es sonst für den Glauben hat, ganz ununterschieden identificirt wird. Dabei aber erscheint dann doch wieder ebenso augenfällig als Angelpunkt der ganzen Aussage die Heilszueignung, welche unabhängig vom persönlichen Verhalten an dem „mit der Seele verbundenen Leibe", d. h. nach unserer Terminologie an dem Naturleben, durch den äußeren Taufvorgang selbst und unmittelbar geschieht. Denn nur so gibt ja der thatsächliche Vorgang der Taufe die sichere Heilsverbürgung gegenüber den Zweifeln des subjectiven Glaubens, auf welche die ganze Aussage abzielt. In dieser mit der unserigen völlig zusammentreffenden Anschauung dürfen wir also wol Luther's wahre Meinung erkennen, während in dem anderen Moment, dem Fassen des Wortes durch die Seele und ihren Glauben, eine unwillkürliche Inkonsequenz hereinspielt, welche sich aus der überwiegenden Bedeutung des Wortes für die ganze kirchliche Bewegung der Reformationszeit genügend erklärt.

Zur Bestätigung dessen können wir uns füglich darauf berufen, daß Luther selbst in der dem deutschen Text des Großen Katechismus beigegebenen besonderen Abhandlung „Von der Kindertaufe" das Glauben der Kinder für etwas ganz Irrelevantes erklärt. Die Frage: „ob die Kinder glauben und recht getauft werden", also im Grunde genommen die ganze Frage nach dem Verhältniß des Glaubens zur Wirkung der Taufe bei der Taufhandlung selbst, bezeichnet er als eine solche, „welche, wer einfältig ist, von sich schlagen und zu den Gelehrten weisen" möge, d. h. als eine offene Frage der Theologie. „Das Kind", heißt es weiterhin, „tragen wir herzu der Meinung und Hoffnung, daß es glaube, und bitten, daß ihm Gott den Glauben gebe; aber darauf taufen wir's nicht, sondern allein darauf, daß es Gott befohlen hat." Und kurz vorher: „Wenngleich die Kinder nicht gläubten, so wäre doch die Taufe recht, und soll sie niemand wiedertäufen". Kann nun dies „recht" dem Zusammenhang zufolge nicht blos bedeuten: objektiv gültig, sondern auch: subjektiv wirksam, so statuirt das Bekenntniß in der That eine vollgiltige Wirksamkeit der Taufe abgesehen vom Glauben der Empfangenden; wie es denn auch ausdrücklich heißt: „darnach sagen wir weiter, daß uns nicht die größte Macht daran liegt, ob der da getauft wird, gläube oder nicht gläube, denn darum wird die Taufe nicht unrecht."

Aber hier verräth sich nun freilich wieder jene Unklarheit über die Bedeutung des Glaubens für die Wirksamkeit des Taufvollzugs selbst, und diese Unklarheit tritt vollends deutlich hervor, wenn es wenige Zeilen weiter heißt: „Wenn das Wort bei dem Wasser ist, so ist die Taufe recht, obschon der Glaube nicht dazukommt. Denn mein Glaube machet nicht die Taufe, sondern empfähet die Taufe. Nun wird die Taufe davon nicht unrecht, ob sie gleich nicht recht empfangen oder gebraucht wird, als die nicht an unseren Glauben, sondern an das Wort gebunden ist." Das etwaige Nichtglauben, das vorher nur als etwas Gleichgiltiges, die Taufwirkung nicht Aufhebendes hingestellt war, wird also hier als ein „unrecht brauchen" bezeichnet, und dieses wieder gleich darauf geradezu mit „mißbrauchen" und „daran sündigen" gleichgestellt; und demnach müßte also das Nichtglauben eben doch die Heilswirkung der Taufe gleich beim Vollzug ebenso aufheben, wie der glaubenslose

Empfang diejenige des Abendmahls: ein Selbstwiderspruch, den sich Luther dadurch verbirgt, daß er von dieser sich aufdrängenden Parallele des Abendmahls sagt: „Gleichwie ich zum Sakrament gehe nicht auf meinen Glauben, sondern auf Christus Wort, ich sei stark oder schwach." Aber es handelt sich eben nicht um starken oder schwachen Glauben, sondern um Glauben oder Nichtglauben, und das „hinzugehen auf Christus Wort" ist eben doch jedenfalls Glaube, gleichviel ob starker oder schwacher.

Die Hauptursache dieser Verwirrung scheint, abgesehen von der damaligen wissenschaftlichen Ungeläufigkeit der Auseinanderhaltung von Natur- und Personleben, darin zu liegen, daß man den Unterschied zwischen einer vom Glauben des Empfängers unabhängigen res coelestis und einer durch den Glauben bedingten Heilswirkung, wie er beim Abendmahl besteht, in Verkennung der Eigenthümlichkeit beider Sakramente auch bei der Taufe voraussetzte. Da er aber hier sich nicht durchführen läßt, indem res coelestis und Heilswirkung bei der Taufe zusammenfallen, so kam es, daß man die Taufe bald in jenem, bald in diesem Sinne, als Setzung eines objektiven göttlichen Heilgutes, oder als Ergehen einer subjektiven Heilswirkung faßte: eine Unklarheit, die man sich dann unwillkürlich unter dem weitschichtigen Terminus einer „rechten" Taufe verdeckte. So kann es z. B. im Großen Katechismus auf der einen Seite heißen: „Der Glaube empfähet die Taufe" oder: „Damit daß du lässest das Wasser über dich gießen, hast du die Taufe noch nicht also empfangen, daß sie dir was nütze; aber davon wird sie dir nütze, wenn du dich der Meinung läßt täufen . . daß du im Wasser die verheißene Seligkeit empfahest. Nu kann solches die Faust noch der Leib nicht thun, sondern das Herz muß es gläuben." Dabei ist ausschließlich an die subjektive Heilswirkung gedacht. Auf der anderen Seite kann wieder im Gegentheil gesagt werden: „Die Taufe ist nicht an unsern Glauben, sondern an das Wort gebunden," oder: „Darum sei beschlossen, daß die Taufe allezeit recht und in vollem Wesen bleibt, wenngleich nur ein Mensch getauft würde und das nicht rechtschaffen gläubte," wobei eben nur das durch den Sakramentsvollzug gesetzte objektive Dasein der res coelestis in Betracht gezogen ist. Da nun, wie das mit der Polemik gegen die wiedertäuferischen Irrlehren nothwendig gegeben und überall mit Händen zu greifen ist, dieser ganze Abschnitt dahin zielt, die von menschlichem Verhalten unabhängige volle Wirklichkeit der res coelestis in der Taufe festzustellen, diese letztere aber thatsächlich eben nur in der Heilswirkung auf den Getauften besteht, so dürfen wir die Aeußerungen der letzteren Art im Großen Katechismus unbedenklich als Zeugnisse für eine unabhängig vom subjektiven Glauben und also nicht am Personleben, sondern am Naturleben geschehende Heilswirkung der Taufe nehmen, während die Stellen der ersteren Art ebenso als Bestätigungen für unsere Auffassung erscheinen, daß die persönliche Aneignung des mit der Taufe sachlich angewirkten Heilsstandes durch den Glauben bedingt ist.

Daß nun dieser Glaube seine richtige selbständige Stellung gegenüber dem Sakrament nicht bekommt, das hängt mit dem Mangel eines klar bestimmten und allseitigen Begriffs von Gottes Wort zusammen, und dieser Mangel ist eine andere Hauptursache von der Unklarheit der Sakramentslehre in unseren Bekenntnissen.

Die soteriologische Bedeutung des Wortes als Gnaden- und Heilsmittel für den Glauben, welche infolge der kirchen- und dogmengeschichtlichen Lage die Anschauung der reformatorischen Theologie ausschließlich beherrschte, wurde eben ohne weiteres auch in die Lehre von den Sakramenten mit hinüber genommen. Da man es nun aber in diesen auch wieder mit Gnaden- und Heilsmitteln zu thun hatte, so ließ sich das Wort in den Begriff des Sakraments nicht als organisches Moment einfügen, sondern blieb unvermittelt, ja theilweise störend neben demselben stehen, wenn es nicht gar den eigenthümlichen Begriff des Sakraments erdrückte.

Letzteres ist unstreitig in der von Augustin adoptirten Definition des Sakraments als verbum visibile der Fall, welche, auch nach dem Urtheil so gut kirchlicher Theologen wie Höfling (a. a. O., S. 18), als ein der Bekenntnißsubstanz nicht angehöriges Theologumenon bezeichnet werden muß. Das zeigt sich recht augenscheinscheinlich, wenn z. B. die Apologie in Art. XIII diese Definition dahin erläutert: „sicut verbum incurrit in aures, ut feriat corda, ita ritus ipse incurrit in oculos, ut moveat corda. Idem est effectus verbi et ritus.“ Denn da ist in einer das Wesen des Sakraments nahezu aufhebenden Weise erstlich eine selbständige Wirkung des Sakramentswortes neben der Wirkung der Sakramentshandlung gelehrt, während doch das Wort hier nichts für sich selbst, sondern alles nur für die Handlung und durch sie wirkt; und sodann ist auch die Wirkung der Sakramentshandlung selbst wieder mit der sonstigen Wirkung des Wortes gleichgestellt, während doch jene neben dieser Sinn und Bedeutung nur haben kann, wenn und weil sie eine anders geartete ist.

In welchem Maße diese Fassung des Sakramentswortes als des glaubenwirkenden Gnaden- und Heilsmittels die ganze Sakramentslehre der Symbole beeinflußt, dafür stehe hier instar omnium nur die eine Stelle des Großen Katechismus von der Taufe: „Ja, es soll und muß äußerlich sein, daß man's mit Sinnen fassen und begreifen und dadurch ins Herz bringen könne, wie denn das ganze Evangelium eine äußerliche und mündliche Predigt ist.“ Statt hier Wort und Sakrament bei aller Gleichheit ihres heilskräftigen Inhalts hinsichtlich ihrer Art streng zu unterscheiden, werden sie vielmehr gerade mit ihrer Art vollständig parallelisirt, womit dann überdies die vorhin betrachteten Aussagen des Bekenntnisses von einer verschiedenartigen Bedeutung und Wirkung des Wortes und der Handlung im Sakrament wieder nicht vereinbar erscheinen.

Dennoch läßt sich aus der überwiegenden Betonung des Aeußerlich-Sinnlichen am Sakrament in dieser Stelle schließen und anderwärts noch deutlicher wahrnehmen, daß bei der Sakramentslehre der Bekenntnisse die Einsicht in die sakramentale, von der sonstigen abweichende Bedeutung des Wortes, wenn auch halb unbewußt, im Hintergrunde steht. Schon die oben angeführten Aeußerungen des Großen Katechismus, wonach die „Richtigkeit“ d. h. Wirksamkeit der Taufe durch das Wort und doch nicht durch den Glauben bedingt ist, konstatiren damit unverkennbar eine Heilskraft des Wortes in der Taufe, welche von seiner sonstigen, vom Glauben schlechterdings untrennbaren Heilswirkung wesentlich verschieden ist. Aber auch noch bestimmter findet sich jene Einsicht ausgesprochen: „Das ist der Kern

in dem Wasser: Gottes Wort und Gebot . . Also fasse nu den Unterschied . . daß hie etwas edleres [zum Wasser] dazukommt, denn Gott selbst seine Ehre hinansetzt, seine Kraft und Macht daran legt . . Durchs Wort kriegt sie die Kraft, daß sie ein Bad der Wiedergeburt ist . ., dadurch daß mit Gottes Wort und Ordnung verleibet ist und sein Name darin klebet . . die sich taufen lassen, müssen vor Gott also sprechen: ich komme her in meinem Glauben und auch der anderen, noch kann ich nicht darauf bauen, daß ich glaube und viel Leute für mich bitten, sondern darauf baue ich, daß es Dein Wort und Befehl ist . . Gottes Ordnung und Wort läßt sich nicht von Menschen wandelbar machen."

Aus solchen Stellen ergibt sich unzweifelhaft als Voraussetzung des Bekenntnisses: erstlich daß das Wort bei der Taufe nur durch das Medium des Wassers und demnach anders als sonst wirksam ist; zweitens daß das Wort hier nur als Gottes specielle Anordnung und Zusage für die Taufhandlung, und mithin nicht wie sonst als „Evangelium," d. i. als Botschaft der seligmachenden Wahrheit in Betracht kommt; drittens daß aus beiden Ursachen die Wirkung des Wortes hier nur im Wirksammachen dieser Handlung, und also nicht wie sonst in einer unmittelbaren und selbständigen Begründung des Heilsbesitzes besteht; und viertens daß das für die Taufhandlung und ihre Heilswirksamkeit erforderliche Verhalten nur die aktive oder passive Unterstellung unter Gottes Ordnung, und folglich nicht wie gegenüber dem Wort der persönliche seligmachende Glaube ist. Sein ganz richtiges Verhältniß zur Taufe bekommt dagegen der Glaube in der folgenden entscheidenden Stelle des Großen Katechismus: „Das wollen die blinden Leiter nicht sehen, daß der Glaube etwas haben muß, daran er sich halte und darauf er stehe und fuße. Also hangt nu der Glaube am Wasser und gläubt, daß die Taufe sei, darin eitel Seligkeit und Leben ist." Jene Anschauung, wonach der Glaube zu seinem speciellen Gegenstand das Taufwort hätte, erscheint hier von der allein richtigen verdrängt, daß der Christ an der nur durch das Wort in sich selbst kräftig gewordenen Taufhandlung für seinen anderweitig, durch das selbständig wirkende Wort des Evangeliums erwachsenen Glauben und dessen Heilswirkung die thatsächliche Verbürgung hat.

Auch im Kleinen Katechismus, so übermäßig fast auch gerade hier das Wort gegen Element und Handlung betont erscheint, lassen sich doch die Spuren einer solchen richtigen Würdigung des ersteren nachweisen. Zunächst ist hier durchweg das Wort im Sinn von Gebot und Anordnung, institutio gefaßt. So gleich im ersten Fragestück, wo es nicht angeht, unter „Gottes Gebot" und „Gottes Wort" Verschiedenes verstehen zu wollen. Wie völlig eins und dasselbe beides sein soll, zeigt Luther selbst, indem er mit der zweiten Frage nur nach dem „Wort" Gottes fragt und hinwiederum in der Antwort nur das „Gebot" des Herrn Matth. 28 bringt. Zu allem Ueberfluß aber erscheint im Großen Katechismus eben dieser Passus des Kleinen Katechismus in zusammengezogener Formulirung: „ein Wasser in Gottes Wort und Gebot gefaßt." Nur zum Wort in diesem Sinn einer speciellen Anordnung, nicht aber im Sinne der seligmachenden Wahrheit überhaupt passen auch schon die Ausdrücke „gefaßt" und „verbunden". Denn danach ist unzweideutig das Wasser die Substanz, das Wort nur das die Beschaffenheit derselben bestimmende Attribut, während das Wort, wo es als Gnadenmittel wirkt, immer

selbst die Substanz ist, die wol an etwas anderes, auch Sinnliches angeknüpft, nie aber blos die Fassung von etwas anderem, das beigemischte Ferment in etwas anderem sein kann. Liegt in jenem Doppelausdruck ferner, daß das Wort nur in und durch das Taufwasser wirkt, so kann auch deshalb nicht das Wort im Sinne der allgemeinen Heilsbotschaft gemeint sein, da es dem geistigen Wesen desselben widerstreitet, durch sinnliche Vermittelung von außen nach innen zu wirken. Sodann ist ja in dem als Antwort auf die zweite Frage citirten Gotteswort der Taufeinsetzung mit dem „lehret" (sie halten ꝛc.) das Wort der evangelischen Heilswahrheit als ein anderes, neben der Taufe stehendes Mittel der Gemeindeausbreitung angeordnet, und demnach kann dies Einsetzungswort in der Taufe nicht als ein Theil dieser evangelischen Verkündigung selbst stehen, sondern eben nur als das Gotteswort der sonderlichen Weisung, wodurch das Gotteswort der allgemeinen Heilsverkündigung ebenso wie die Taufe selbst angeordnet worden.

Dem allen zufolge kann auch im fünften Abschnitt des vierten Hauptstücks „das Wort Gottes, so mit und bei dem Wasser ist", nicht von Gottes Wort im allgemeinen verstanden werden, als ob von diesem nur die Thatsache seiner Gegenwärtigkeit im Wasser ausgesagt werden sollte, sondern durch den Relativsatz wird das Wort Gottes auf die specielle Taufanordnung und Verheißung eingeschränkt. Auch der folgende Ausdruck „solchem Wort Gottes im Wasser" ist eben nicht mit: „solchem Wort Gottes, wie es hier gerade im Wasser vorhanden ist" aufzulösen, sondern „Wort Gottes im Wasser" ist als ein zweigliedriges Ganze zusammenzunehmen, welches dann durch das die vorhergehende Aussage kurz rekapitulirende „solches" näher bestimmt wird: „Dieses durch Verbindung des Wortes Gottes mit dem Wasser zu Stande gekommene Ganze von Wort-Gottes-im-Wasser." In der Gleichstellung des Glaubens mit dem Wort als Mitfaktors der Taufwirkung spielt nun hier allerdings wieder jener Mißverstand von dem Wort als selbstständigem Gnadenmittel herein. Allein zunächst läßt sich doch wol diese Beiziehung des Glaubens ebenso wie an der oben besprochenen Stelle des Großen Katechismus in dem Sinne nehmen, daß der Glaube an dem nur eben durch's Wort wirksamen Gesammtvorgang der Taufe seinen verbürgenden Anhaltspunkt hat. Soweit aber diese Deutung nicht ausreichend ist, wird das Mißverständliche von Luther selbst unwillkürlich gefühlt und relativ wieder aufgehoben, indem in der Begründung dieses Doppelsatzes von Wort und Glauben blos davon die Rede ist, was die Taufe ohne Wort wäre, während der Glaube gar nicht mehr erwähnt wird. In der That kann man auch den Passus: „und der Glaube, so solchem Wort Gottes im Wasser trauet", ganz weglassen, ohne daß die Vollständigkeit oder der Zusammenhang der Aussage im geringsten beeinträchtigt würde.

Auch der dritte Absatz des vierten Hauptstücks sagt nur dann etwas von einem zur Wirkung der Taufe erforderlichen Glauben speciell an das Wort in ihr, wenn man, wie es nach Vorgang der lateinischen Uebersetzung des Konkordienbuchs insgemein geschieht, in offenbar sprachwidriger Weise in den Schlußworten das „es" und „wie" als id, quod korrelativisch zusammennimmt. Es ist vielmehr hinter „glauben" abzuschließen, „es" auf das Vorhergehende zu beziehen und das „wie" als Einführung einer Bestätigung zu fassen: die Taufe wirkt und gibt das Heil

allen, die es eben auch glauben, daß sie das thut, wie das ja die Worte und Verheißungen Gottes bestätigen. Dieser Sinn der Stelle ergibt sich unverkennbar auch daraus, daß nun eben im vierten Absatz das beweisende Schriftwort für jene Bedingtheit des Taufsegens gebracht wird. Freilich ist dasselbe insofern kein zutreffendes, als es nicht vom Glauben an die Taufgnade, sondern vom Glauben an die seligmachende Wahrheit überhaupt redet, sodaß wir also hier wieder der mehr erwähnten Unklarheit in der Unterscheidung von Wort und Sakrament begegnen. Allein davon ganz unberührt bleibt doch bestehen, daß nun im Schlußsatz des dritten Stücks selbst nichts anderes ausgesagt wird, als was wir auch an anderen Stellen des Bekenntnisses in Uebereinstimmung mit unserer Anschauung gefunden haben, nämlich daß der durch Gottes Gnadenwort zu wirkende Glaube. der sich die Taufe auch das sein läßt, was sie von Gott aus ist, hinzukommen muß, um an ihr die Vergewisserung seines persönlichen Heilsbesitzes zu haben, während ohne diesen Glauben die gottgeschenkte Taufwirkung wieder dahinfällt.

Diese Heilswirkung der Taufe aber ist hier mit ewigem Leben, Vergebung der Sünden und Erlösung von Tod und Teufel gerade in der Gestalt näher bestimmt, wie es dem geistleiblichen Naturleben einerseits nöthig und andererseits auch faßbar ist. Gerade in diesem entscheidenden Absatz des vierten Hauptstücks sehen wir also die wesentlichen Punkte unserer Anschauung zwar nicht ausdrücklich hervortreten, aber doch als Voraussetzungen durchschlagen, während die theologischen Mängel der symbolischen Sakramentslehre, nämlich die Auffassung des Wortes als glaubenwirkenden Gnadenmittels, die Annahme einer selbstständigen res coelestis in der Taufe und die Nichtunterscheidung zwischen Person- und Naturleben gerade hier fast ganz zurücktreten.

So wenig nach dem Bisherigen die Wirksamkeit der Taufe an dem persönlichen Glauben des Täuflings hängt, so sehr wird dagegen der Glaube der Kirche für dieselbe von Bedeutung sein. Die Taufe ist ja, wie früher gezeigt worden, zunächst der Kirche gegeben,- einerseits zur Versicherung, daß sie auch in ihrer fleischlichen Wirklichkeit die von Christo aus werdende Gottesmenschheit des Heils ist, andererseits zum Mittel, sich als solche die adamitische Menschheit stetig anzugliedern. Beides wird also die Taufe nur dann wirklich sein können, wenn sie von einer Kirche geübt wird, welche mit ihrem Taufen nur ihren Glaubensgehorsam gegen die Gottesinstitution und Gottesverheißung der Taufe bekennen und bethätigen will; wonach sich dann von selbst versteht, daß eine wirkliche Taufe nur die ist, durch welche der Getaufte auch wirklich dem Gemeinleben der Kirche einverleibt wird. Auf der anderen Seite ist die Kirche zu solcher taufenden Selbsterweisung als Heilsanstalt mit ihrem äußeren Naturbestand nur darum berufen und befähigt, weil sie wesentlich die Gemeinde der Gläubigen und Heiligen ist, und nur dazu, um sich hernach auch mit diesem ihrem innerlich persönlichen Leben dem Getauften an seinem Personleben durch das Wort als Heilsanstalt zu erweisen. Demnach wird die Taufe Geltung und Kraft nur haben, wenn sie von einer Kirche geübt wird, welche damit wirklich ihre Glaubensgemeinschaft am Worte bezeugen und in die Anwartschaft auf zukünftige Theilnahme daran aufnehmen kann und will. Damit ist dann von selbst gegeben, daß eine wirksame Taufe nur die sein kann, bei welcher

es auch auf eine kirchliche Pflege des Getauften mit dem glaubenwirkenden Worte abgesehen ist und sein kann. Mit kurzen Worten: der Glaube, welcher mit Gottes Wort die Taufe wirksam macht, ist nicht der des Täuflings, sondern der der taufenden Kirche, welche nach dieser Seite ihrer subjektiv menschlichen Berechtigung zur Taufe in den bekennenden Pathen oder Taufzeugen vertreten ist, wie nach seiten ihrer objektiv göttlichen Bevollmächtigung in dem handelnden Amtsträger.

Eine ausdrückliche Bestätigung dieser Auffassung begegnet in den Bekenntnißschriften allerdings nicht; obwol sich immerhin als Andeutungen solche Stellen des großen Katechismus beiziehen ließen wie: „wenngleich ein Jude mit Schalkheit aus bösem Fürsatz herzukäme, und wir ihn mit ganzem Ernst täufeten, sollen wir nichtsdestoweniger sagen, daß die Taufe recht wäre"; oder: „die sich taufen lassen, müssen vor Gott sprechen: ich komme hier in meinem Glauben und auch der anderen." Daß aber diese Auffassung den sonstigen Bekenntnißaussagen über die Taufe wol untergelegt werden darf, zeigt Luther's „Taufbüchlein", welches voll von derartigen Aeußerungen ist. Dazu eben erklärt er da, von vornherein dies deutsche Taufformular entworfen zu haben, „damit die Pathen und Beistände desto mehr zum Glauben und ernstlicher Andacht gereizt werden." Dann spricht er davon, „wie kläglich und ernstlich die christliche Kirche das Kindlein herträgt und . . . bittet um Hülfe durch die Taufe, daß es ein Kind Gottes werden möge", womit also eben das Bekenntniß und Gebet, welche dann im Formular dem Täufling in den Mund gelegt sind, zuvor schon als Handlungen der Kirche an ihm und für ihn hingestellt sind. Weiter werden die bei der Taufhandlung Betheiligten erinnert, „daß es wol noth ist, dem armen Kindlein aus ganzem Herzen und starkem Glauben beizustehen". „Darauf siehe, daß du (Pathe ꝛc.) im rechten Glauben dastehest". Die Pathen, Zeugen, Beistände ꝛc. sollen Leute sein, „zu denen man sich versehe, daß sie die Sache mit Ernst und rechtem Glauben handeln, damit man nicht dem Teufel das hohe Sakrament zum Spott setze und Gott verunehre". Das kommt alles darauf hinaus, daß nicht sowol der Glaube des Täuflings als vielmehr derjenige der in den Pathen und Zeugen vertretenen Kirche die Taufe zu einer christlich gültigen und wirksamen macht.

Je schärfer nun die für die Eigenthümlichkeit der Sakramente entscheidenden Gesichtspunkte an der Taufe hervortreten, desto mehr haben wir an dieser umfassenden Erörterung derselben eine Grundlage gewonnen, auf welcher die gleiche Untersuchung bezüglich des Abendmahls, wo die Sache ohnedies einfacher liegt, sich erheblich erleichtern wird.

Die Lehre des N. T. von der Kirchenzucht.

Von Pastor **Alfr. Meyer** in Ahrensberg.

So oft sich in der Kirche eine bedeutsame Revolution in ihrer inneren und äußeren Gestalt vollzogen hat, so oft ist dieselbe auch genöthigt gewesen auf ihr schriftgemäßes Wesen und dessen lehrhafte Erfassung ihr Augenmerk zu richten, um danach ihre Gestaltung zu bemessen. Zweien solcher großen Wendepunkte begegnen wir in der Geschichte der Kirche, welche sowol für ihre äußere geschichtliche Gestalt als auch für die dogmatische Entwickelung und Erfassung ihres Wesens von entscheidender Bedeutung geworden sind. Der erste Wendepunkt war die Zeit, in welcher die Kirche aus der Form einzelner Konventikel sich still zurückziehender und die Welt meidender Leute allmählich zur Volks- und demnächst zur Staatskirche wurde. Es wird diese Periode durch die montanistischen, donatistischen und novatianischen Streitigkeiten charakterisirt. Der zweite war die große Zeit der Reformation. An einem dritten Wendepunkt scheinen wir etwa mit den letzten drei Jahrzehnten angelangt zu sein, in welchen das Band, das seit anderthalb Jahrtausenden Staat und Kirche verbunden hat, zerschnitten wird, eine Scheidung zwischen dem Volksganzen und der christlichen Gemeinde eintritt. Trügen die Zeichen der Zeit nicht, so gehen wir früher oder später einer Zeit entgegen, in welcher die Christen — wir denken vorzugsweise an die evangelische Kirche — nicht nur ein von der Welt gehaßtes und verachtetes, sondern auch von der Welt geschiedenes Häuflein sein werden, und dies um so sicherer, wenn es sich so verhält, daß wir in die Endzeit eingetreten sind, deren Verlauf die Apokalypse schildert. Steht aber die Kirche in einer so bedeutsamen Periode ihrer Entwickelung, so erklärt es sich, wie die theologische Arbeit der letzten Jahrzehnte sich mit besonderem Eifer der neuen Erfassung und tieferen Begründung des Begriffs der Kirche, ihres Amts und Regiments zugewendet hat, ohne bisher freilich zu einem abgeschlossenen und allgemein anerkannten Resultat gelangt zu sein.

Mit der Frage nach dem Wesen der Kirche und nach der Gestaltung, Ordnung und Verfassung, welche unsere lutherische Kirche dem entsprechend in der Krisis, in welcher sie gegenwärtig steht, zu bewahren oder anzustreben hat, steht aufs engste in Zusammenhang die andere nach dem Wesen der Kirchenzucht, nach der Art und Weise, in welcher dieselbe wieder anzubahnen und zu handhaben ist. So ist diese Frage mit der anderen von der Kirche sowol in jenen Wendepunkten als auch in den letzten Jahrzehnten Hand in Hand gegangen, und die eine wird sich von der anderen nicht trennen lassen. Darin liegt eine wesentliche Schwierigkeit für die richtige Beantwortung der Frage nach dem Modus und nach der Strenge, mit welcher die Kirchenzucht in der gegenwärtigen Zeit zu üben ist. Sie würde verhältnißmäßig leicht zu lösen sein, wenn man nur in der H. Schrift zuzusehen brauchte, wie die heiligen Apostel zu ihrer Zeit und in ihren Gemeinden die Kirchenzucht gehandhabt haben, um nun diese Form der Kirchen-

zucht sowol nach ihrer Art und Weise als auch nach dem Grade ihrer Strenge ohne weiteres auf unsere Zeit und unsere Gemeinden zu übertragen. Allein der Versuch schon würde schnell das Unmögliche des Unternehmens und seine Gefahren für den ganzen Bestand der Kirche darthun. Wie die äußere Gestalt der Kirche nach ihren Ordnungen und ihrer Verfassung zu einer bestimmten Zeit stets ein Produkt aus zwei Faktoren sein wird, nämlich aus dem schriftmäßigen Wesen der Kirche und den geschichtlichen Bedingungen: so wird es mit der Kirchenzucht nicht anders sein können. Denn die Uebung der Kirchenzucht, sowol nach ihrem Modus als auch nach der größeren oder geringeren Strenge ihrer Handhabung, ist von mancherlei Bedingungen und Voraussetzungen abhängig, welche zu schaffen oder zu ändern nicht in unsere Hand gestellt ist.

Thatsächliche Kirchenzucht — denn dies wird doch der engere und eigentliche Begriff der Kirchenzucht sein im Unterschied von der allgemeinen durch die rechte Predigt des Wortes zu übenden Zucht — ist seit etwa hundert Jahren in der lutherischen Kirche fast nicht mehr geübt worden. Wenn unsere Kirche dennoch besteht und, wie wir doch glauben müssen, vielen durch die reine Predigt des Wortes und den rechten Gebrauch der Sakramente ein Weg zur Seligkeit geworden ist, so ist das ein Beweis, daß unsere Kirche recht gehabt hat, wenn sie das Vorhandensein äußerer Kirchenzucht nicht unter den nothwendigen Kennzeichen der wahren Kirche nennt, im Unterschied von der reformirten Kirche. Daß dies Unterlassen der Kirchenzucht, welches jedenfalls kein Zeichen der Gesundheit des kirchlichen Lebens ist, ohne größeren Schaden unterbleiben konnte, hat zum Theil darin seinen Grund, daß der christliche Staat als custos utriusque tabulae bis zu einem gewissen Grad den Mangel der äußeren kirchlichen Zucht durch seine Zucht ersetzte. Je mehr aber jetzt Staat und Kirche sich scheiden, und je weniger der religionslos gewordene Rechtsstaat bei einer ganzen Reihe von Sünden wider die heiligen Gebote Gottes seinem bisherigen Zuchtamte nachkommt, um so mehr tritt an die Kirche die Mahnung heran, sich auf ihre Pflicht zu besinnen. Und je mehr andererseits der Staat aufhört ein christlicher zu sein, desto mehr wird es die Pflicht der Kirche, wenn sie sich nicht selbst aufgeben will, sich auf ihre Grenzen zu besinnen, um sie durch rechtzeitige Zuchtübung zu wahren. Vielleicht sind dies, namentlich der letzte, die beiden Angelpunkte, in welchen sich eine Wiederaufrichtung der thatsächlichen Kirchenzucht zu bewegen hat. Denn gegen die allgemeine Zuchtlosigkeit unserer Zeit durch thatsächliche Zucht zu kämpfen, dazu fehlt der Kirche die Macht. Ihr ist nicht die Geisel in die Hand gegeben, durch welche der Herr einst die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel trieb; sie hat nicht das Schwert, sondern nur das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes. So haben die meisten evangelischen Landeskirchen mit Recht gerade gegenüber dem Reichsgesetz vom 6. Febr. 1875 über die Beurkundung des Personenstandes und die Eheschließung die fast vergessene Zuchtübung wieder aufgenommen, freilich in sehr verschiedener Weise. Um beurtheilen zu können, inwieweit dies in der richtigen Weise geschehen ist, wird es um so wichtiger sein, auf die Schriftlehre von der Kirchenzucht zurückzugehen und die einschlägigen Schriftstellen um so sorgfältiger zu prüfen, als es fast zu einer übelen Gewohnheit geworden ist,

daß die Vertreter der verschiedensten und divergentesten Theorien über das Wesen der Kirchenzucht die wirkliche oder vermeintliche Schriftmäßigkeit ihrer Anschauungen einfach durch die Anführung der bezüglichen Schriftstellen belegen, ohne Rücksicht darauf, ob dieselben wirklich beweisen, was sie sollen.

Das N. T. gibt nicht eine eigentliche Darstellung der Lehre von der Kirchenzucht, wie es z. B. die Lehre von der Rechtfertigung allein aus dem Glauben entwickelt. Was das N. T. von der Kirchenzucht lehrt, will vielmehr entnommen sein, theils aus der apostolischen Praxis in der Uebung der Kirchenzucht, soweit dieselbe in den einzelnen Fällen und speciellen oder allgemeineren Anweisungen uns vorliegt, theils aus den allgemeinen Aussagen über das Wesen der Kirche, der Schlüsselgewalt ꝛc., zu welchen dieselbe in einem engen Abhängigkeitsverhältniß steht.

Uebersehen wir die unmittelbar von der Kirchenzucht handelnden Stellen des N. T., so begegnet uns zunächst eine Reihe von wesentlich gleichartigen Stellen. 1 Kor. 5, 2. 13 tadelt der Apostel die korinthische Gemeinde, weil sie einen Mann, der seine Schwiegermutter zum Weibe genommen hatte, also einen Blutschänder, unter sich duldete, und fordert sie auf, denselben „aus ihrer Mitte zu entfernen" (ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν). In demselben Kapitel heißt es V. 9 fg.: „Ich habe euch geschrieben in dem Briefe [nämlich in einem früheren, nicht auf uns gekommenen], daß ihr nichts zu schaffen haben sollt mit den Hurern." Dagegen mochten die korinthischen Christen erwidert haben, die Forderung des Apostels sei schwer zu erfüllen; denn die Welt sei voll Hurer. Darauf antwortet nun der Apostel: daß ihr nichts zu schaffen haben sollt mit den Hurern, „das meine ich gar nicht von den Hurern in dieser Welt [also außerhalb der christlichen Gemeinde] oder von den Geizigen, oder Habsüchtigen, oder die den Götzenbildern dienen: sonst müßtet ihr die Welt räumen". Der Apostel will also den Christen zu Korinth den Verkehr mit Hurern, Habsüchtigen ꝛc., welche außerhalb der christlichen Gemeinde stehen, nicht untersagen. „Nun aber", fährt er fort, „habe ich euch geschrieben, ihr sollt nichts zu schaffen haben [d. h. keinen Verkehr und Umgang haben] mit einem solchen, welcher sich Bruder nennt, und ist ein Hurer, oder Geiziger, oder der den Bildern opfert, oder ein Schmähsüchtiger, oder ein Trunkenbold, oder ein Habsüchtiger; mit einem solchen sollt ihr nicht einmal essen."

Ebenso ermahnt der Apostel die Thessalonicher, daß sie sich zurückziehen sollen (στέλλεσθαι ὑμᾶς) von denjenigen Gemeindegliedern, welche unordentlich (ἀτάκτως) wandeln und nicht nach den Satzungen der Apostel (2 Thess. 3, 6 fg.). Der Apostel bezeichnet die Betreffenden mit einem Wortspiel als μηδὲν ἐργαζόμενοι ἀλλὰ περιεργαζόμενοι. Worin ihre Sünde, die Polypragmosyne, um mit Vilmar zu reden, bestand, ist nicht unmittelbar klar. Schwerlich handelte es sich um ein eigentliches Lasterleben im gewöhnlichen Sinne. Es scheinen vielmehr Leute gewesen zu sein, welche im schwärmerischen Müssiggang arbeits- und berufslos sich umhertrieben (vgl. 1 Thess. 4, 11; 5, 14). Es würde, ähnlich wie die Gütergemeinschaft zu Jerusalem, diese Verirrung mit der eschatologischen Aufregung in Verbindung zu setzen sein, welche sich dieser macedonischen Gemeinde bemächtigt hatte (2 Thess. 2, 2). Der Apostel hatte schon in seinem ersten Briefe deshalb mahnen müssen. Da dies

ohne Eindruck geblieben war, so sieht er sich genöthigt schärfer vorzugehen. „So jemand nicht gehorsam ist unserem Wort durch diesen Brief", so schreibt er im zweiten Briefe, „den zeichnet oder merkt euch an; habt keinen Umgang mit ihm (μὴ συναναμίγνυσθε αὐτῷ), auf daß er sich schäme; aber nicht als einen Feind haltet ihn, sondern weiset ihn zurecht als einen Bruder". Endlich ermahnt Paulus den Titus: „Einen ketzerischen Menschen meide (παραιτοῦ), nachdem er ein und zweimal ermahnt ist" (Tit. 3, 10), und 2 Joh. 10, 11: „So jemand zu euch kommt und bringt diese Lehre nicht, den nehmet nicht euer Haus und grüßet ihn auch nicht. Denn wer ihn grüßt, macht sich seiner bösen Werke theilhaftig." Hierher gehört auch Matth. 18, 17: „Halte ihn als einen Heiden und Zöllner"; vielleicht auch 1 Kor. 16, 22, wo geboten wird, daß derjenige ein Anathema sein solle, welcher den Herrn Jesum Christum nicht liebhabe.

In allen diesen Stellen ist zweifelsohne die Gemeinde das Subjekt, welches Zucht übt. Das Mittel der Zuchtübung aber besteht in der Ausschließung aus dem äußeren Coetus der Gemeinde. Andersartig erscheinen zwei Stellen, in welchen nicht die Gemeinde das Subjekt ist, sondern der Apostel Paulus, nämlich 1 Kor. 5, 4 fg. und 1 Tim. 1, 20, in welchen der Apostel Paulus sagt, er habe einen Sünder dem Satan übergeben, oder habe beschlossen dies zu thun, zum Verderben des Fleisches, damit seine Seele gerettet werde. In der ersteren Stelle handelt es sich um den schon erwähnten Blutschänder in Korinth, im letzteren Fall um zwei Männer mit Namen Hymenäus und Alexander. Im ersteren Fall charakterisirt sich das Verfahren des Apostels ausdrücklich als ein ausnahmsweises, nicht als die normale apostolische Praxis. Denn weil die Gemeinde zu Korinth ihre Schuldigkeit nicht gethan hat, indem sie den Blutschänder unter sich duldete, so schreibt Paulus, er habe beschlossen ꝛc. Von den im zweiten Fall genannten Männern wird gesagt, daß sie am Glauben Schiffbruch gelitten hätten. Hymenäus war sicher der neben Philetus 2 Tim. 2, 17 genannte und leugnete also die leibliche Auferstehung. Ob Alexander mit demjenigen identisch ist, von welchem es 2 Tim. 4, 14 heißt: „Alexander, der Schmied, hat mir viel Böses erwiesen, der Herr bezahle ihm nach seinen Werken; vor welchem hüte dich; denn er hat sehr widerstanden unseren Worten": das läßt sich nicht mit Bestimmtheit feststellen. Hofmann nimmt an, daß dieser Erzarbeiter Alexander in Rom wider Paulus bei den gerichtlichen Verhandlungen gezeugt, in denen es sich besonders auch um den Aufruhr in Ephesus gehandelt habe.

Neben Matth. 18, 15—18, wovon später, sind dies die direkt von der Kirchenzucht handelnden Stellen des N. T. Wenn man dieselben noch einmal übersieht und daneben in den älteren Kirchenordnungen den Abschnitt liest „von christlicher Disciplin und Kirchenzucht", oder nur die symbolische Grundstelle, Schmalkaldische Artikel, Theil III, Art. IX: „Der rechte christliche Bann ist, daß man offenbarliche, halsstarrige Sünder nicht soll lassen zum Sakrament oder andere Gemeinschaft der Kirche kommen, bis sie sich bessern und die Sünde meiden. Und die Prediger sollen in diese geistliche Strafe oder Bann nicht mengen die weltliche Strafe": so wird man sich des Gedankens kaum erwehren können, daß es doch etwas Bedenkliches habe, neben diese lutherische Praxis der Kirchenzucht

unmittelbar die angeführten und zusammengestellten Schriftstellen als Beweis ihrer Schriftgemäßheit zu setzen, wie die Kirchenordnungen das thun. Die Uebereinstimmung der apostolischen Praxis und derjenigen, welche nach den Symbolen und Kirchenordnungen in der lutherischen Kirche zu Recht besteht, besteht eigentlich nur darin, daß beide Kirchenzucht sind. Sehen wir zunächst von der Formel ab: παραδοῦναι τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός 1 Kor. 5, 4; 1 Tim. 1, 20, welche, wie schon hervorgehoben, nach 1 Kor. 5 nicht ein integrirender Bestandtheil des gewöhnlichen und normalen Bannverfahrens war: so bestand die Zuchtübung in den apostolischen Gemeinden darin, daß die Gemeinde gewisse grobe Sünder und Irrlehrer von sich ausschloß. Wir würden aber sehr fehlgehen, wollten wir uns dies Ausschließungsverfahren im Sinn unserer modernen Presbyterial- und Synodalverfassungen denken. Denn von liberal-konstitutionellen Verfassungen, Wahlen, Organen und Grundsätzen war die apostolische Zeit weit entfernt. Wenn man Matth. 18, 17; 1 Kor. 5, 9—11; 2 Thess. 3, 6 fg.; Tit. 3, 10; 2 Joh. 10 u. 11 nicht selbst mit modernen Farben ausmalt, so wird man kaum etwas anderes herauszulesen im Stande sein, als daß das bezügliche Verfahren darin bestand, daß jeder Einzelne in der Gemeinde nicht nur den brüderlichen, sondern gerade jeden socialen und bürgerlichen Verkehr mit einem hurerischen oder ketzerischen Christen mied und abbrach, und zwar gerade den Verkehr in socialer Geselligkeit, im Handel und Wandel, Kaufen und Verkaufen, welchen ein Christ z. B. mit einem in gleicher Sünde stehenden Heiden unterhalten konnte (1 Kor. 5, 10). Lediglich diese äußere Scheidung von dem Sünder und die darin gegebene Ausscheidung des Sünders aus dem äußeren Coetus der Gemeinde finden wir betont. Ob und inwieweit ein so mit Kirchenzucht Belegter auch von den Gemeindeversammlungen oder von der anfangs wahrscheinlich täglich und später sonntäglich stattfindenden Agape und Abendmahlsfeier, an welcher die ganze versammelte Gemeinde theilnahm, ausgeschlossen war, das wird mit keiner Silbe angedeutet. Ob mit diesem Ausschluß aus der Gemeinde, welcher theils die Gemeinde vor Ansteckung bewahren, theils den Sünder über seine Sünde schamroth machen sollte, eine Bindung des Sünders verbunden war, davon erfahren wir wiederum nichts. In der apostolischen Praxis der Kirchenzucht ist das Subjekt die Gemeinde, nach lutherischer der Pastor. Handelt es sich bei der lutherischen Amtszucht prinzipiell um das Verhältniß des Einzelnen zu Gott und erst entfernt in zweiter Linie um sein Verhältniß zur äußeren Gemeinde, so ist bei der apostolischen Praxis das Verhältniß gerade umgekehrt. Liegt bei dem Kirchenzuchtsverfahren, welches in den Kirchenordnungen unserer Kirche vorgeschrieben ist, der ganze Nachdruck und Schwerpunkt in der Versagung der Absolution, in der privaten oder öffentlichen Zurückweisung vom heil. Abendmahl, Entziehung kirchlicher Rechte und Ehren, kurz auf innerkirchlichen Verhältnissen: so tritt, um es vorsichtig auszudrücken, wenn man die einschlägigen Stellen des N. T. vergleicht, dies alles bei dem sich als Gemeindezucht charakterisirenden Bannverfahren der apostolischen Gemeinden in einer Weise zurück, welche auffallen muß. Der Apostel gebietet doch dem Titus nicht, daß er einen ketzerischen Menschen nicht zum Abendmahl zulassen solle, oder ihm die Absolution versagen; sondern es heißt nur, er solle ihn meiden (Tit. 3, 10). Und von den Hurern und Trunkenbolden oder Gei-

zigen oder Lästermäulern heißt es 1 Kor. 5 nicht, daß sie von Absolution und Abendmahl oder überhaupt von kirchlichen Segnungen und Ehren ausgeschlossen sein sollen: sondern „ihr sollt mit ihnen nichts zu schaffen haben", nicht mit ihnen verkehren, nicht mit ihnen essen, sie auch nicht grüßen oder ins Haus aufnehmen (2 Joh. 10 u. 11). Nirgends in den bisher betrachteten Stellen der apostolischen Briefe wird die apostolische Praxis der Kirchenzucht zu der Schlüsselgewalt in Beziehung gesetzt, nirgends auch nur der Gedanke angedeutet, der bei der lutherischen Praxis im Vordergrund steht, daß das Zuchtverfahren der Gemeinde in der potestas clavium seinen Ursprung habe, von ihr sein Recht ableite.

Anders steht es vielleicht mit der schon erwähnten Formel: παραδοῦναι τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός, ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, 1 Kor. 5, 4; vgl. 1 Tim. 1, 20. Der Sinn dieses dunkelen Ausdrucks wird von großem Gewicht sein. Aber welches ist sein Sinn? Die Mehrzahl der Ausleger erklärt das παραδοῦναι τῷ σατανᾷ so, als wäre das εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός ein nebensächlicher Zusatz, von dem sich das παραδοῦναι τῷ σατανᾷ scheiden ließe. Sie fassen vor allem den letzteren Ausdruck als einen selbständigen ins Auge und sehen dann zu, wie sie mit dem εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός wohl oder übel zurecht kommen. Wer dem Satan übergeben ist, so sagen die einen (z. B. Vilmar) im Interesse der symbolischen Praxis, der ist gebunden in seinen Sünden. Sie finden also hier die Anwendung des Bindeschlüssels ausgesagt. Wer dem Satan übergeben ist, so sagen die meisten Ausleger, der ist innerlich und äußerlich aus der christlichen Gemeinde und damit vom Reiche Gottes ausgeschlossen; denn draußen ist das Reich des Satans, aus welchem wir durch die Taufe in das Reich Gottes versetzt sind (Kol. 1, 13; Apg. 26, 18; 1 Joh. 5, 19). Offenbar sind beide Erklärungen an sich möglich. Allein die Frage ist nun, wie, sei es die Bindung des Sünders, sei es die Ausstoßung aus der Gemeinde, für denselben ein „Verderben des Fleisches" zur Folge haben soll, oder noch genauer, wie dies Verderben des Fleisches der Zweck der Bindung oder Ausstoßung sein soll. Denn es wäre wol möglich zu sagen, daß ein Exkommunicirter, also außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft gestellter, „inneren geistigen Anfechtungen und Versuchungen vom Satan her" in höherem Maße ausgesetzt wäre als ein innerhalb der christlichen Gemeinschaft stehender, obwol wir das nicht für allgemein richtig halten können. Denn gerade wo dem Herrn eine Kirche gebaut wird, da baut der Satan seine Kapelle daneben, und am liebsten dringt er ins innerste Heiligthum. Aber das kann doch εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός schlechthin nicht heißen. Es kann nur ein körperliches, leibliches Leiden, etwa eine schmerzliche Krankheit bedeuten. Es widerstreitet aber aller Erfahrung und Schriftlehre, daß Satan einen Exkommunicirten darum, weil er dies ist, aus eigenem Antriebe mit irdischen Leiden in besonderer Weise plage. Im Gegentheil, er wird ihm der Welt Freude bieten (gegen Besser und Fabri). Letzterer erklärt (vgl. „Ueber Kirchenzucht im Sinne und Geiste des Evangeliums." Stuttgart 1854): „Indem die oberen Kräfte, die der Blutschänder in der Gemeinde Jesu bereits an sich in ihrer Macht erfahren hatte, von ihm zurückgezogen wurden, stürzen Mächte der Finsterniß auf ihn herein; er verfällt wieder Satans Macht zum Verderben des Fleisches, d. h. so, daß er auch in alsbald her-

vorbrechenden körperlichen Leiden die Macht Satans greifbar wieder fühlen muß." Indeß je genauer man die Worte dieser Auslegung betrachtet, um so schwerer wird es werden ihr zuzustimmen. Burger, Kling u. a. hingegen verstehen das παραδοῦναι τῷ σατανᾷ ebenfalls wie Fabri und Besser von der Ausstoßung aus der Gemeinde, sehen aber in dem verhängten körperlichen Leiden eine besondere und außerordentliche Strafe, welche der Apostel außerdem auferlegte und auferlegen konnte vermöge der außerordentlichen Machtvollkommenheit, welche den Aposteln, aber auch nur ihnen, nach Apg. 13, 8—11; 5, 3—5. 9—10 zustand. Allein ist so die δύναμις τοῦ κυρίου (1 Kor. 5, 4), vermöge welcher der Apostel solches Leiden auferlegte, nicht mehr die dem Apostel zustehende Schlüsselgewalt, sondern eine außerordentliche nur dem Apostel zustehende Machtvollkommenheit, so braucht man nur an die Geschichte Hiob's zu denken, um zweifelhaft zu werden, ob überhaupt in dem Ausdruck παραδοῦναι τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός von einer Ausschließung aus der Gemeinde oder einer Anwendung des Bindeschlüssels die Rede ist, sondern vielmehr nur von einem körperlichen Leiden, welches der Apostel dem Blutschänder als vom Satan her auferlegt, damit er zur Umkehr gebracht und seine Seele gerettet werde. Und daß der Ausschluß aus der Gemeinde nicht etwa die nothwendige Voraussetzung und Vorbedingung dessen ist, daß Satan einen Menschen mit einem sonderlichen Leiden trifft, zum Beweis dafür genügt wol der Hinweis auf das eigene Beispiel Pauli 2 Kor. 12, 7. Es wäre so der Ausdruck auf die einfachste Weise erklärt; es wäre dann dieser Ausdruck nicht eine Formel des normalen Bannverfahrens, und dies stimmte genau damit überein, daß der Apostel nach dem Kontext mit demselben etwas Außerordentliches unternimmt, weil die Gemeinde ihre Schuldigkeit nicht gethan hat; und andererseits thut der Apostel nicht etwa, was die Gemeinde zu thun versäumt hat, nämlich den Sünder auszuschließen, sondern er fordert vielmehr die Gemeinde nochmals auf, gegenüber dem von ihm Gezeichneten ihre Schuldigkeit zu thun, indem er den ganzen Abschnitt mit der Anweisung schließt: ἐξάρατε τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν (V. 13). Endlich ist noch zu bemerken, daß die außerordentliche Maßnahme des Apostels vermuthlich gar nicht zum wirklichen Vollzug gekommen ist, da die korinthische Gemeinde nach 2 Kor. 2, 5 fg. bereits inzwischen, wenigstens in ihrer Majorität, den Blutschänder ausgeschlossen, bezw. den Verkehr mit ihm abgebrochen hatte, und denselben dadurch in tiefe Betrübniß versetzt, womit sich der Apostel zufrieden gestellt erklärt. Steht es aber so, ist die Auslegung der Formel: „Ich übergebe dich dem Satan zum Verderben des Leibes" so zweifelhaft, ja hat die angegebene Erklärung des Ausdrucks nur einige Wahrscheinlichkeit für sich, so muß es doppelt bedenklich erscheinen, wenn die Formel: „Ich übergebe dich dem Satan" von vielen Kirchenordnungen in das normale Bannverfahren aufgenommen ist, und es wäre nicht blos ein falsches modernes Zartgefühl, welches uns davon abzieht, die Formel heutzutage bei einem etwaigen Kirchenzuchtsverfahren wieder aufzunehmen.

Noch auf eine andere Folgerung ist hinzuweisen, welche in unberechtigter Weise aus V. 4 unserer Stelle gezogen ist. Wenn es nämlich heißt: „Denn ich, obwol abwesend dem Leibe nach, anwesend aber dem Geiste nach, habe beschlossen, als anwesend, den, der solches gethan hat, in dem Namen unseres Herrn Jesu Christi,

nachdem ihr zusammengekommen seid und mein Geist mit der Kraft unseres Herrn Jesu Christi, diesen so Beschaffenen dem Satan zu übergeben zum Verderben des Fleisches" ꝛc., so hat man daraus die Folgerung gezogen, daß ein Pastor einen Sünder von Absolution, Abendmahl, kirchlicher Trauung nur zurückweisen dürfe in Verbindung mit der Gemeinde oder mit ihren nach Majorität gewählten Vertretern. Allein erstlich handelt es sich hier nicht um ein normales, sondern um ein außerordentliches Verfahren, zweitens ist wahrscheinlich von einer Verweigerung der Absolution u. dgl. nicht unmittelbar die Rede, und endlich, was die Hauptsache ist, so ist doch am allerwenigsten davon die Rede, daß der Apostel sein Verfahren von der Zustimmung oder Genehmigung der korinthischen Gemeinde abhängig zu machen die Absicht hatte.

Müssen wir demnach auch angesichts der Stelle 1 Kor. 5, 5 fg.; vgl. 1 Tim. 1, 20 bei der Wahrnehmung beharren, daß die in den apostolischen Gemeinden geübte Kirchenzucht normalerweise die Gemeinde zum Subjekt hatte, und daß das damalige Kirchenzuchtsverfahren, wie es uns in den apostolischen Briefen entgegentritt, weder in direkte und unmittelbare Beziehung zu der Bindung des Sünders gesetzt wird, noch weniger als etwas in der potestas clavium wurzelndes und von ihr abgeleitetes sich darstellt: so müßten wir darin zweifelhaft werden, wenn der Ausdruck: ἐν προσώπῳ Χριστοῦ 2 Kor. 2, 10 mit Luther und Bisping zu übertragen wäre: „im Namen Christi" d. i. „an Christi Statt" und also den Gebrauch des Löseschlüssels zum Ausdruck brächte. Allein das wird nicht angehen. Wir werden, um dies zu zeigen, näher auf die ganze Stelle 2 Kor. 2, 4—11 eingehen müssen, welche von um so größerer Bedeutung ist, als es die einzige Stelle des N. T. ist, welche von der Rekonciliation des Sünders handelt. Wir setzen voraus, daß es sich an dieser Stelle um denselben Blutschänder handelt, welcher 1 Kor. 5 erwähnt ist, was nur diejenigen bestritten haben, welche es für unmöglich hielten, daß ein so grober Sünder schon nach wenigen Monaten, denn eine längere Zwischenzeit liegt nicht zwischen dem ersten und zweiten Korintherbrief, in die volle kirchliche Gemeinschaft wieder aufgenommen sei, und übersetzen: „Denn aus vieler Bedrängniß und Herzensbeklemmung heraus schrieb ich euch mit viel Thränen [nämlich von dem Blutschänder im ersten Korintherbrief], nicht damit ihr betrübt werdet, sondern damit ihr erkenntet die Liebe, welche ich im reichen Maß zu euch habe. Wenn aber ein gewisser jemand [nämlich jener Blutschänder] Betrübniß angerichtet hat, so hat er nicht sowol mich betrübt, sondern, damit ich nicht alle beschwere, einen Theil von euch.[1] Genug sei für diesen Solchen diese Züchtigung, welche ihm

1) Die Exegese von V. 5 bietet mancherlei Schwierigkeit, ohne daß jedoch die Verschiedenheit derselben hier von wesentlichem Belang wäre. Es handelt sich vorzüglich darum, welches das Objekt zu ἐπιβαρῶ ist. Es ist entweder αὐτόν, nämlich der Blutschänder (Burger, Kling, Meyer); oder es ist πάντας allein als Objekt zu nehmen (Billroth), oder es ist πάντας ὑμᾶς als Objekt anzusehen. Es bietet jede dieser Verbindungen ihre besonderen Schwierigkeiten (vgl. Hofmann). Indeß dürften dieselben kaum geringer werden, wenn man mit dem letzteren V. 5 u. 6 eng verbindet und οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν als Frage faßt, wodurch der entgegengesetzte Sinn entsteht, und übersetzt: „Wenn aber ein gewisser jemand Betrübniß angerichtet hat: hat er nicht mich betrübt? Aber einstweilen (ἀπὸ μέρους), damit ich nicht euch alle beschwere, möge die diesem Sobe-

von der Mehrzahl der Gemeinde auferlegt ist [indem nämlich die Mehrzahl der Gemeinde ihn von sich ausschloß, dadurch daß sie sich von ihm zurückzog; es fällt ins Auge, wie der Ausschluß aus der Gemeinde sich eben in der letzteren Weise vollzog], sodaß ihr im Gegentheil vielmehr verzeiht und tröstet, damit er durch die übermäßige Betrübniß nicht verschlungen werde [d. i. in Verzweiflung falle]. Darum ermahne ich euch, daß ihr euere Liebe auf ihn häufet. Denn darum habe ich euch auch geschrieben, damit ich erkenne euere Bewährtheit, ob ihr in allen Stücken gehorsam seid. Wem ihr aber etwas vergebet, dem vergebe ich auch. Denn ich, wenn ich etwas vergeben habe, so habe ich, was ich vergeben habe, vergeben ἐν προσώπῳ Χριστοῦ, damit wir nicht übervortheilt werden vom Satan; denn dessen Gedanken kennen wir wohl."

Die ganze Angelegenheit mit dem Blutschänder scheint demnach in folgender Weise verlaufen zu sein (wenigstens dürften die einzelnen in den beiden Korintherstellen hervortretenden Momente so in einfachster Weise sich zusammenschließen): der Apostel hat schon in einem früheren auf uns nicht gekommenen Brief, mit Rücksicht auf das Gerücht, daß die korinthische Gemeinde einen Hurer ungestraft unter sich dulde, geschrieben: „Habt nichts zu schaffen mit den Hurern!" (1 Kor. 5, 9). Da der Apostel vernimmt, daß der Blutschänder dennoch in der Gemeinde geduldet werde, schreibt er, was 1 Kor. 5 enthält. Ob mit Hofmann der Apostel hier sagt, er habe beschlossen, wenn er nach Korinth komme, in der bezeichneten Weise zu verfahren, oder ob er abwesend den Sünder dem Satan übergibt, das ist nicht von wesentlichem Belang. Ehe aber noch der erste Brief in Korinth anlangte, hatte sich die Gemeinde in ihrer Majorität schon aufgerafft und sich von dem Blutschänder zurückgezogen (so Hofmann z. B. gegen Burger). Der Betreffende ist durch solche Zuchtübung zur Erkenntniß seiner Sünde gekommen und in große Betrübniß und Reue versetzt. Infolge dessen möchte die Gemeinde ihm vergeben und ihn wieder aufnehmen und hat deswegen sich in der Zwischenzeit zwischen unserem ersten und zweiten Korintherbrief an den Apostel gewendet. Darauf antwortet nun dieser 2 Kor. 2 in sehr liebreicher und milder Weise. Er erklärt sich damit zufrieden, daß der Sünder von der Mehrzahl wenigstens gezüchtigt sei. Er fordert die Gemeinde auf, sich nun mit doppelter Liebe des Reuigen anzunehmen, und schließt endlich V. 10: „Wem ihr etwas vergeben habt, dem vergebe auch ich. Denn wenn ich etwas vergeben habe [der Apostel hat V. 5 gesagt, der Blutschänder habe nicht sowol ihn betrübt als die Gemeinde], so habe ich es um euretwillen vergeben ἐν προσώπῳ Χριστοῦ." Es liegt klar, daß hier von einer Funktion der Schlüsselgewalt nicht die Rede sein kann. Denn wo diese in Anwendung kommt, handelt es sich um die Sünde, sofern sie eine Versündigung wider Gott ist, und sofern Gott durch dieselbe betrübt ist, und Gott spricht den Sünder durch den Mund des Absolvirenden, als causa instrumentalis, los. Hier aber handelt es sich nicht um das Verhältniß des Sünders zu Gott, nicht um seine

schaffenen von der Mehrheit zugefügte Bestrafung genügen." Hofmann nimmt dabei an, daß die Majorität der Gemeinde eine leichtere Bestrafung über den Blutschänder verhängte, während eine Minorität eine härtere verlangte.

Sünde, sofern sie eine Sünde wider Gott ist, sondern um sein Verhältniß zur Gemeinde einerseits und zu dem Apostel andererseits, und um die Betrübniß, welche er beiden angerichtet hat. Die Gemeinde hat ihrerseits dem Sünder vergeben, und der Apostel sagt, weil die Gemeinde ihrerseits ihm vergeben habe, daß er sie betrübt, so habe er seinerseits ihm auch vergeben, soweit er etwas zu vergeben habe. Das kann er aber nicht thun „an Christi Statt". Mag ἐν προσώπῳ Χριστοῦ an sich sprachlich heißen können: „im Namen Christi" oder „an Christi Statt", was Hofmann in Abrede stellt, Burger u. a. zugeben: hier kann es nur heißen „vor den Augen" oder „vor dem Angesicht Christi", indem nämlich Christus Zeuge der Lauterkeit und Aufrichtigkeit des Apostels ist (so Kling, Meyer, Osiander, Flatt, ähnlich auch Burger). Noch anders verbindet Hofmann, indem er übersetzt: „Damit wir nicht unter den Augen Christi von dem Satan übervortheilt werden, indem durch übergroße Strenge ein Sünder der Verzweiflung verfällt."

Wir haben also bei sorgfältiger Erwägung auch dieser Korintherstelle zu keinem anderen Resultat kommen können als zu dem, daß die Kirchenzucht in den apostolischen Gemeinden Gemeindezucht war; daß es sich bei derselben zunächst nicht um das Verhältniß des Sünders zu Gott handelte, nicht um Bindung und Lösung des Sünders von seiten Gottes, sondern vielmehr um sein Verhältniß zur Gemeinde. Letzteres wird namentlich durch 2 Kor. 2, 10 bestätigt. Das Mittel der Kirchenzucht war die in der bezeichneten Weise sozusagen zwanglos sich vollziehende Ausschließung aus dem Coetus der Gemeinde.

Hervorgehoben darf vielleicht werden, daß durch das Zuchtverfahren der hurerische oder trunksüchtige Bruder nach 1 Kor. 5 nicht aus einem Christen zu einem Heiden gemacht wurde. Er bleibt ein ἀδελφὸς ὀνομαζόμενος, also ein Christ (er ist ja getauft), aber ein Namenchrist. Zu betonen ist ferner, daß es nicht so zu stehen kommt, als sollte durch den Ausschluß des Hurers ꝛc., der genannten offenbaren Sünder und Irrlehrer, der Gemeinde der Charakter einer Gemeinde von subjektiv Heiligen gegeben werden oder gewahrt bleiben. Das widerspräche auch der gesammten Schriftlehre von der Sünde (1 Joh. 1, 8. 9). Durch die Zuchtübung soll vielmehr nach 1 Kor. 5 ein thatsächliches Zeugniß abgelegt werden, daß die offenbare und beharrliche Sünde, bezw. die grundstürzende und trotz besserer Belehrung festgehaltene Irrlehre schlechthin mit dem Wesen der Christengemeinde in Widerspruch steht. Es wird dies Zeugniß abgelegt der Welt gegenüber, um die δόξα der Gemeinde zu wahren (1 Kor. 5, 1. 6), andererseits der Gemeinde gegenüber, um zu verhindern, daß die Sünde nicht wie ein Krebs oder wie ein Sauerteig um sich greife (1 Kor. 5, 6; 2 Tim. 2, 17); endlich dem Sünder gegenüber, damit er überführt werde, daß seine Sünde Sünde sei, und so zur Buße geleitet (1 Kor. 5, 5; 1 Tim. 1, 20; 2 Thess. 3, 14; Jud. 23). Obiges darf für eine schriftgemäße Definition der Kirchenzucht gelten, über ihr Wesen wie über ihren Zweck. Schon hier wird zuzugeben sein, falls man das N. T. nicht zu einer nova lex machen will, daß dies Zeugniß, so gewiß es für die Kirche aller Zeiten eine schlechthinnige Nothwendigkeit ist, ohne welches die Kirche sich selbst aufgeben würde, nicht immer und zu allen Zeiten auch in der gleichen Weise zu geschehen braucht wie zu der Apostel Zeiten. Es könnte unter Umständen nur ein Zeugniß sein durch Mund und Wort,

und zwar entweder ein specielles oder allgemeines, und im ersteren Falle wieder ein öffentliches (Nominalelenchus) oder ein privates. Es könnte dies Zeugniß auch thatsächlich abgelegt werden durch öffentlichen oder privaten Ausschluß vom Abendmahl, von der Pathenschaft, durch Verweigerung und Entziehung kirchlicher Rechte und Ehren, Brautkranz, Glockengeläute u. dgl.

Auf ein neues Moment werden wir hingeführt, wenn wir Matth. 18, 15—17 in enge Verbindung mit V. 18—20 setzen. Es könnte auffallen, daß wir im Gegensatz zu vielen Darstellungen der schriftmäßigen Lehre von der Kirchenzucht nicht in diesem Herrenwort den Ausgangspunkt genommen haben, sondern in der apostolischen Praxis, wie sie uns in den Briefen entgegentritt. Allein je genauer man diese Schriftstelle selbst und ihren Zusammenhang betrachtet, um so mehr wird sich ergeben, daß sie einen so allgemeinen Charakter trägt, daß sie bei einiger Freiheit der Auslegung und Anwendung den verschiedensten Fassungen des Wesens der Kirchenzucht Raum gibt. Der mehr allgemeine Charakter der Stelle fällt sofort ins Auge, wenn der Herr zu den Jüngern spricht: ἐὰν ἁμαρτήσῃ εἰς σὲ ὁ ἀδελφός σου κ. τ. λ. Es handelt sich also hier zunächst weder um die Sünde, sofern sie eine Versündigung wider Gott ist, noch um die Sünde, sofern sie eine Versündigung an der Gemeinde ist. Es handelt sich hier also im engeren und eigentlichen Sinne nicht um Kirchenzucht, welche die Sünde unter einem der beiden genannten Gesichtspunkte ansehen muß, sondern um die Sünde, sofern sie eine Versündigung an dem Bruder ist; es handelt sich um das Verhältniß des Bruders zum Bruder. Andererseits kann und soll die Kirchenzucht nach der bisher gefundenen Schriftlehre nur gewisse grobe und offenbare Sünden und gewisse grundstürzende Irrlehren in den Bereich ihrer Wirksamkeit ziehen. Auch dieser für die Kirchenzucht charakteristische Gesichtspunkt tritt hier zurück. Jede Versündigung des Bruders, sofern jede mich berühren soll, fällt unter das Herrenwort Matth. 18, wenn man nicht mit manchen Auslegern das ἁμαρτάνειν εἰς σέ wegen V. 21 preßt und auf eine specielle Verschuldung gegen den Bruder beschränkt. Unter Brüdern, unter Christi Jüngern, soll herzliche Eintracht und Liebe walten (Joh. 13, 34; 15, 12). Wird dies Verhältniß von der einen Seite gestört, so soll der andere den sündigenden Bruder nicht sogleich fallen lassen. Er soll dies nicht eher thun, als bis jeder Versuch ihn zur Umkehr zu bringen vergeblich gewesen ist. Das vom Herrn bezeichnete Verfahren des Bruders gegen den Bruder wird auch für den rechten und normalen Verlauf des kirchlichen Zuchtverfahrens vorbildlich sein (vgl. Tit. 3, 10; 1 Tim. 5, 1 fg.; 2 Tim. 2, 25. 26). Hört der sündigende Bruder auch auf die Gemeinde nicht, so heißt es: „Halte ihn als einen Heiden und Zöllner“: ἔστω σοι ὥσπερ ἐθνικὸς καὶ τελώνης, d. h. brich den brüderlichen und socialen Verkehr mit ihm ab, verhalte dich gegen ihn wie gegen einen Heiden und Zöllner. Was der Apostel oben von der ganzen Gemeinde fordert, das gestattet der Herr hier dem Einzelnen. Insofern finden wir hier also nichts Neues. Unbemerkt soll nicht bleiben, daß es nicht heißt, er sei der Gemeinde wie ein Heide und Zöllner, sondern ἔστω σοι, entsprechend dem Zusammenhang, nach welchem es sich nicht um ein Kirchenzuchtsverfahren im eigentlichen Sinne handelt, sondern um etwas, was zwischen einem Bruder und dem anderen Bruder vor der Gemeinde geschieht. Deshalb wird es auch unberechtigt

sein, die einzelnen Ausdrücke und Instanzen der Stelle für unser gegenwärtiges Kirchenzuchtsverfahren zu pressen. Bemerkenswerth ist es, wie V. 17 von den verschiedenen Auslegern für ihre Theorie benutzt wird. Nach Lange bedeutet das: „Er sei dir wie ein Heide und Zöllner" lediglich den Ausschluß aus der kirchlichen Gemeinschaft, nicht das Abbrechen des geselligen Verkehrs. Das sei das Verkehrte an dem jüdischen und katholischen Bann, daß der reine Kirchenbann zu einem Fluchbann gemacht sei. Allein von einem Kirchenbann ist hier gerade nicht die Rede (ἔστω σοι), und im übrigen hätten dann auch die Apostel einen falschen jüdischen Bann geübt. Aehnlich betont Fabri hier das Abbrechen nur des brüderlichen Verkehrs. Der Zöllner und Heide sei zum „Gemeindegottesdienst" zugelassen und zuzulassen, also auch der Exkommunicirte, nicht aber zu den Mysterien, zum Liebesmahl, zum Sakrament, zur Opferung der Gaben, zur Ausübung des Gemeindeamtes. Allein das alles läßt sich doch aus V. 17 nicht herausnehmen, sondern nur hineintragen.

Bringt also Matth. 18, 15—17 an sich nichts wesentlich Neues zu dem hinzu, was wir als die apostolische Praxis der Kirchenzucht im N. T. gefunden haben, so ist es von Wichtigkeit, wenn der Herr fortfährt: Ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς, ἔσται λελυμένα ἐν τῷ οὐρανῷ. Es ist doch wol gesucht, wenn Hofmann („Der Schriftbeweis", III, 266) dieses Herrenwort im Unterschied von Joh. 20, 23 und Matth. 16, 19 um des Neutrums willen nicht von der potestas clavium, nicht von einem richterlichen Thun verstanden wissen will, sondern von einem gesetzgeberischen. Es sei hier „den Aposteln" — aber hätte dann nicht ὑμεῖς stehen müssen? — die trostreiche Zusicherung gegeben, „daß ihr Setzen und Sagen, was man dürfe und nicht dürfe, nicht blos menschliche Anerkennung finden, sondern göttliche Geltung, die Gültigkeit einer göttlichen Gesetzgebung haben werde". Wir werden doch das Wort mit Besser, Lange, de Wette, Baumgarten-Crusius, Meyer, Vilmar, Kliefoth u. a. von der potestas clavium verstehen, und mit dem Vorhergehenden in unmittelbare Verbindung setzen. Dann aber ist doch der Zusammenhang, wenn wir nicht die Stelle nach der kirchlichen Lehre von der potestas clavium erklären wollen, der folgende. Wenn ein Bruder sündigt, und der andere gewinnt ihn in der vom Herrn bezeichneten Weise, führt ihn zur bußfertigen Erkenntniß seiner Sünde und stellt das brüderliche Verhältniß wieder her, so soll der sündigende Bruder auch vor Gott seiner Sünde los sein. Bleibt aber der sündigende Bruder halsstarrig, trotz aller Ermahnung, so ist er auch vor Gott in seiner Sünde gebunden, ausgeschlossen vom Himmelreich. So gründet sich auf diese Schriftstelle der symbolische Satz, daß die Schlüssel nicht blos den Bischöfen, sondern „der ganzen Kirchen" gegeben seien. So sagt Luther in einer Predigt am 19. Sonntage nach Trinitatis vom J. 1533 über das Evangelium vom Gichtbrüchigen in der „Hauspostille": „Denn es ist wahrlich eine große Gewalt, daß ein Christ zum anderen sagen kann: Mein Bruder sei unerschrocken, du hast einen gnädigen Gott; glaube nur der Zusagung, die ich dir thue im Namen Jesu, so soll es so gewiß wahr sein, als wenn Gott selbst zu dir gesagt hätte: Deine Sünden sind dir vergeben". Wenn wir hier auf die Lehre von der Absolution und auf die Beschränkungen, unter denen dies

merkwürdige Wort Luther's gilt, deren ähnliche sich öfter, namentlich in den Schriften früherer Zeiten wiederholen, nicht einzugehen haben, so ergiebt sich aus dem Zusammenhang von Matth. 18, 15—17 mit V. 18, daß das unter den vom Herrn gesetzten Voraussetzungen geschehene Abbrechen des brüderlichen Verkehrs mit einem halsstarrigen Sünder in eine, freilich nicht ganz klar ausgesprochene und hervorgehobene Beziehung zu dem Gebundensein des Sünders vor Gott gesetzt wird. Es wird unten zu zeigen sein, wie wenigstens früh nach der apostolischen Zeit in der kirchlichen Praxis des Zuchtverfahrens der Ausschluß eines Sünders aus der Gemeinde mit dem Gebundensein des Sünders, seine Wiederaufnahme mit seiner Lösung in Verbindung gesetzt wurde. Wir werden aber auch sehen, wie in dem bald hervortretenden donatistischen Zug der nachapostolischen Kirche diese Gedankenreihe in irriger und schriftwidriger Weise sich praktisch entwickelte. Vielleicht liegt gerade in dieser späteren falschen Entwickelung in gewissem Sinne ein Beweis für die Richtigkeit unserer Darstellung der apostolischen Praxis der Kirchenzucht, nach welcher die formelle Bindung des Sünders nicht als die Voraussetzung der Zuchtübung erscheint, sondern vielmehr das Gebundensein des Sünders nach Matth. 18, 15—18 als die Konsequenz des Ausschlusses sich darstellt.

Hier wäre der Ort, noch einmal auf das παραδοῦναι τῷ σατανᾷ εἰς ὄλεθρον τῆς σαρκός zurückzukommen. Faßt man nämlich mit den meisten Auslegern, was uns aber schwierig erschien, dies Wort als eine solenne Formel des Ausschlusses aus der Gemeinde, so würde in derselben in ähnlicher Weise der Gedanke zum Ausdruck kommen, daß der Ausschluß aus dem äußeren Coetus der Gemeinde zugleich eine Rückversetzung in das Reich Satans sei, also zugleich Ausschluß aus dem Reiche Gottes und Bindung des Sünders. Es stellte sich aber das Verhältniß immer so, daß bei der Kirchenzucht, wie sie in den apostolischen Gemeinden geübt wurde, der äußere Ausschluß als das primäre und wesentliche Moment, das Gebundensein des Sünders dagegen als das sekundäre Moment der Zuchtübung erscheint.

Fassen wir schließlich zusammen, welches die Praxis der Kirchenzucht in der Zeit der Apostel war, wie sie uns im N. T. entgegentrat, indem wir noch die Hauptstellen hinzufügen, welche von der allgemeinen und speciellen Predigt des Gesetzes und des kommenden Gerichts über die Sünder handeln: so soll die Sünde im allgemeinen wie auch im einzelnen gerügt, gestraft und Gottes gewisses Gericht über dieselbe verkündigt werden (1 Tim. 1, 9. 10; 2 Tim. 4, 2; Gal. 5, 19—21; Eph. 5, 3—6; Kol. 3, 9; Röm. 13, 12—13). Diese Predigt von der Sünde und ihrem Verderben mit ihrem deutlichen Klang, welche in unseren Zeiten so ungern gehört wird und vielleicht allzu sehr verstummt ist, ist die nothwendige Voraussetzung aller thatsächlichen Kirchenzucht. Die offenbaren Sünder in der Gemeinde sollen speciell und privatim vermahnt werden, und zwar nach dem Matth. 18 vorgezeichneten Stufengange. Denn die Irrlehrer, heißt es Tit. 3, 10, sollen „ein und zweimal" vermahnt werden; vgl. 1 Tim. 5, 1 fg.; 2 Tim. 2, 25. 26. Der öffentliche Sünder soll auch öffentlich gestraft werden — also elenchus nominalis —: „Die da sündigen strafe vor allen, auf daß sich auch die anderen fürchten", und zwar ohne Menschenfurcht und Menschengefälligkeit; denn: „Ich bezeuge vor Gott

und dem Herrn Jesu Christo und den auserwählten Engeln, daß du solches haltest ohne eigen Gutdünken und nichts thust nach Gunst" (1 Tim. 5, 20. 21). Wenn der Sünder sich nicht bessert, nachdem er vermahnt ist, nicht dem Worte hört, so soll man ihn meiden, den näheren Verkehr mit ihm abbrechen (1 Thess. 2, 9; 4, 14). Mit schweren, offenbaren Sündern, Hurern, Ehebrechern, Geizigen, Habsüchtigen, Lästermäulern, Apostaten, Irrlehrern solle man gar nicht verkehren (1 Kor. 5, 9—12; Tit. 3, 10; 2 Tim. 3, 5; 2 Joh. 10; vgl. Röm. 16, 17—18). Endlich soll der Sünder völlig hinausgethan werden aus der Gemeinde. Eine gewisse Stufenfolge in der thatsächlichen Zuchtübung tritt nicht undeutlich hervor.

Wenn sich so diejenige Kirchenzucht, welche in den apostolischen Gemeinden geübt wurde, wesentlich als Gemeindezucht charakterisirt, so ist diejenige Kirchenzucht, welche in unserer lutherischen Kirche nach den Symbolen und Kirchenordnungen geübt worden ist und geübt werden soll, wesentlich Amtszucht. Dort ist das Subjekt die Gemeinde, hier der Pastor resp. das Konsistorium. Während die reformirte Kirche, z. B. die schottische Presbyterialkirche, namentlich auch die zahlreichen der reformirten Kirche angehörigen Sekten der Baptisten, Methodisten, Quäker, Irvingianer, eine der apostolischen Praxis ähnliche Gemeindezucht aufrecht zu erhalten suchen, hat sich die lutherische Kirche nach kurzem Schwanken für die reine Amtszucht entschieden, aus welchen Ursachen und Gründen, das werden wir zu zeigen versuchen müssen.

Für die Schriftmäßigkeit der unserer lutherischen Kirche eigenthümlichen Amtszucht hat sich dieselbe von Anfang an und mit Recht auf Matth. 16, 19; Matth. 18, 18; Joh. 20, 23 berufen, also auf die der Kirche, und zwar ordnungsmäßig in den Trägern des Amtes am Wort verliehene Schlüsselgewalt. Aus der Macht, welche Gott der Kirche, bezw. den Predigern des göttlichen Wortes gegeben hat, den Bußfertigen in seinem Namen und an seiner Statt ihre Sünden zu vergeben, den Unbußfertigen aber sie zu behalten, ergibt sich nothwendig und mit innerer Konsequenz eine Zuchtübung an dem unbußfertigen Sünder, indem ein solcher nicht zur Absolution und folgeweise nicht zum Abendmahl zugelassen werden kann, sodaß er dadurch von der kirchlichen Gemeinschaft ausgeschlossen ist, sei es privatim oder öffentlich und unter Nennung seines Namens. Auf diese excommunicatio interna beschränken die Symbole unserer Kirche die Uebung der Kirchenzucht, indem sie Schmalkaldische Artikel, Theil III, Art. IX an der bereits angeführten Grundstelle erklären: „Das ist der rechte christliche Bann, daß man offenbarliche, halsstarrige Sünder nicht soll lassen zum Sakrament oder andere Gemeinschaft der Kirchen kommen, bis sie sich bessern und die Sünde meiden. Und die Prediger sollen in diese geistliche Strafe oder Bann nicht mengen die weltliche Strafe." Die Konkordienformel erklärt es („Summarischer Begriff", Art. XII) gegenüber den Schwenkfeldianern und Schwarmgeistern ausdrücklich für unnöthig und nicht zu den Wesensbestimmungen der wahren Kirche gehörig, daß die Sünder auch äußerlich aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden, und so zu der excommunicatio interna auch die excommunicatio externa trete, indem sie als „irrigen Artikel der Schwenkfeldianer" den Satz verwirft: „daß keine rechte christliche Gemeine sei, da kein öffentlicher Ausschluß oder ordentlicher Prozeß des Bannes gehalten werde". Es ist bekannt, wie die lutherische

Kirche in ihrer Praxis diesen Bestimmungen ihrer Symbole nicht immer treu geblieben ist. Schon z. B. die mecklenburgische Kirchenordnung von 1609 ordnet im Unterschied von den Symbolen an: „Die dritte und höchste Kirchenstraffe ist der öffentliche Bann, da man einen öffentlichen, halsstarrigen und unbußfertigen Sünder nach vorhergehender Vermahnung und gehaltenem ordentlichen Prozeß öffentlich und mit Nahmen als einen halsstarrigen, ärgerlichen, verdampten und verbannten Menschen abkündigen und dem Teuffel übergiebet, daß er also von der Kirchengemeinschaft ausgestoßen und gantz abgeschnitten für einen Heyden und Zöllner gehalten werde" ꝛc. Die lutherische Kirche ist namentlich bei der Sitten- und Zuchtlosigkeit, welche aus dem dreißigjährigen Kriege hervorging, noch einen Schritt weiter gegangen und hat auch äußerliche, weltliche und bürgerliche Strafen, Halseisen, Kerker, Armsünderbänklein, ja selbst stellvertretende Geldstrafen von Kirchen wegen verhängt im Widerspruch mit den Schmalkaldischen Artikeln, Theil III, Art. IX. Wegen mancherlei Mißbrauch des Bannes von seiten der Pastoren, denen also nach den Symbolen das Zuchtrecht zusteht, war durch manche Verordnungen das Bannrecht den Pastoren theilweise genommen und den Konsistorien, also einer staatlichen Behörde übertragen.

Es liegt auf der Hand, daß ein anderes die Gemeindezucht ist, wie sie uns in den apostolischen Briefen entgegentritt, ein anderes die Amtszucht der lutherischen Kirche. Es ist vielleicht ein Mangel vieler Darstellungen des Begriffs und Wesens der Kirchenzucht, daß diese beiden Formen der Kirchenzucht nicht auseinander gehalten werden. In der Praxis mag manches, was von der einen gilt, auch von der anderen gelten; manches, was dem einen Modus angehört, sich auf den anderen übertragen lassen, um so mehr, als sich gewöhnlich nicht beide Modi nebeneinander finden, sondern entweder der eine oder der andere. Bedenklich muß es aber doch erscheinen, ohne weiteres, was von der apostolischen Gemeindezucht gilt, auf die lutherische Amtszucht zu übertragen, oder umgekehrt, was der lutherischen Amtszucht eigenthümlich ist, ohne weiteres den Gemeinden und ihren Vertretern zuzuschreiben, wie dies in modernen Kirchenordnungen geschieht. Und wenn es sich um Wesen und Begriff der Kirchenzucht handelt, dann sollte man theoretisch wenigstens beides auseinander halten. War bei der apostolischen Gemeindezucht der äußere Ausschluß aus dem Coetus der Gemeinde das Wesentliche oder doch Primäre und das Gebundensein des Sünders etwas Sekundäres, wofür wir in Matth. 18, 15—18 eine leise, in den apostolischen Briefen kaum eine Andeutung entdecken konnten: so steht bei der lutherischen Amtszucht die Bindung des unbußfertigen und halsstarrigen Sünders als das Beherrschende im Vordergrund. Von hier aus, denn dies ist ihr eigentlicher Schriftgrund, muß sich das ganze Verfahren der Kirchenzucht nach Subjekt, Objekt, Mittel und Zweck ableiten. Dagegen erscheint der äußere Ausschluß als irrelevant. Dort konnte es sich nur um eine den Heiden gegenüber ärgerliche oder für die Gemeinde gefährliche Sünde handeln; hier dagegen kann jeder unbußfertige und halsstarrige Sünder der Zucht verfallen, gleichviel ob seine Sünde gemeingefährlich oder ärgerlich ist oder nicht. Nicht darum weigert der Pastor dem Sünder die Absolution, weil seine Sünde ärgerlich ist, sondern darum, weil er unbußfertig ist. Die Suspension von Absolution und Abendmahl muß aufhören, sobald an der Aufrichtigkeit der Buße des Sünders kein begründeter Zweifel ist.

Denn die Absolution ist nicht ein Recht des Absolvirenden, sondern ein Recht des Bittenden, wenn er Buße und Glauben und den Willen bekennt, sich zu bessern. Schwieriger stellt sich die Sache gegenüber Irrlehrern und Irrgläubigen. Meiden kann man wol nach dem Beispiel der apostolischen Zeit einen Irrgläubigen; aber inwieweit derselbe von der Absolution oder vom Sakrament zurückzuweisen ist, falls er Buße und Glauben bekennt, das kann im einzelnen Falle eine streitige Frage sein. Andererseits kann wiederum gegen Irrlehrer ein kirchenregimentliches Zuchtverfahren eingeleitet werden, mit welchem die potestas clavium und folgeweise auch der Pastor nichts zu thun hat. Verschieden stellt sich dort und hier, theoretisch wenigstens, der Zweck und das Motiv des Zuchtverfahrens. Dort war der Zweck desselben einerseits das Abthun des Aergernisses und der Gefahr für die Gemeinde (1 Kor. 5, 6; 2 Tim. 2, 17), andererseits die Besserung des Sünders (1 Tim. 1, 20; 2 Thess. 3, 14; 1 Kor. 5, 5). Wenn man aber jemand vom Gottestisch zurückweist, so thut man es doch nicht sowol, um ein Aergerniß abzuthun, oder die Gemeinde vor Ansteckung zu bewahren, oder um den Sünder zu bessern, sondern weil man einen Unbußfertigen nicht absolviren und zum Gottestisch zulassen kann. Wenn praktisch die anderen Gesichtspunkte auch bei der lutherischen Amtszucht in Betracht kommen, sofern auch sie den Charakter jenes dreifachen Zeugnisses gewinnt: so wird es doch von evangelischem Standpunkt schlechthin verwerflich sein, wenn die Zurückweisung vom Sakrament und die Verweigerung der Absolution lediglich zu einem Mittel zum Zweck gemacht würde, und es seinerzeit vorgekommen sein soll, daß ein Pastor jemand vom Sakrament zurückgewiesen habe, weil er die Pfarrpacht nicht rechtzeitig bezahlt hatte. Niemals darf die Verweigerung der Absolution zu einem selbständigen Strafakt gemacht werden; sie kann lediglich und allein die nothwendige Konsequenz der Unbußfertigkeit sein. Aehnlich verhält es sich mit der Verweigerung des Sakraments, obwol hier die Anschauungen auseinandergehen, je nachdem man in höherem oder geringerem Grade die Sakramentsfeier als Spitze und Zeichen der Konfessionsgemeinschaft faßt.

Sind nun beide, die Gemeindezucht und die lutherische Amtszucht, schriftmäßig — wir denken bei der Gemeindezucht an die apostolische Praxis, nicht an die moderne Gemeindezucht, die doch sehr wesentlich von ihr verschieden ist — jene weil sie zu den Zeiten der Apostel geübt, diese weil sie potentiell in der Schlüsselgewalt enthalten und gegeben ist: so werden wir noch einen kurzen Schritt weiter zu gehen genöthigt sein, um zu zeigen, wie es in der Kirche von der Gemeindezucht zur Amtszucht gekommen ist. Wir werden zu dem Zweck einen Blick werfen müssen auf die geschichtliche Entwickelung der äußeren Gestalt der Kirche, auf die Geschichte des Instituts der Beichte und Absolution und auf die eng damit zusammenhängende Gestaltung der Zuchtübung in der nachapostolischen Kirche. Freilich wird das alles hier ja nur in großer Kürze geschehen können.

Der erste große Wendepunkt in der Geschichte der äußeren Gestalt der Kirche liegt, wie bereits angedeutet, in der Periode, in welcher dieselbe aus der Form der ecclesia pressa zu derjenigen der Volks- und Staatskirche überging, also etwa im 4. Jahrhundert. In dieser Zeit, welche durch die montanistischen, novatianistischen und donatistischen Streitigkeiten bezeichnet ist, trat an die Kirche die Frage heran,

ob sie in der Form einzelner von der Welt auch äußerlich geschiedener Gemeinden fortbestehen, oder ob sie in die Form der Volkskirche übergehen solle und so die äußere Scheidung von der Welt aufheben, die Welt in sich hineinnehmen, bezw. die Welt durchdringen. Während jene genannten sektirerischen Richtungen dem — wir müssen doch im Gegensatz zu Beck glauben — gottgewollten und gottgeordneten Lauf der geschichtlichen Entwickelung widerstrebten, indem sie die konventikelartige Form der Kirche über ihre Zeit hinaus festzuhalten bestrebt waren: mußte der Gang der Geschichte, das dem Sauerteig ähnliche Wesen der Kirche und ihre Bestimmung zu einem Baum zu werden, unter dessen Schatten Völker wohnen, die Kirche sich für das letztere entscheiden lassen. Damit ging aber eine wesentliche Veränderung in der Gestalt und Form der Kirche vor. Waren früher die kleinen Gemeinden in ihrem Gegensatz gegen die Welt mehr oder minder eine sichtbare Darstellung der congregatio vere credentium gewesen, so mußte dies, indem plötzlich ganze Völker in die Kirche eintraten, Massen von Germanen getauft wurden, ohne auch nur den nöthigsten Katechumenenunterricht empfangen zu haben, mehr zurücktreten. Die Kirche war in ihrer äußeren Gestalt nicht mehr in erster Linie Heilsgemeinschaft, sondern sie wurde in erster Linie Heilsanstalt, der Sauerteig, welcher die Völker durchdringen sollte. Das Kennzeichen der Einheit und Wahrheit der Kirche war nicht mehr der subjektive Glaube der Einzelnen und ihre subjektive Heiligkeit, sondern die successio episcoporum, die ecclesia repraesentativa mit ihrer hierarchischen Gliederung. Die Zugehörigkeit zur Kirche, ja der Antheil am Heil wurde von der Zugehörigkeit zu dieser im Episkopat repräsentirten Heilsanstalt abhängig gemacht. Das war und ist ein Grundirrthum der römischen Kirche.

Dem gegenüber mußten die reformatorischen Kirchen um ihrer Existenz willen die Wahrheit wieder zur Geltung bringen, daß der Antheil am Heil und die Zugehörigkeit zur wahren Kirche nicht von der Beugung unter den römischen Papst, sondern von dem rechten Glauben abhängig sei. Die Augustana bestimmt das Wesen der Kirche als congregatio sanctorum oder vere credentium, also als Heilsgemeinschaft. Damit war sofort die Gefahr gegeben in donatistischen und montanistischen Irrthum zu verfallen und den Versuch zu machen, diese innere Heilsgemeinschaft ecclesia proprie dicta, unsichtbare Kirche, auch sichtbar und äußerlich darzustellen und zur Erscheinung zu bringen. Diese Gefahr gewann auch alsbald Realität in den Schwarmgeistern, der Münster'schen Rotte, den Schwenkfeldianern ꝛc., in welchen alle Verirrungen jener ersten Uebergangsperiode von dem montanistischen Prophetenthum bis zu den chiliastischen Schwärmereien sich wiederholten. Dem gegenüber mußte die lutherische Kirche nachdrücklich und ausdrücklich die Thatsache betonen, daß boni und mali, Gläubige und Ungläubige, hier in der Kirche auf Erden gemischt seien. Sie kam zu der schwierigen Scheidung zwischen der ecclesia proprie und late dicta, zwischen der unsichtbaren und sichtbaren Kirche, und brachte so einen unvermittelten Dualismus in den lutherischen Kirchenbegriff, welcher um so unklarer erscheinen muß, als die Definition in Art. VII der Augustana eigentlich nur die eine, ideale oder innere Seite dieses dualistischen Kirchenbegriffs umschreibt und zum Ausdruck bringt. Es ist deshalb wol gesagt worden, der Begriff der Kirche, wie ihn die Augustana faßt, sei ein Kirchenbegriff, mit dem „sich nichts anfangen

lasse". Eine Kirchenzuchtsübung auf Grund dieses Begriffs müßte zum Donatismus führen, eine Organisation und Verfassung einer realen Kirchengemeinschaft auf Grund dieses idealen Begriffs die größten Gefahren und Schwierigkeiten mit sich bringen.

Bestimmten aber so beide reformatorische Kirchen ihr Wesen theoretisch und dogmatisch im Gegensatz zur römisch-katholischen Kirche einseitig als Heilsgemeinschaft, so hat nur die reformirte Kirche vermöge ihres abstrakten Schriftprinzips in Nachahmung der apostolischen Kirchenform und vermöge ihrer falschen Fassung des Verhältnisses von Rechtfertigung und Heiligung (es hängt ja eben alles zusammen) sich auch in praxi als subjektive Heilsgemeinschaft darzustellen gesucht. Die reformirte Kirche ist darum, abgesehen von den genfer Versuchen, wo Calvin eine sichtbare Gemeinschaft der Heiligen durch polizeiliche Gewaltmaßregeln herzustellen suchte, nur an wenigen Orten, soweit sie ihren eigenthümlichen Charakter bewahrte, zur Volks- und Staatskirche geworden, sondern besteht meist in der Form einzelner Sekten. Die lutherische Kirche aber, obwol auch sie sich dogmatisch und theoretisch lediglich als Heilsgemeinschaft bestimmte, ist vermöge ihres geschichtlichen Sinnes, der ihre ganze Entwickelung beherrschte, nach kurzem Schwanken zur Staatskirche geworden und damit wesentlich zur Heilsanstalt; denn die Gründe liegen in der Natur der Sache, welche in einer Kirche, die ein ganzes Volk umschließt, den Charakter der subjektiven Heilsgemeinschaft zurücktreten lassen. In der objektiven Fassung der Wirkung von Wort und Sakrament dürften für die lutherische Kirche die Grundlagen gegeben sein, die anstaltliche Seite des Kirchenbegriffs auch dogmatisch auszugestalten. Je mehr aber eine reale Kirche Heilsanstalt ist und objektive Heilsgemeinschaft, desto mehr wird ihre Kirchenzucht zur Amtszucht werden; je mehr dagegen eine reale Kirchengemeinschaft den Charakter einer subjektiven Heilsgemeinschaft hat, desto mehr wird auch die Kirchenzucht zur Gemeindezucht werden. So hatte die alte Kirche und so haben die reformirten Sekten Gemeindezucht; so kann auch eine separirte lutherische Gemeinde sie haben; so hat dagegen die mittelalterliche Kirche und die lutherische Kirche wesentlich Amtszucht.

Auf eine ganz ähnliche Gedankenreihe werden wir geführt, wenn wir einen Blick auf die Geschichte der potestas clavium und die Entwickelung des Instituts der Beichte und Absolution in seiner geschichtlich gewordenen Gestalt werfen, welches in der römisch-katholischen Kirche besteht, und welches die lutherische Kirche nach Abstreifung des Schriftwidrigen herübergenommen hat. Die neutestamentliche Zeit wie überhaupt die ersten Jahrhunderte kannten die Beichte und Absolution als formirtes Institut nicht. Es liegt auf der Hand, wie ganz anders schon aus diesem Grunde die Zuchtübung in der neutestamentlichen Zeit sich gestalten mußte als die lutherische Kirchenzucht, welche in dem Institut der Beichte und Absolution ihre Basis hat. Je mehr aber die Kirche den Charakter der Heilsanstalt gewann, desto mehr bildete sich das Institut der Beichte und Absolution aus, namentlich als die Germanen in großen Massen in die Kirche eintraten. Erst auf dem Laterankoncil vom J. 1215 erhielt es seine feste Form. Die lutherische Kirche hat es herübergenommen, die reformirte, entsprechend ihrer ganzen Lehre von den Gnadenmitteln, es verworfen. Das nothwendige Korrelat der Anwendung der potestas clavium

im Sinne der lutherischen Kirche ist die Amtszucht und umgekehrt. Solange die lutherische Kirche so von der potestas clavium lehrt, wie sie lehrt, muß sie die Amtszucht behalten. So steht der Modus der Zuchtübung in inniger Wechselbeziehung zu der jeweiligen äußeren Gestalt der Kirche wie zu der Lehre von Beichte und Absolution.

Das zeigt sich recht deutlich, wenn wir endlich die kirchliche Praxis in Gemeindezucht und Rekonciliation in den ersten Jahrhunderten verfolgen, wie sie sich an die charakteristische Frage anschließt: ob und inwieweit nach dem Eintritt in die Gemeinde und nach der Taufe begangene grobe Sünden vergebbar seien. Es gibt dieselbe theils vielleicht einen indirekten Beweis für die Richtigkeit der übrigen Darstellung der apostolischen Zuchtübung und macht es wahrscheinlich, daß die damalige Gemeindezucht nicht etwa durch die Organe der Gemeinde, durch die Bischöfe und Presbyter, wodurch jener Modus der Zuchtübung dem der lutherischen Kirche wieder näher gerückt würde, geübt wurde, sondern durch die Gemeinde; theils stellt sie ein warnendes Spiegelbild vor Augen gegenüber mancherlei bedenklichen Bestrebungen unserer Zeit, z. B. auch in der separirten lutherischen Kirche.

Schon bald nach der Apostel Zeiten trat bekanntlich nach vielen Seiten eine Deformation des biblischen Lehrbegriffs ein oder, vielleicht besser, eine mangelhafte Erfassung desselben. Namentlich begegnen wir neben dem chiliastischen und montanistischen Zuge, welcher durch die Christenverfolgungen stets neue Nahrung erhielt, sehr früh den Wurzeln des Pelagianismus und des Donatismus. Schon im „Hirten" des Hermas, welcher nach Zahn's Ansicht den letzten Jahren des ersten Jahrhunderts angehört, finden wir die Meinung bekämpft, daß grobe nach der Taufe, also nach der Aufnahme in die Gemeinde begangene Sünden unwiderruflich aus der Gemeinde ausscheiden und unvergebbar seien. Das war also eine schriftwidrige Verschärfung der kirchlichen Zuchtübung gegenüber der Wiederaufnahme des Blutschänders in Korinth (2 Kor. 2; vgl. Matth. 18, 22). Hermas selbst vertritt dem gegenüber die Meinung, daß, wer nach der Taufe sündige (daher das Aufschieben der Taufe bis aufs Sterbebett), eine grobe Versündigung, Mord, Ehebruch, Hurerei, Götzendienst, Abfall und Verleugnung sich zu Schulden kommen lasse, einmal wieder „in den Frieden der Kirche" aufgenommen werden könne. Diese Anschauung, welche ja ebenfalls im Widerspruch mit der H. Schrift steht, blieb mehrere Jahrhunderte hindurch die übliche Praxis. Vor der Rekonciliation aber müsse der Sünder „poenitentiam agere", d. h. allerlei Büßungen sich auflegen: Fasten, Almosen, Keuschheit, d. h. Enthaltung vom Weibe auf bestimmte Zeit. Diese Büßungen gewannen früh einen meritorischen Charakter, wogegen wieder die Wiederaufnahme des Sünders in Korinth auf die deutlichen Zeichen der Reue hin zu vergleichen ist.

Aehnlich finden wir es um das J. 200 bei Tertullian. Von dem groben Sünder, der von der Gemeinde ausgeschlossen sei, sei außer der contritio (2 Kor. 2) das öffentliche Bekenntniß zu fordern, aber nicht vor dem Bischofe, sondern vor der „an Christi Statt stehenden" Gemeinde. Dann mußte er die poenitentia leisten, ähnlich wie im „Hirten", nur daß die Bußzeit sich immermehr ausdehnt bis auf mehrere Jahre, oft bis ans Lebensende, und je länger je mehr einen gesetzlichen

Charakter annimmt. Dann nahm ihn die Gemeinde, nicht der Bischof, wieder in den Frieden auf (pacem dare), und wer in der Gemeinde war, der hatte eo ipso Vergebung. Die Absolution und Retention existirte also nicht als ein selbständiger kirchlicher Akt, sie war noch weniger das Präcedens und die Grundlage des Ausschlusses oder der Rekonciliation; sondern das Gebundensein des Sünders erscheint als unmittelbare und selbstverständliche Konsequenz des Ausschlusses, das Gelöstsein des Sünders nicht als die Bedingung, sondern als die Folge seiner Wiederaufnahme (vgl. Matth. 18, 15—18). Diese Richtung gipfelte im Donatismus. Bei den Donatisten war Ausschließen und Aufnehmen, Binden und Lösen, ebenfalls Sache der Gemeinde. Aber die Gemeinde, das ist der Fortschritt, steht dabei nicht mehr als Stellvertreterin Christi da, sondern die Gemeinde selbst ist die Gemeinde der Heiligen. Wer in ihr ist, wer ihr angehört, der ist damit der Seligkeit theilhaft; wer von ihr ausgeschlossen ist, der ist damit der Seligkeit quitt. Es fällt ins Auge, wie bedenklich diese Anschauung war, welche durch die ersten Jahrhunderte hindurch, namentlich in der nordafrikanischen und spanischen Kirche, durch die Praxis mehr oder minder abgeschwächt, die herrschende war; daß damals wie jetzt ein ähnliches Streben, die Kirche als eine sichtbare Gemeinde der Heiligen darzustellen, nicht ohne die Gefahr des Pharisäismus und der Werk- und Selbstgerechtigkeit stattfindet, vielleicht das schlimmste Hinderniß des Glaubens und der σωτηρία. Es fällt aber auch ins Auge, daß eine solche Zuchtübung nur in einer streng von der Welt geschiedenen Gemeinde oder Kirche, oder bei einer Sekte oder separirten Gemeinde bestehen konnte und kann, welche der Gesammtkirche als dem sündlichen Babel gegenübersteht. Es ergibt sich endlich, daß das Maß der Strenge der Zuchtübung in einer Gemeinde nicht immer auch das Maß ihrer inneren Gesundheit ist, und es liegt auf der Hand, daß ein solches Zucht- und Absolutionsverfahren undenkbar und unausführbar war z. B. bei einer fast mit Gewalt getauften sächsischen Gemeinde im deutschen Norden. Je mehr die Kirche zur Volkskirche wurde, je mehr damit der Charakter einer sichtbaren Heilsgemeinschaft im subjektiven Sinne zurücktrat, desto mehr mußte mit Nothwendigkeit die geschichtliche Entwickelung dahin führen, das Lösen und Binden, Ausschließen und Wiederaufnehmen dem Bischof oder Priester als Ausfluß der potestas clavium zu übergeben und also zur Amtszucht überzugehen.

Es dürfte sich, falls das Resultat unserer Untersuchung richtig ist, leicht ergeben, wie eine mechanische Uebertragung der apostolischen Gemeindezucht auf unsere Gemeinden nicht geschehen könnte, ohne die Volkskirche aufzulösen, den Faden der geschichtlichen Entwickelung abzuschneiden und zu einer ungesunden Separation überzugehen; wie die moderne Gemeindezucht, welche z. B. durch die Kirchengemeindeordnung vom 10. Sept. 1873 in den östlichen preußischen Provinzen eingeführt ist, eine unklare Vermischung zwischen der apostolischen Gemeindezucht und der lutherischen Amtszucht ist, indem den Vertretern der Gemeinde theilweise übertragen wird, was nur dem Amte zukommt; wie endlich die lutherische Amtszucht sich auf die excommunicatio interna beschränken muß, falls sie sich nicht von ihrem schrift- und bekenntnißmäßigen Boden loslösen will.

Das Ideal des Weibes nach dem Alten Testament.

Von Privatdocent Lic. Dr. **F. E. König** in Leipzig.

Die vollkommene Beschaffenheit des Weibes, deren Anerkennung und Verwirklichung die Frauenwelt erstreben und zu deren höchster Werthschätzung die Männerwelt erzogen werden soll, setzt sich aus Eigenschaften von höchstem Werthe zusammen. Die gemäß dem A. T. vollkommene Beschaffenheit des Weibes wird demnach durch die Eigenschaften bedingt, welche bei den alttestamentlichen Historikern, Rednern, lyrischen sowie didaktischen Dichtern am höchsten geschätzt wurden. Diese Eigenschaften, von deren höherer oder niedrigerer Schätzung die Höhe oder Niedrigkeit des Frauenideals wie jedes Volkes, so auch des hebräischen abhängt, zerlege ich in Anlagen und Tugenden. Wenn also die größere oder geringere Höhe des Frauenideals einer Nation erstens von der Schätzung der Anlagen des Weibes abhängen soll, so brauche ich nur das Wort „Schönheit" auszusprechen, um zu beweisen, daß von deren absoluter oder relativer Schätzung die Höhe des Weibesideals in der That in grundlegender Weise bedingt ist. Die Tugenden des Weibes, auf deren verhältnißmäßiger Schätzung zweitens der Charakter des Frauenideals eines Volkes beruht, zertheile ich in formale Tüchtigkeiten (z. B. Fleiß, Aufopferungsfähigkeit, Bedürfnißlosigkeit), die in allen Pflichtenkreisen, und in materiale Tüchtigkeiten (z. B. Pietät, Patriotismus, Religiosität), die nur gegenüber bestimmten Personen oder Dingen bewiesen werden können. Also wenn wir die weiblichen Eigenschaften der Reihe nach betrachten, welche von den alttestamentlichen Schriftstellern theils als in einzelnen Frauen trotz des Prediger Salomonis Kap. 7, 27 wirklich vorhanden mit dem höchsten Lob ausgestattet, theils als allgemein zu erstrebende mit Eifer empfohlen worden sind: dann wird sich vor unseren Augen dasjenige Frauenideal darstellen, welchem nach der Gesammtanschauung des A. T. die Palme unter seinen Mitbewerbern gebührt.

Was zunächst die Anlagen betrifft, so ertönt der Preis der Schönheit weithin im A. T. Denn daß sie „schön" gewesen seien, erwähnt schon von den Patriarchenfrauen der hebräische Geschichtschreiber mit Stolz. So von Sara 1 Mos. 12, 11, so von Rebekka 1 Mos. 24, 16. „Lea hatte ein blödes Gesicht, d. h. sie entbehrte des feurigen Auges; Rahel aber war hübsch und schön", heißt es 1 Mos. 29, 17. Der Schwiegervater Simson's rühmt seine jüngere Tochter diesem mit den Worten: „die ist schöner als sie [die ältere]" (Richt. 15, 2). Und so wird noch die Schönheit hervorgehoben bei Abigail 1 Sam. 25, 3; bei Abisag von Sunem 1 Kön. 1, 3; bei Vasthi und Esther im Buche Esther 1, 11; 2, 7. Und ein wie empfindsames Organ die Männerwelt Israels für Frauenschönheit besaß, drückt der Spruchdichter mit den Worten aus: „Ein holdselig Weib erhält die Ehre" oder deutlicher nach dem hebräischen Wortlaut: „Ein Weib der Anmuth reißet an sich Ehre, gleichwie Gewaltige an sich reißen Reichthum" (Spr. 11, 16). Bekannt ist, mit wie zarten Tinten, aber auch satten Farben die weibliche Schönheit im Hohenliede gezeichnet wird, mag nun die Geliebte Salomo's selbst im Bewußtsein ihrer Grazie sagen:

„Ich bin eine Blume zu Saron [d. h. Lilie in der Saronebene] und eine Rose im Thal" (Kap. 2, 1), oder mag der entzückte Liebhaber ausrufen: „Siehe, meine Freundin, du bist schön: deine Augen sind wie Taubenaugen zwischen deinen Zöpfen ꝛc." (Kap. 4, 1), oder: „Wer ist, die hervorbricht, wie die Morgenröthe, schön wie der Mond, auserwählt wie die Sonne?" (Kap. 6, 9); oder „deine Länge ist wie der Palmbaum" (Kap. 7, 7).

Aber in diesem selben Hohenliede steht neben der dithyrambischen Verherrlichung körperlicher Vorzüge des Weibes die durch ihre Wortkargheit um so eindringlichere Lobrede auf das äußerlich nicht hervorragende, indeß durch sittliche Größe ausgezeichnete Weib. Denn die vom liebeglühenden Salomo in psychologisch erklärlicher Uebertreibung auch als schlanke Palme gefeierte Schönheit ist „die kleine Schwester" (Kap. 8, 8), die aber ihren Brüdern die Versicherung geben kann, daß sie den Feinden ihrer Ehre gegenüber eine „Mauer" sei. Und mit dieser zweiten im Hohenliede hervortretenden Betrachtungsweise weiblicher Vollkommenheit stimmt es, daß die Schönheit nicht nur unerwähnt bleibt bei Mirjam, Debora und Ruth und der Mangel derselben ihrer Größe keinen Abbruch thut, sondern daß die Schönheit auch als Quelle der Sünde für David bei Bathseba (2 Sam. 11, 2) und beim Davidsohn Amnon (2 Sam. 13, 1) hervorgehoben wird. Sie haben beide nicht die Mahnung beachtet: „Laß dich der fremden Gattin Schönheit nicht gelüsten und fange dich nicht an ihren Augenlidern!" (Spr. 6, 25). Schönheit ist ja eine vergängliche Eigenschaft, wie der Psalmist 39, 12 in den Worten sagt: „Schönheit wird verzehret wie von Motten". Und daß sie für sich allein keinen Werth hat, ist endlich Spr. 11, 22 drastisch so ausgedrückt: „Ein Ring von Gold in eines Schweines Rüssel, damit vergleichbar ist eine schöne Frau, die vom reinen Sinn abgewichen ist." So sind die ästhetische und die ethische Schätzung des Weibes auch im alttestamentlichen Denken in Kampf gerathen, und die sittliche Würdigung hat selbstverständlich mit Recht den Sieg davongetragen. Denn es gibt hier ein entweder — oder; weil es nicht genügt, der blosen Schönheit die Idealität abzusprechen, sondern weil die Schönheit prinzipiell von den Bestandtheilen des Weibesideals ausgeschlossen werden muß. Denn nicht nur ist die körperliche Vollkommenheit eine für menschliche Anstrengung nicht erzwingbare, freie Gabe der Natur, sondern sie ist auch ein Theil der irdischen Menschenhülle, welche einstmals einer verklärten Gestalt weichen wird. Freilich wird die volle und freudige Anerkennung dieser Sätze nur von dem geleistet werden, für den die Welt der Erscheinungen, diese Versichtbarung des geistigen Welthintergrundes, überhaupt ihre imponirende Stellung verloren hat. Wem aber durch die rührende Hoheit des prinzipiellen Fleisch- und Weltbesiegers Christus der Kosmos gekreuzigt zu Füßen liegt, dem gilt nur noch die Schönheit der Seele, der Adel des Herzens; dem ist auch der Krüppel ein Freund, und der von Krankheit Entstellte ein Geliebter. Zu dieser Anschauung des Christenthums strebt das A. T. hin. Denn außer durch das Angeführte wird dies dadurch bewiesen, daß im A. T. neben der körperlichen Ausstattung auch geistige Eigenschaften des Weibes gerühmt werden, die, obgleich ihrer Grundlage nach auf Naturbegabung beruhend, doch nicht nur das formale Ebenbild Gottes im Menschen darstellen und ihn vom Sinnlichen weg zur Innerlichkeit und zur höheren Welt-

anschauung hinziehen, sondern auch durch die menschliche Ausdauer und Anspannung ausgebildet werden können. Von Abigail heißt es: „Sie war ein Weib guter Vernunft" (1 Sam. 25, 3); ferner wird die „weise" Frau von Thekoa erwähnt, welche die Zurückberufung Absalom's bewirkte (2 Sam. 14, 2); und der Spruchdichter sagt: „Durch weise Weiber wird das Haus erbaut" (Spr. 14, 1), sowie „Haus und Güter vererben die Aelteren, aber ein vernünftig Weib kommt vom Herrn" (Spr. 19, 14).

Außer der wenigstens grundsätzlichen Befreiung des alttestamentlichen Frauenideals von Einmischung sinnlicher Vorzüge, also außer der verhältnißmäßigen Geistigkeit desselben hat mich immer die reiche Ausgestaltung dieses Ideals angezogen, wie sich dieselbe in der Fülle von Tugenden darstellt, deren Leistung dem hebräischen Weibe durch eine dem Manne ebenbürtige Stellung und die Freiheit der Bewegung in sowie der Theilnahme an allen öffentlichen Verhältnissen ermöglicht war. Wie schon erwähnt, sollen von diesen Tüchtigkeiten, die an alttestamentlichen Frauen gerühmt werden, zunächst die formalen vorgeführt werden.

Wir sind alle als Kinder mit dem greisen Elieser auf die Brautschau nach Mesopotamien gezogen und haben uns mit ihm neben den Brunnen von Haran gesetzt. Da haben wir es möglicherweise allzu leicht gefunden, wenn er die Dienstfertigkeit zum gültigen Kennzeichen der für Isaak erwünschten Braut erwählt (1 Mos. 24, 12—14). Indeß hat denn nicht diese scheinbar leichte Dienstfertigkeit die Unverdrossenheit, die Arbeitslust und die Achtung fremder Wünsche zu Voraussetzungen, die ihrerseits wieder nur unter Besiegung der vis inertiae, der Trägheit und des Eigendünkels in einer Seele geboren werden können? Es wird darum zwar stets eine in ihrer Einfachheit frappirende Erscheinung bleiben, wie sich Rebekka am Brunnen durch scheinbar selbstverständliche Gefälligkeit ihren Bräutigam gewinnt, aber der Edelstein dieser ihrer Tugend erglänzt in hinreichend nachhaltigem und intensivem Feuer, wenn man die Gesammtbeschaffenheit der dienstwilligen Seele als die goldene Fassung dieses Edelsteins hinzunimmt. Die von der Dienstfertigkeit vorausgesetzten Tugenden finden anderwärts als Bestandtheile des Frauenideals ihre selbständige Anerkennung. Denn, heißt es Spr. 12, 4: „Ein fleißiges Weib ist eine Krone ihres Mannes, aber eine unfleißige ist Eiter in seinem Gebein." Und die Ehrerbietung gegen Fremde und Höhergestellte wird an Rebekka selbst hervorgehoben; denn rasch sprang sie von ihrem Reitthier, als sie nur überhaupt einen vornehmen Mann sich entgegenkommen sah (1 Mos. 24, 64), ehe sie noch gefragt hat, wer der Entgegenkommende sei. Und zu diesen formalen Tugenden der Aktivität gesellt sich beim idealen Weib des A. T. hervorragende Befähigung zur Passion. Einen Uebergang bildet, weil ebenso viel Energie des Thuns als Stärke der Leidensfähigkeit einschließend, der kühne Wagemuth einer Esther, die sich zu einem Bittgang zum Könige für ihr Volk mit den Worten entschließt: „Komme ich um, so komme ich um" (Esth. 4, 16). Ferner wer steht nicht voll Bewunderung vor der Aufopferungsfähigkeit von Jephtha's Tochter, welche ihren Vater zur Leistung des gegen Jehova ausgesprochenen Gelübdes ermuthigt, indem sie sich zum Brandopfer für den Herrn erbietet? (Richt. 11, 30—40). Endlich die Bedürfnißlosigkeit des idealen Weibes wird wenigstens mittelbar gepriesen, wenn im tadelnden

Ton von „der Zarten und Weichlichen“ gesprochen wird, „die nicht versucht hat, ihre Fußsohlen auf die Erde zu setzen“ (5 Mos. 28, 56).

Dürfen wir das alttestamentliche Frauenideal mit dem Tempel Israels vergleichen, so sind wir auf der bisherigen Wanderung durch den Vorhof und das Heiligthum geschritten und stehen nun an der Schwelle zum Allerheiligsten, um die materialen Tugenden zu betrachten, von deren Lichtglanz die meisten und bekanntesten unter den idealen Frauengestalten Israels umflossen sind. Und zwar ist die erste Sphäre, durch deren vollkommene Ausfüllung hebräische Frauen zu Idealen geworden sind, der Grundpfeiler aller menschlichen Gesellschaftsordnung: Die Familie. Könnten wir es uns versagen, einen Moment andächtigen Staunens der treuen Mutterliebe zu weihen, die mit ursprünglicher Allgewalt vor Salomo in jenem Weibe erwachte, „dessen mütterliches Herz entbrannte über ihren Sohn“ (1 Kön. 3, 26), und die in den Worten „wenn auch ein Weib ihres Kindleins vergäße, so will ich Gott doch deiner nicht vergessen“ (Jes. 49, 15) als höchstmöglicher Grad der Menschenliebe wie ein Abendroth gedeutet wird, welches uns die Mittagsglut der Liebe Gottes selbst ahnen läßt. Und mit der vorbildlichen Mutterliebe einer Hebräerin wetteifert an Innigkeit die vorbildliche Kindesliebe der Moabiterin Ruth. Ihre Schwiegermutter umschlingend, gibt sie der kindlichen Pietät ihren bekannten klassischen Ausdruck: „Wo du hingehest, da will ich auch hingehen; wo du bleibest, da bleibe ich auch. Dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott. Wo du stirbst, da sterbe ich auch: da will ich auch begraben werden. Der Tod soll mich und dich scheiden“ (Ruth 1, 16 fg.). Und fehlt etwa ein ausdrücklicher Beweis mustergiltiger Gattenliebe? Was that Michal, die Tochter Saul's und die Ehegemahlin David's, als die Pflichten der Tochter und der Gattin bei ihr zusammenstießen? Sie erfüllte die Pflicht gegen ihren nächsten Angehörigen, ihren Ehegemahl (1 Sam. 19, 11), indem sie diesem zur Flucht verhalf. Und wird nicht die Liebe zum Ehegemahl, welche das Heimweh übertäubt und die Gattin dem Manne erst werth macht, (Ps. 45, 12) in der Anrede an die Königin empfohlen: „Vergiß deines Volkes und deines Vaters Haus, so wird der König Lust an deiner Schönheit haben“?

An die Muster der Pietät reihen sich die des Patriotismus an. Denn wir können zwar nicht mit Luther im Segen Jakob's (1 Mos. 49, 22) sagen „Die Töchter [des Stammes Joseph] treten einher im Regiment“, weil es vielmehr heißt „die Zweige des Fruchtbaums Joseph steigen über die Mauer.“ Aber wir finden sonst als Element des alttestamentlichen Frauenideals die lebhafte Theilnahme an Wohl und Wehe der Nation. „Denn Mose's Schwester Mirjam“, heißt es 2 Mose 15, 20 fg., „nahm eine Pauke in ihre Hand, und alle Weiber folgten ihr nach unter Paukenschlag und Reigentanz, und Mirjam sang ihnen vor: Lasset uns dem Herrn singen: denn er hat eine herrliche That gethan: Mann und Roß hat er ins Meer gestürzt.“ Ebenso mit vollem Verständniß, ja mit scharfem Urtheil werden die Kriegsthaten der Helden von jenen Frauen verfolgt, welche nach Goliath's Besiegung durch ihren Gesang: „Saul hat tausend geschlagen, David aber hat zehntausend erschlagen“ in Saul's Brust den ersten Keim des Argwohns gegen David senkten (1 Sam. 18, 6 fg.). Aber nicht blos als willkommene Beifallsspenderinnen für heldenhafte Männerthat treten uns israelitische Frauen entgegen,

sondern wir sehen sie auch in der Bedrängniß des Volks mit Entschlossenheit die Initiative zur Abschüttelung des Fremdenjoches ergreifen. So die Richterin Debora, die den Barak zum Kampf gegen Nordkanaaniter begeisterte (Richt. 4), wenn wir auch nicht in ihren Ruf einstimmen können: „Gesegnet sei Jael unter den Weibern!“ weil Jael, die den Sissera erschlug, mit einer unerschrockenen Hand einen arglistigen Sinn verband.

Endlich die dritte Sphäre, in deren Verwaltung israelitische Frauen zu Idealen werden, ist das geistliche Staatswesen Israels. Ja, auch als Pflegerinnen der Religiosität, auch in der höchsten Region menschlichen Erfahrens und Strebens sind sie Rivalen der Männer gewesen. Ein wie viel tausendfach nachgeahmter Typus ist doch die Hanna geworden, deren Dankbarkeit gegen Gott nur Beruhigung findet, indem sie den ihr von Gott geschenkten Samuel zu einem Diener Gottes weiht (1 Sam. 1, 11 fg.)! Welche erlauchte Schar edler Frauen ist in die Spuren der Prophetengönnerin zu Sunem getreten, die bei ihrem Gemahl für den oft durchwandernden Propheten Elia eine behagliche Herberge ausbat (2 Kön. 4, 9 fg.)! Wer zählt die Chöre, welche die Psalmensängerinnen Esr. 2, 65 zu geweihter Glut für Gottes Lob entzündeten? Nur Mirjam, Debora und Chulda (2 Kön. 22, 14) stehen auf einsamer Höhe, weil sie als Prophetinnen mit besonderer Erleuchtung und Offenbarung von Gott begnadet wurden.

So sind die idealen Frauengestalten des A. T. an uns vorübergezogen, und die wallende Schar hat uns in die außerordentlichsten Lagen des Volkes Israel und in die höchsten Gebiete der menschlichen Bethätigung geführt. Aber wenden wir unsere Blicke von diesen wenigen auserlesenen Repräsentantinnen der israelitischen Frauenwelt und lenken unsere Augen noch einmal auf die breite Sphäre des Volkslebens und in den ruhigen Verlauf der Geschichte hinein, damit die Zahl der idealen Frauen Israels nicht zu klein erscheine. Daß aber in den einfachsten, dauernden, friedlichen Verhältnissen der Herd aufgerichtet ist, an dem die wahrhaft ideale Frau die Flamme schürt, dies erkennen wir aus einer berühmten Stelle des A. T., die bisher noch keine Erwähnung gefunden, ich meine „das Lied vom braven Weibe“ (Spr. 31, 10—31). Ich habe aber mit Absicht zunächst diese Dichtung außer Augen gelassen, um zu sehen, inwieweit den vereinzelten Aussprüchen des A. T. über echte Frauengröße in der erwähnten zusammenfassenden Behandlung unseres Gegenstandes ein Siegel aufgedrückt wird, und auch bei der Darstellung habe ich Citate aus diesem „Lied vom braven Weibe“ bisher vermieden, damit es mir am Schluß zu einem Spiegel dienen könnte, in welchem die in vielen Büchern zerstreuten Strahlen der Krone des idealen Weibes vereinigt seien und mit koncentrirtem Glanze unser Auge erfreuten. Fasse ich nun die 22 Verse „des Liedes vom braven Weibe“ zusammen, indem ich der Kürze wegen die Ausführungen der Hauptgedanken beiseite lasse, so heißt es V. 10: „Wem ein tugendsam Weib bescheert ist, die ist viel edler denn die köstlichsten Perlen“; V. 11: „Ihres Mannes Herz darf sich auf sie verlassen, und Nahrung wird ihm nicht mangeln“; V. 12: „Sie thut ihm Liebes und kein Leides sein Leben lang“; V. 13: „Sie gehet mit Wolle und Flachs um und arbeitet gern mit ihren Händen“; V. 20: „Sie breitet ihre Hände aus zu den Armen und reichet ihre Hand dem Dürftigen“; V. 23: „Ihr Mann ist berühmt in den

Thoren, wenn er sitzet bei den Aeltesten des Landes"; V. 26: „Sie thut ihren Mund auf mit Weisheit, und auf ihrer Zunge ist holdselige Lehre"; V. 30: „Lieblich und schön sein ist nichts; ein Weib, das den Herrn fürchtet, soll man loben". Wir brauchen nur eine leichte Umstellung dieser acht ausgewählten Verse vorzunehmen, um die überraschende Harmonie wahrzunehmen, welche zwischen den oben angeführten einzelnen Aussprüchen über Frauenideal und der jetzt erwähnten zusammenfassenden Aussprache über das mustergiltige Weib waltet. Denn die prinzipielle Ausschließung der körperlichen Vorzüge bei der Beurtheilung der Idealität einer Frau, die Betonung der geistigen Begabung, die formale Tugend des opferfähigen Fleißes, die materiale Tugend der Mutterliebe und Gattentreue, der wenigstens indirekte Einfluß auf die gute Leitung des Staatswesens: alle diese Momente im alttestamentlichen Frauenideal hat uns der Dichter dieses Liedes noch einmal in rascher Aufeinanderfolge vor die Seele geführt. Nur zweierlei hat er hinzugefügt: bei den Leistungen des braven Weibes innerhalb des Hauswesens hat er die Wohlthätigkeit gegen die Nothleidenden erwähnt, und zum Schlusse hat er die Quelle nicht anzuzeigen vergessen, aus welcher die Idealität des alttestamentlichen Weibes nach Praxis und Theorie geflossen ist, d. i. die Gottesfurcht. Ja „ein Weib, das den Herrn fürchtet, soll man loben". Also Religiosität, die im weiblichen Gemüth immer und überall ihre ausdauerndste Pflege gefunden hat, ist das Fundament, auf dem sich gemäß dem A. T. die Idealität des Weibes aufbaut. Aus dem steten Aufblick zum Herrn und aus dem gottergebenen Ueberblick über die Weltverhältnisse, wird das sicher treffende Urtheil im Denken, die feine Scheu vor allem Gewöhnlichen im Gefühl und der zarte Takt im Gebiete des Wollens geboren, welches Dreifache Goethe wol meinte, wenn er seinen „Faust" mit den Worten schloß: „Das ewig Weibliche zieht uns hinan".

So steht das Ideal des Weibes nach dem A. T. in seinen einzelnen Bestandtheilen und in seiner Basis vor uns. Dieses Ideal ist zwar nicht unmittelbar durch Gottes Gesetzgebung vorgezeichnet, sondern es ist nur eine mittelbare Wirkung Gottes, indem Gott das allgemeine Menschenurtheil über den relativen Werth der weiblichen Gaben und Leistungen durch die Strenge seiner Gesetzgebung und die ernste geschichtliche Behandlung seines Heilsvolkes sich hat reinigen lassen; aber welch erhebenden Eindruck macht auch dieses mittelbare Geschenk Gottes! Leicht wäre es, seinem Glanz durch eine dunkle Folie der getadelten Eigenschaften des israelitischen Weibes einen stärkeren Effekt zu verleihen; doch will ich mich damit begnügen, das Ideal nur mit seinem eigenen Licht in unsere Seelen scheinen zu lassen.

Der Heliand in theologischer und ästhetischer Beleuchtung.

Von Pfr. **Ludwig Kelber** in Benk bei Bayreuth.

II.

Dies ist die Komposition des „Heliand". In der That ist, was wir an Geschichte und Lehre vernahmen, durch die Idee der Erlösung, welche dieses Epos ausführen will, zu einem organischen Ganzen verbunden, wie man das nur immer wünschen mag. Auch ist zur Selbstoffenbarung des gottmenschlichen Erlösers wie zur Kundgabe seines Erlösungsplanes durch Wort und That durchweg das freundliche oder auch feindliche Entgegenkommen der Menschen so in Beziehung gesetzt, daß der Stufenleiter jener das allmähliche Fortschreiten dieses in seiner doppelten Richtung vollkommen entspricht, bis endlich der Konflikt der einheitlichen epischen Handlung die Spitze erreicht, welche zur scheinbaren Katastrophe und durch diese hindurch zum schließlichen Siege führt. Daß sich aber der Gang unseres Epos an den der evangelischen Geschichte im wesentlichen möglichst anschließt und die letztere mit der ungebrochensten Naivetät des Glaubens reproducirt, kann nur zum Lobe des Dichters gereichen, welcher dieses Material zu einem epischen Kunstwerke gestalten wollte. Trotz dieser materiellen Selbstbindung hat er sich jedoch diejenige formelle Freiheit vorbehalten, ohne deren Handhabung kein empirisches Material und auch nicht das der heiligen Geschichte zum Kunstideal erhoben werden kann. Wie die Person des Helden der Idee unseres Heldengedichtes entspricht, so ist es auch mit seinen Thaten und Reden. Weltliche Massenkämpfe und kriegerische Abenteuer wären hier sehr übel angebracht. Wo die natürliche Welt, in Sünde und Tod verflochten wie sie einmal ist, aus den Angeln zu heben und in das heilige und selige Bild der Ewigkeit zu verklären ist, da thun es, wie man auch darüber lächeln möge, Mirakel ganz allein. Doch hat, wie wir sahen, der Dichter wohl dafür gesorgt, daß uns die Wunderthaten seines Helden nicht in Gestalt vereinzelter Anekdoten oder kindischer Legenden, sondern als organische Glieder an dem großen Wunderleibe des Erlösungswerkes erscheinen. Ebenso hätten Reden weltlicher Weisheit und ritterlicher Gesinnung in unserem Gedicht keinen Sinn. Die Gesinnung dieses Helden ist die heilige, barmherzige Heilandsliebe und seine Weisheit die des Gottesreichs, welche er nach ihrer ganzen Tiefe und Herrlichkeit in den mannichfaltigsten Weisen ausspricht. Und wie kommen dem Dichter die vorbildlichen Lehrvorträge des Herrn selbst nicht nur nach ihrem Inhalt, sondern auch nach ihrer Form fördernd entgegen, indem sie so fern sind von jeder ebenso unpoetischen als unvolksthümlichen Abstraktion des unerfahrenen Doktrinärs, dagegen die höchsten Himmelsgedanken in der verständlichsten und anschaulichsten Volks- ja Kindersprache zum Ausdruck bringen! Aber unser Dichter hat es auch verstanden, diese seine Redevorbilder in ebenso origineller als nachbildlicher Weise zu reproduciren. Die Bergpredigt z. B. ist so umfänglich mitgetheilt, daß sie 24 Seiten füllt. Aber wer wird nicht bis zum Ende gefesselt durch die unvergleichliche Schönheit wie Neuheit der

Auffassung und Ausdrucksweise. Doch auch die Gliederung dieser Rede ist bewundernswerth. Wir haben schon gesehen, wie sie durch eine höchst plastische Gruppirung des Sprechenden und der Hörenden eingeleitet ist. Sie wird aber zugleich wiederholt unterbrochen, sei es durch Bemerkungen des Dichters über den Sprechenden selbst und seine Rede, sei es durch solche über den Eindruck auf die Zuhörer, um sie möglichst dramatisch zu gestalten. So auch in anderen Lehrvorträgen.

Ueber die theologischen Anschauungen des Dichters haben wir schon bei der Vorführung seines künstlerischen Planes verschiedene andeutende Winke gegeben. Fassen wir das hierüber Gesagte noch einmal kurz zusammen, so verhält es sich damit wie mit der dichterischen Wiedergabe der heiligen Geschichte. Es ist die christliche Idee der Erlösung mit ihren Voraussetzungen und Folgen, welche uns auch hier entgegentritt. Von dämonischer Macht verführt fielen schon die Stammältern der Menschheit von Gott ab und in Sünde und Tod hinein, gingen des Heimerbes droben, des ewigen Reiches, der hohen, lichten, seligen Himmelsau verlustig, entgegen der Leidigen Drang, dem harten Höllenzwang, der ebenso düsteren als heißen Lohe, inzwischen mit ihrem ganzen Geschlechte verstoßen in diesen Mittelgarten der Erde, aus dem sie durch eigene Kraft die Aufwege zum Himmel weder finden noch gehen können. Aber ein Gnadenrathschluß Gottes geht durch die Geschichte der an der Heerstraße Gottes seufzenden und harrenden Menschheit, und von gotterleuchteten Vorschauern wird die künftige Erlösung durch höhere Hülfe geweissagt. Endlich im sechsten Weltalter wird das große Rettungswerk vollzogen durch den in die Welt gesandten Gottessohn. Wie er selbst den göttlichen Ursprung seiner Person und das selige Ziel seiner Sendung durch Wort und That mit durchgreifender Energie offenbarte, ist bereits wiederholt hervorgehoben. Die Reaktion der Feinde erzeugt zwar nicht erst die Idee eines blutigen Versöhnungsopfers und den Entschluß seiner Uebernahme, wird aber die Veranlassung, die welt- ja gottesreichsgeschichtliche Kollision zwischen der göttlichen Heiligkeit und der menschlichen Sünde auf den Kulminationspunkt zu treiben. Das stellvertretende Sühnopfer wird vollbracht, gerade indem der verheißene und erschienene göttliche Retter durch Vermittelung seiner menschlichen Leiblichkeit an der Höhe des Kreuzes in des Todes Nacht sinkt und im Steingrab endet, aus dem er sich doch wieder von der Rast des Todes errichtet, um in des Himmels Licht zurückzukehren: eine Ironie der göttlichen Gerechtigkeit, daß seine Todeskatastrophe, wie sie die Folge seiner rettenden Heilandsliebe ist, zu seiner eigenen Verherrlichung wie zum Heile der an ihn Gläubigen, aber auch zum Gericht über seine hartnäckigen Widersacher ausschlagen muß.

Wir haben hierzu nur noch einige besondere Bemerkungen zu fügen, und zwar zunächst bezüglich der Christologie unseres Dichters. Wir vernahmen bereits, mit welcher Naivetät derselbe ohne irgendeine Spur von Kenosis die göttliche Natur Christi neben seine menschliche stellt, zugleich aber auch seine zeitliche Erscheinung ganz mit der ewigen Gottheit identificirt. Das Kind in der Krippe besaß Gottes Kraft, und der herangewachsene Knabe will vorläufig seine Gewalt über die Welt den Menschen nur nicht merken lassen. Die Bergpredigt aber hielt nicht blos des Waltenden und Gottes eigener Sohn, sondern sie ist des mächtigen Gottes liebliche

Rede selbst, und Petrus bekennt im Namen der Jünger des Waltenden wahrhaftigen Sohn zugleich als Gott selbst. Diese beiden Anschauungen sind auch sonst häufig in unserer Dichtung anzutreffen. Nach der Botschaft des Engels sollen die Hirten in dem Kinde in der Krippe den König über Erde und Himmel finden, den Walter dieser Welt, und sie finden in der That den Fürsten der Völker, der Leute Herrn.[1]) Im Tempel Jerusalems sind weise, sehr scharfsinnige Männer beflissen, dem Knaben Lob zu wirken, der die Welt erschuf.[2]) Und da ihn nach der wunderbaren Speisung das Volk zum König machen will, war dies dem Christ von wenigem Werth, da er dieses Weltreich, Erd und Himmel, durch seine Kraft selbst erschuf und seither erhielt.[3]) Aber bei der Gefangennahme wußten die Gewaffneten nicht dem Worte Gottes, seiner Stimme zu stehen.[4]) Und im Gerichte wird er von denen zur Linken angeredet werden als der waltende Gott.[5]) Dennoch hat jene göttliche Allgewalt auch ihre Stufen des Wachsthums. Denn erst bei seiner Taufe ist in seiner Vollgewalt des Waltenden Kind.[6]) Ja auch eine Kenosis ist klar ausgesprochen in den Worten: „Der Menschen Mundherr gedachte in Niedrigkeit herniederzukommen, und zwar durch seine eigene Kraft".[7]) Mit dieser Weise seiner himmlischen Herkunft und auch unter sich selbst in Widerspruch scheinen jedoch andere fließende Bestimmungen zu stehen. Der Engel verkündigt der Maria zwar, daß des Waltenden Kraft sie scheinend überschatten, aber auch, daß der heilige Geist durch Gottes Kraft in sie kommen solle.[8]) Da ward der heilige Geist, das Kind, in ihrem Schos.[9]) Dann aber wieder kommt das Kind durch Gottes Gebot, des heiligen Geistes, von der Himmelsau, des Waltenden Sohn[10]), während bei der Taufe erst der heilige Geist von oben her zu ihm kommt, von dem Allwaltenden.[11]) Und wie die Magd ihn gebar, die vom Manne nicht wußte[12]), so hat der waltende Gott ihn ausgegossen durch den heiligen Geist von der Himmelsau.[13]) Doch wie schon das Kind bei seiner Geburt auch mit dem heiligen Geist identificirt wird, so wird später noch eine Rede des Herrn mit den Worten eingeleitet: „So lehrte der heilige Geist die guten Jünger".[14]) Eigenthümlich erscheint weiter die Art, wie bei verschiedenen Vorgängen einmal die menschliche, dann aber die göttliche Natur des Erlösers ausschließlich betont wird. In der Wüste kommt ihm Hunger an nach seiner Menschheit; da wähnt Satan, er sei Mensch allein, und ging näher.[15]) Auch in Gethsemane ist ihm das Herz betrübt, nach seiner Menschheit das Gemüth bewegt, sein Fleisch in Furcht.[16]) Dagegen bei jenem Mordversuch weiß Jesus, daß ihm die Juden wegen seiner Göttlichkeit nicht Schaden zufügen können.[17]) Und wie mit diesem passiven Wunder, so ist es auch mit dem aktiven. Als Herodes von Jesu ein Wunder erwartet, fügt der Dichter erläuternd bei, wie er es manchmal in seiner

1) Siehe den „Heliand" (Simrock's Uebersetzung, 2. Aufl., S. 19. 20. 2) a. a. O., S. 38. 3) a. a. O., S. 132. 4) a. a. O., S. 224. 5) a. a. O., S. 205. 6) a. a. O., S. 46. 7) a. a. O., S. 18. 8) a. a. O., S. 13. 14. 9) a. a. O., S. 14. 10) a. a. O., S. 16. 11) a. a. O., S. 47. 12) Noch vom Kreuz herab wird Maria die Unbefleckte genannt (a. a. O., S. 251). Joseph aber hatte sich ihr im Widerspruch mit der kirchlichen Tradition, die sich ihn im Interesse eben der unbefleckten Empfängniß Jesu als Greis vorzustellen pflegt, als ein Jüngling verlobt (a. a. O., S. 12). 13) a. a. O., S. 150. 14) a. a. O., S. 50. 15) a. a. O., S. 220. 16) a. a. O., S. 122. 17) a. a. O., S. 244.

Göttlichkeit den Judenleuten gethan.[1]) Martha freilich spricht die Meinung aus, daß ihm auf sein Gebet hin der allmächtige Gott jeden Wunsch gewähren würde.[2]) Bei der Seewanderung aber hält ihn wieder seine eigene Kraft, die heilige, über dem Wasser, während den Petrus die Flut durch Gottes Macht ertrug.[3]) Endlich begegnen wir noch komplicirteren Bestimmungen über die Person Christi, welche sich einerseits auf das Verhältniß von Geist und Leib, andererseits aber auch wieder auf dasjenige des einen oder anderen dieser beiden zur göttlichen oder menschlichen Natur beziehen. Bei jenem Seelenkampf ist dem Gotteskind Geist und Leib in Widerstreit, jener zum Heimweg bereit, dieser vor dem Tode bangend.[4]) Der Geborene Gottes hatte aber in dieser Mittelwelt mit der Menschheit empfangen nur Fleisch und Leib.[5]) Dennoch da ihm auf dem Berge mit der Leiblichkeit Gewand und Umgebung verklärt wird, meint er den Jüngern seine Gottheit anschaulich zu zeigen.[6]) Im Sterben ist sein Geist bereit zu seinem himmlischen Vater zu fahren, und sein leibliches Theil entließ den heiligen Odem.[7]) Den Auferstandenen aber nennt der Engel den Sohn des Herrn, der voll Lebens ist, und sagt von ihm, zum Leben erstanden sei sein leiblich Theil.[8]) Schon vorher ging Joseph hin, wo er Gottes Kind, den Leichnam hangen wußte des Herrn und befahl mit den Freunden das Gotteskind, der Leiber heiligsten, der Erde.[9]) Und die Frauen wollen den Leichnam des lieben Herrn dem Sohne Gottes salben.

Der Dichter des „Heliand" hat, wie leicht zu sehen, aus der ihm vorliegenden Evangelienharmonie Tatian's sowie aus den ihm zugänglichen Schriftauslegungen den Eindruck sowol eines göttlichen als eines menschlichen Faktors in der Person Christi empfangen, und zwar, wie er überhaupt vorherrschend der synoptischen Ueberlieferung folgt, nicht nach der Johanneischen, sondern nach der Lukastradition. Darum erscheint sein Christus wie eine Inkarnation der Gottheit überhaupt und speciell des heiligen Geistes und nicht des Logos, den er nicht kennt. Auch ist ihm die christologische Dogmenentwickelung unbekannt, welche auf dem Koncil zu Chalcedon (451) ihren Abschluß in der Formel fand, daß zwei Naturen unvermischt, aber auch unzertrennlich in der Person Christi vereint seien. Darum geht ihm bald die menschliche Erscheinung Jesu in der ewigen Gottheit ganz auf, bald sind beide Faktoren mechanisch nebeneinandergestellt, statt organisch verbunden, sodaß jede für sich, ganz unberührt von der anderen, fungiren kann. Nun das ist die Weise des naiven Glaubens, nicht der die vorliegenden Gegensätze in einer höheren Einheit vermittelnden Spekulation. Doch die Anlage der letzteren hätte sich zum Dogmatiker entwickelt und nicht zum Dichter, am wenigsten zum epischen. Mit der dichterischen Phantasie aber dürfen wir nicht rechten, wenn sie die menschliche Natur Christi einmal ausschließlich nach der leiblichen Seite faßt und dann den entseelten, in das Grab zu legenden Leichnam als Gotteskind betrachtet. Ihr liegen auch die mechanisch nebeneinander gestellten Faktoren so nahe beisammen, daß sie unvermerkt ineinander übergehen können.

---

1) a. a. O., S. 189. 2) a. a. O., S. 134. 3) a. a. O., S. 220. 4) a. a. O., S. 169. 5) a. a. O., S. 143. 6) a. a. O., S. 260. 7) a. a. O., S. 269. 8) a. a. O., S. 263. 264. 9) a. a. O., S. 266.

Bezüglich des Erlösungswerkes ist uns bereits ein Dreifaches entgegengetreten. Die Menschheit ist nämlich nach der Anschauung unseres Dichters zu erlösen wie von Sünde und Tod, so von der dämonischen Macht, der sie verfiel, und zwar durch einen göttlichen Erlöser und auf dem Wege der Stellvertretung und eines blutigen Versöhnungsopfers. Wir fügen nur noch kurze Bemerkungen hinzu. Das liebe Leben lassen will Jesus für der Leute Kinder[1]) und den Tod ertragen für dies Menschenvolk.[2]) Doch der Unterschied von Leib und Seele spielt auch hier herein, während zugleich die Vorstufen des Todes zur stellvertretenden Leistung mit gerechnet werden. Einmal will der Erlöser seine Seele für der Menschen Menge geben, mit seinem Leben sie erlösen.[3]) Dann bei der Einsetzung des heiligen Abendmahls meint er die Jünger durch Hingabe seines Leibes und Vergießung seines Blutes in das ewige Leben zu erlösen.[4]) Und indem er zur Erfüllung der eventuellen Bedingung der Erlösung in Gethsemane sich bereit erklärt, sein Leben zu lassen, ruft er den hohen Himmelsvater an, nicht zu sehen auf seines Fleisches Wohlfahrt.[5]) Nun das sind im wesentlichen doch nur zwei verschiedene Ausdrücke für einen und denselben Gedanken. Aber — und das ist ein weiteres Moment seines stellvertretenden Leidens — ohne Noth, freiwillig läßt er sich gefangen nehmen[6]) und harrt vor dem Synedrium in Banden für der Menschen Geschlecht.[7]) Der Sündenlose wird seinen Mördern übergeben, der solch Los sich selbst erwählte die Menschen zu erlösen.[8]) Und auf Golgatha sollte er sündlos verbluten und sterben.[9]) Was aber treibt den Unschuldigen in diesen selbsterwählten Tod? Er erträgt, das ist das tiefste Motiv, alles Leid wie allen Hohn aus Minne zu der Menschen Geschlecht.[10]) Wie wir früher die Todeskatastrophe in historischer Vermittelung als die nothwendige Folge der zeitgeschichtlichen Kollision Jesu mit der seiner Aktion reagirenden Hierarchie seiner Nation dargestellt fanden, so ist hier das Erlösungswerk dogmatisch in seiner ganzen biblischen Fülle und Tiefe aufgefaßt. Doch freilich ähnlich wie bei dem Dogma von der Person Christi sind auch hier die beiden Gegensätze der göttlichen Gerechtigkeit, welche in Form des stellvertretenden Strafleidens erscheint, und der göttlichen Liebe nur nebeneinander gestellt, ohne daß diese Antinomie gelöst, die Gerechtigkeit als ein Moment der Liebe gefaßt würde, was indeß erst die neuere Dogmatik versucht hat und von dem alten Sachsensänger noch nicht erwartet werden kann. Aber eben darum konnte seine dogmatische Anschauung vom Erlösungswerk durch Aufnahme einer schon patristischen Ueberlieferung auch die eigenthümliche Wendung nehmen, welche wir noch kürzlich mitzutheilen haben. Hase[11]) schreibt: „Eine in der Sünde begründete Nothwendigkeit des Todes Jesu wurde zuerst auf den Teufel bezogen unter gnostisch-mythischen Vorstellungen eines Lösegeldes, einer Ueberwältigung oder Täuschung.“ Aehnlich in unserem Gedichte. Der Heiland will die Welt mit seinem Leiden erlösen. Darum duldet er still; denn sagte er öffentlich,

1) a. a. O., S. 221. 2) a. a. O., S. 222. 3) a. a. O., S. 165. 4) a. a. O., S. 215. 5) a. a. O., S. 221. 6) a. a. O., S. 227. 7) a. a. O., S. 234. 8) a. a. O., S. 245. 9) a. a. O., S. 254. 10) a. a. O., S. 254. 11) „Evang. Dogmatik“ (4. Aufl., Leipzig 1850), S. 239 u. 240 mit Beziehung auf Irenäus, Origenes und Gregor von Nyssa. Vgl. Ambrosius In evangelium Lucae: „Oportuit hanc fraudem diabolo fieri.“

daß er Gott selber sei und Gewalt habe über diesen Mittelkreis, sie würden die Hände nicht an ihn legen. Dann aber bliebe verschlossen den Menschen das Himmelreich.[1]) Auf der anderen Seite erkennt Satan, als ihm die Seele des Judas in den Grund der grimmigen Hölle kam, daß der waltende Christ die Welt am Kreuz hangend erlösen wolle. Da sucht er die erst betriebene Kreuzigung zu hintertreiben durch ein dämonisches Wunder, indem er der Gemahlin des Pilatus den Traum eingibt, welcher jene zur Fürsprache, diesen zur Begnadigung antreiben sollte. So meinte er, dem Herrn der Sterblichen, dem der Tod schon bestimmt war, die Gewalt zu nehmen, daß er so mächtig nicht mehr über diesen Mittelkreis wäre.[3])

Hier fügen wir wol passend eine stilistische Bemerkung an, welche zu der eben besprochenen Materie in Beziehung steht. Es ist nämlich ein Stilgesetz insbesondere der epischen Gattung, die einzelnen Helden, namentlich aber den beherrschenden Heros mit charakteristischen Epitheten auszuschmücken, welche immer wiederkehren. Wir geben darum im Anschluß an die dogmatische Erörterung über Christi Person und Werk eine keineswegs erschöpfende Sammlung von Denominationen, welche sich theils auf sein Wesen, theils auf sein Wirken beziehen. So heißt denn unser Held im allgemeinen der Geborenen bester und edelster, dann aber näher einerseits der Geborene Gottes, der Gottessohn, Gotteskind, das heilige Gotteskind, das Friedenskind Gottes, der Sohn des Herrn, der wahre, gute Gottessohn, der sündenlose Sohn des Waltenden, andererseits der gewaltige Menschensohn, der beste der Menschen, das heilige Kind, der heilige Mann. Bezüglich seines Amtes aber ist er Christ der Heilande bester, der Nothhelfer Christ, der Berather bester, der mächtige Christ, der Waltende, der Walter dieser Welt, Christ der König der Welt, der mächtige Herr, aller Könige kräftigster, der theuere Fürst der mächtige, Christ der ewige König, der Landeswart, der Drost der Völker. Das ist nun freilich nicht Homer's schnellfüßiger Achilleus oder helmumflatterter Hektor. Aber es ist ein und dasselbe Stilgesetz, welches wie Homer, so auch der Sachsensänger handhabt, indem er nicht müde wird, den tiefen Eindruck, welchen er von den verschiedenen Seiten des Wesen und Wirkens eben seines Helden empfing, mit immer neu gewendeten Benennungen zu bezeichnen, die sich dann in der einmal gewonnenen Fixirung stets wiederholen.

Nach diesem stilistischen Intermezzo kehren wir noch einmal zur Dogmatik unseres Dichters zurück, und zwar zu seiner Behandlung der Prädestinationslehre. Wir haben schon aus dem Prolog von einem ewigen Rathschluß Gottes die Welt zu erlösen gehört wie von dessen zeitlicher Ausführung durch den in die Welt gesandten Gottessohn. Es sind jetzt nur noch einige Details nachzutragen, welche auf die alte Streitfrage zwischen göttlicher Nothwendigkeit und menschlicher Freiheit eingehen. Davon noch unberührt ist die Erwähnung der Thatsache, daß Blut und Wasser aus der Wunde Jesu wallte, wie es sein Wille war und vorausgeordnet zum ewigen Frommen der Menschen.[2]) Dagegen nach der Gefangennahme verließen die Jünger ihren Herrn nicht blos aus blöder Furcht, sondern nach alter Wahrsager Wort; darum mochten sie es nicht meiden.[3]) Also ein von korrelater Schwäche der Menschen begleiteter Druck göttlicher Präscienz, die in jenen Wahrsagern als

1) „Heliand", S. 248. 2) a. a. O., S. 251. 1) a. a. O., S. 262. 3) a. a. O., S. 228.

wirksam gedacht ist, auf menschliche Willensentscheidung. Ebenso geschah die Verleugnung des Petrus einmal aus Muthlosigkeit, dann aber hatte er doch auch nicht seiner Worte Gewalt; es sollte so werden, wie es der Waltende gemessen. Da muß er furchtsamen Herzens seinen lieben Herrn verleugnen.[1]) Die Zulassung seiner Verleugnung von seiten des Herrn geschah jedoch den Menschen zum Frommen; denn — und damit kommen wir auf ein schon besprochenes Motiv des Dichters zurück — als Fürst über das Haus des Herrn soll Petrus aus eigener Erfahrung die menschliche Schwäche kennen lernen, um milder über andere zu urtheilen. Darum ließ Gott ihn sündigen.[2]) Menschliche Schwäche und göttliche Nöthigung wirken auch hier zusammen, um eine That der Freiheit zu insceniren; die göttliche Mitwirkung ist jedoch in der milderen Form der Zulassung gedacht, die zugleich weisheitsvoll die auf jene komplicirte Weise zu Stande kommende Sünde in das System ihrer heilsamen, darum zugleich heiligen Zwecke einordnet. Endlich die Verzweiflungsthat des Judas ist nach der Analogie alttestamentlicher Verstockungen, wie sie bald dämonisch, bald als durch Gott selbst mit veranlaßt erscheinen, aufgefaßt. Nach dem Verrath nämlich ergriffen sein Herz nicht nur feindliche Geister, ihm war auch Gott erzürnt, daß er sich selbst ein Seil bereitete.[3])

Von den theologischen Anschauungen unseres Dichters zu reden, waren wir veranlaßt durch den eminent theologischen Charakter seines Materials und seines Helden; denn ohne jene konnte er diesem doch in keiner Weise gerecht werden, wie ja auch jedem anderen dichterischen Kunstwerke irgendeine metaphysische Weltanschauung, in der es sich als in seiner Lebensluft bewege, zu Grunde gelegt werden muß. Aber die Hauptstärke namentlich des epischen Dichters liegt auf ganz anderem Gebiet; es ist neben der idealisirenden Kraft der Phantasie der realistische Sinn und Blick, womit er sich vor allem die Geheimnisse und Offenbarungen des menschlichen Herzens und Lebens, dann aber auch die Erscheinungen und Bilder der Natur erschließt und in plastischer Weise vergegenwärtigt, um sie in bestimmter Begrenzung und anschaulicher Gestaltung zu reproduciren. Den Rohstoff zu idealisiren, ist Aufgabe jeder Kunst und jeder Dichtungsart; davon hatten wir bei der Komposition unseres Epos zu reden, welche uns, indem sie die Idee desselben in den mannichfachsten Gruppirungen vorführte, zugleich ein ideales Bild des dieselbe repräsentirenden Helden, wenn nicht zu schauen gab, doch andeutete. Das aber hat der epische Dichter zunächst mit dem plastischen Künstler gemein, daß er die elastischen Luftgebilde der Phantasie mit der scharfen Begrenzung der Gestalten des wirklichen Lebens vor uns stellt. Doch das kalte, farblose Marmorbild, welches die epische Dichtung nicht unserem sinnlichen Auge, sondern nur dem imaginären Blick unserer Phantasie zu schauen gibt, genügt uns noch nicht. Darum wünschen wir, abweichend von sonst hervorragenden Aesthetikern, dem epischen Dichter auch noch etwas von dem Blicke des Malers, daß er als ein allseitiger Realist alle Bedingungen und Erscheinungen des empirischen Seins zu schauen oder doch zu ahnen vermöge und in der Lage sei, die von der idealisirenden Phantasie ihm dargereichte Idealwelt auch mit dem warmen Blut und der frischen Farbe des wirklichen Lebens zu erfüllen und zu

1) a. a. O., S. 230. 2) a. a. O., S. 232. 3) a. a. O., S. 239.

schmücken. Denn wie einerseits die individuellen Gestalten des empirischen Daseins zu idealisiren, so andererseits die Idee zu individualisiren, ist Aufgabe vor allem des epischen Dichters, wennschon beim heroischen Epos nicht durch die Detailmalerei des Genre, sondern durch die großen Züge des gattungsmäßig-individualisirenden Typus. Das Grundgesetz des epischen Stils hat sich nach einem doppelten Gesichtspunkt zu bestimmen, der doch im letzten Grund auf dasselbe maßgebende Prinzip zurückzuführen ist. Die epische Handlung als eine in der Vergangenheit sich bewegende ist nämlich eine völlig abgeschlossene; darum mag der Dichter mit ruhiger Objektivität bei ihr verweilen und ihre Gestalten mit plastischer Abgrenzung darstellen. Dann aber da das in der Vergangenheit sich bewegende Leben der Phantasie nur durch Erzählung vermittelt werden kann, so muß der epische Dichter seinen Gestalten selbst lebendige Wärme und Frische mittheilen, während der dramatische Dichter diesen Antheil künstlerischer Reproduktion des empirischen Lebens dem mimischen Künstler überlassen kann. Dieses epische Grundgesetz nach seiner doppelten Richtung hat in jedem Epos zu walten vom großen Wurf der epischen Lebensgestalten an bis herab zum sprachlichen Ausdruck; es waltet auch im „Heliand".

„Selten sind kleine Abweichungen vom evangelischen Text", urtheilt Hase[1]) über den „Heliand" und bezüglich des Charakterbildes seines Helden, es sei ein deutscher Christus, Gottes Friedenskind, ein milder deutscher Volkskönig, dabei seine Gottheit in den Hintergrund tritt.[2]) Wir haben gesehen, wie sehr in der dogmatischen Anschauung unseres Dichters gerade der göttliche Faktor in der Person Christi betont ist. Aber das epische Lebensbild seines Helden ist doch so ausgeführt, daß uns ein echtes, volles, warmes Menschenleben, freilich durchstrahlt von göttlicher Majestät und Heiligkeit, entgegentritt. Es ist der wirklich Mensch gewordene Gottessohn und nicht nur eine doketische Verhüllung göttlicher Wesenheit durch das durchsichtige Gewand menschlicher Scheinleiblichkeit. Unser Dichter hat sein Christusbild nicht von der Dogmatik empfangen, sondern unmittelbar aus der evangelischen Geschichte entnommen, von welcher es nicht nur nicht abweicht, mit welcher es vielmehr darin vollkommen übereinstimmt, daß es, fern von doktrinärer Abstraktion, die beiden denkbar größten Gegensätze in lebensvoller Einheit zusammenschließt, daß in ihm die Fülle der Gottheit leibhaftig erscheint als ein wirkliches, anschauliches Menschenleben. Von Klopstock's „Messias" sagt Hase[3]) nicht ganz mit Unrecht: „Vergeblich schlingt die Poesie ihre Arme um den kalten Marmor dieses Götterbildes, es schlägt kein menschlich Herz darin." Im Helden des „Heliand" aber schlägt warm und traulich das dort vermißte Menschenherz; er ist kein starres Gottheitsbild von byzantinischem Typus, sondern ein echter Dürer, dem überirdische Heiligkeit und Gotteshuld aus menschlichem Auge blickt.

Und dieses gottmenschliche Lebensbild, es ist mit seiner ganzen Umgebung in die Farbe germanischer, altsächsischer Sinnesweise und Sitte getaucht. Wir haben dies schon als einen ästhetischen Mangel bezeichnet, sofern hierdurch die praktische Tendenz der Bekehrung unserer heidnischen Altvordern nahe gelegt zu sein scheint und indem so zugleich der ganze Gegenstand der Dichtung seinem heimischen Boden

1) a. a. O., S. 167. 2) Ebenda. 3) a. a. O., S. 169.

entzogen ist. Hier ist jedoch der Ort hervorzuheben, wie andererseits die Individualisirung des Christusbildes dadurch an lebendiger Anschaulichkeit gewinnt, daß es, wenn nicht in seinem ursprünglichen, doch in irgendeinem nationalen Typus erscheint, und dann, wie traulich und sympathisch es auch uns Spätgeborenen noch anheimelt, daß mit ihm auch seine Umgebung in der jugendfrischen Farbe, im treuherzig biederen Ton gerade unserer deutschen Nationalität gehalten ist. Wir wollen darum auch hierüber einige Andeutungen anfügen. Allerdings wie ein milder deutscher Volkskönig, um nochmals auf Hase's Charakteristik unseres Helden zurückzukommen, zieht derselbe, auf seiner Heerfahrt von seinen Jüngern als seinen Gefolgsleuten umgeben, von einer hochgehörnten Burg zur anderen, allerorten den Segen seiner Himmelsweisheit auf den Lippen, den seiner wunderbaren Kraft- und Heilungsthaten in den Händen. Jene Hirten der geweihten Nacht werden als Pferdewärter vorgestellt. Die morgenländischen Weisen finden Herodes in seinem Saale sitzen hochmüthig bei den Mannen und grüßen ihn höflich, wie dem Herrscher gebührt nach Sitte. Dort am Jordan läßt sich der heilige Geist wie der Rabe Odin's[1]) auf die Schulter des Herrn nieder. Des geliebten Täufers, des Dienstmannes Gottes, Leiche wird von dem seligen Gesinde seiner Jünger wie die eines gefallenen Sachsenhelden[2]) im Sande begraben. Bei der Hochzeit zu Kana gingen im Festsaal Schenken umher mit Schalen, trugen schiernen Wein in Krügen und Kannen. Dann aber gebrach es an Wein, am Meth. Als Jesus den gefahrvollen Zug nach Jerusalem unternimmt, sucht Thomas, der theuere Degen, die abmahnenden Genossen zu ermuthigen. Das sei des Degens Ruhm, daß er seinem Fürsten fest zur Seite stehe und standhaft mit ihm sterbe; so bliebe ihnen noch lange bei den Guten guter Nachruhm. Und als der Herr dann ihnen ankündigt, sie, seine Dienstmannen, würden die Degenschaft ihm versagen, spricht Petrus zu seinem Dienstherrn aus Huld in dreisten Worten, wenn alle Helden ihn verließen, er wollte mit ihm dulden in allen Drangsalen:

Wenn dich im Kerker auch mit Ketten enge
Die Leute belegen, ich lasse mich nicht schrecken.
In den Banden bei dir will ich verbleiben,
Bei dir Lieben liegen. Wenn sie vom Leben dich
Mit des Schwertes Schlägen zu scheiden gedenken,
Mein Fürst, mein guter, ich gebe mein Leben
Für dich im Waffenspiel. Ich würdige nicht
Zu weichen vor irgendwas, dieweil mir währt
Herz und Handkraft.

Die Schriftgelehrten treten in den Ring zur Berathung, wo dem Volk das Dinghaus steht. Der Satan fährt zu des Herzogs hoher Veste und gibt, der Ungeheuere, dessen Ehegattin jenen Traum ein, indem ihn bei Tageslicht der Hehlhelm[3]) hüllt. Als der Vorhang im Tempel klaffend mitten entzwei riß, der der Helden Kindern das Heiligthum verhüllte, sahen den Hort[4]) die Judenleute. Jene Grabeswächter harren in wolkenloser Nacht unter dem Heerschild. Und selbst einzelne Seligpreisungen der Bergpredigt, welche der weise Völkerfürst auch wie in einem altgermanischen Volksthing hielt, enthalten Anklänge an deutsches Heldenthum:

1) Vgl. Hase, a. a. O., S. 167. 2) Ebenda. 3) Vgl. Siegfried's Tarnkappe. 4) Der Nibelungen Hort ist zu vergleichen.

„Selig, dem milde war das Herz in der Heldenbrust.“ „Selig auch die Friedfertigen, die nicht Fehde stiften, mit Schuld sich beschweren.“ Dagegen, wie schon Hase sieht[1]), macht sich wider die germanische Sitte der Blutrache des Dichters christliche Milde geltend.[2])

Wir gehen nun etwas näher auf die realistische Anlage unseres Dichters ein. Welch ein Kenner des menschlichen Herzens zunächst er sei, zeigt er besonders in seiner an die Erklärung des Herrn theils angeschlossenen, theils auch etwas davon abweichenden Auslegung des Gleichnisses vom Säemann. Ungleich sei der Menschen Gemüth. Mancher habe eine rohe Seele, wolle Gottes Lehre und Gebote nicht leisten, erkiese zur linken Hand unter der Feinde Volk die Fahrt, wo ihn breite Lohe umfangen werde. Mancher dagegen sei jung und glau[3]) und guten Gemüths, in der Sprache weise; der höre mit den Ohren hin, erspähe der Worte Sinn und halte ihn, genau nachsinnend, im Herzen, lerne und leiste die Gebote Gottes und suche auch den meinthätigen Mann umzustimmen zu herzlicher Reue gegen den Himmelskönig. Dann breite sich in seiner Brust Gottes Gebot, der liebreiche Glaube, gleichwie im günstigen, von des Wetters Gang gesegneten Grund das keimende, bekleibende Korn. Der Mann werde Gottes und fahre in Gottes Gewalt, einwechselnd in dieser Zeit des Himmelreichs Antheil, die größte der Wonnen. Mancher sei wandelbar, der Falschheit voll und der Frevelwerke. Wenn der zwischen den Leuten lauschend Gottes Lehre verkünden höre, dünke ihn zwar, daß er sie gern leisten wolle, bis ihm zur Hand wieder komme Erwerb und Gewinn und des Nachbarn Wohlstand. Da lasse er von Goldgier sich umgarnen, sein Glaube erlösche, und der Sünde Macht bewältige in des Mannes Herz Gottes heilige Lehre, wenn er sie nicht hüte. Und wieder einem anderen hänge der Sinn am Besitz; diesen zu behalten, sorge er mehr, als wie er des Himmelskönigs Willen wirke. Drum möge nicht wachsen Gottes heiliges Gebot, die Weltgüter drängten es. Daran haftend beherzige er nicht, wie er das erwirke, daß er in ewigen Tagen dereinstmals haben dürfe endloses Wohlsein.

Um ferner des Dichters Kenntniß des menschlichen Lebens zu illustriren, wählen wir seine ganz selbständige Auslegung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg aus. Nachdem er dasselbe erzählt hat, fährt er fort: „Der waltende Christ meinte doch mehr damit“, als nämlich der bloße Wortlaut anzeigt, und nun folgt die Auslegung in dem Sinne, welchen wir früher schon andeuteten. Hierher gehört nur die Erörterung der verschiedenen Arbeitsstunden. Mancher von der Helden Kindern beginne schon in der Kindheit sich zu rüsten für das herrliche Licht in der Gottesau. Das Weltliche meidend, seinen Leib wüstem Leben entziehend lerne er Weisheit und Gottes Gesetz und scheue der Gramgeister Fallstrick, bis seines Lebens Abend komme, da er aufwärts wandere, um den Lohn seiner Arbeit in Gottes Reich zu empfangen. Das seien die Arbeiter, die schon in der Uchte[4]) im Weinberg beim Werke waren. Andere kämen zur Undernzeit[5]), nachdem sie den frühen Morgen müssig verbracht, die Zeit verzettelt hätten. Nach allerlei Dingen in der

1) a. a. O., S. 167. 2) „Heliand“, S. 66. 3) Glänzend, klug. 4) Dämmerung, hier Morgendämmerung. 5) Vormittags.

Jugend jagend und mit Selbstruhm die Jagd, die leidige, sich lohnend und mit viel losen Worten zaudere der abgeirrten Thoren mancher, bis die kindischen Jahre ihm verkommen seien, und die Gnade Gottes den Jüngling mache freudig in der Brust. Dann fange er an sich zu bessern in Worten und Werken, wende zum Frommen sein Leben bis zu Ende. Mancher lasse von der Meinthat erst mitten im Leben, von schweren Sünden, strebe nach seligen Dingen, beginne durch Gottes Kraft nun gute Werke, bessere die bösen Reden, lasse die bittere That sich im Herzen gereuen. So komme ihm Hülfe von Gott, daß ihn der Glaube geleite, solange sein Leben währe. Mancher fange erst als erfahrener Mann auf des Lebens Neige an; dann werde seine Uebelthat ihm leid, die Lehre Gottes ermahne sein Gemüth, milder werde sein Herz, Güte durchdringe ihn und er empfange von hinnen scheidend Vergeltung, den gleichen Liedlohn[1]) im hohen Himmelreich. Mancher endlich bringe es hoch hinauf und büße die Sünde nicht, häufe Uebel auf Uebel, bis ihm das Alter seine Wonne raube. So beginne er Weh zu fürchten, könne indeß nicht mehr gut machen die traurige That, sondern schlage alle Tage die Brust mit beiden Händen, weine bittere Thränen mit lautem Schluchzen und bitte den lieben Herrn, den mächtigen, ihm mild zu sein. Der wolle ihn nicht verzweifeln lassen, gebe auch ihm das heilige Himmelreich, und geholfen sei ihm auf ewig.

Um dann die genaue Kenntniß der Natur, wie sie unserem Dichter eignet, anschaulich zu machen, kehren wir zunächst zum Gleichniß vom Säemann, und zwar zu seiner Darstellung desselben zurück. Einiges von dem Samen fiel auf harten Stein und hatte nicht Erde, mochte nicht wachsen und Wurzel fassen, bekleiben und keimen, sondern ging verloren, die liebe Feldfrucht. Anderes fiel auf Land, edle Erde; darauf begann es wonnig zu wachsen und Wurzel zu fassen, warf lustig Loden.[2]) Noch anderes fiel auf die starre Straße, wo Stapfen gingen von der Hengste Hufschlag und der Helden Schritt. Wol wuchs es, doch weggenommen ward es von des Volkes Füßen oder auch aufgelesen von den Vögeln. Einiges fiel unter die Dornen, kam wol in die Erde und ging auf, keimte und bekleibte. Aber die Kräuter dazwischen wehrten seinem Wachsthum, ein Wald von Laub umfing es oben; es konnte nicht Frucht bringen, der Dornen Dickicht drängt' es zu sehr. Gleich vertraut wie mit den Vorgängen des Landes ist jedoch unser realistischer Dichter auch mit dem Seeleben. Wir führen einige Stellen an, welche zugleich seine plastisch gestaltende Kraft und seine die Naturerscheinungen personificirende Phantasie kundgeben. An des Wassers Gestade sammeln sich die Gesellen und wollen über den See setzen. Sie ließen in schneller Strömung das hochgehörnte Schiff die hellen Wogen schneiden, die lautere Flut. Das Licht des Tages schied, die Seefahrer hüllte Nacht und Nebel. Der Nothhelfer Christ sah den Wogenden nach. Der Wind wehte mächtig, ein Unwetter erhob sich, die Wogen heulten, den Stamm[3]) umströmend. Angestrengt steuerten wider den Wind die Männer; ihr Herz war bewegt, ihre Seele sorgenvoll, sie wähnten selber nicht, die starken Steuerer, das Gestad zu erreichen vor des Wetters Wuth. Da sahen sie den waltenden Christ auf dem See geschritten kommen; in die Flut mocht' er nicht, in den

1) Taglohn. 2) Schößlinge. 3) Statt des daraus gezimmerten Kahns.

See versinken. Ihr Herz war in Furchten, daß es der mächtige Feind, sie zu täuschen, thäte. Aber nach der Tröstung des heiligen Himmelskönigs sprach vom Rand des Schiffes der ruhmvolle Mann, Petrus der gute, keine Pein mache ihm des Wassers Wuth, wenn er der Theuere sei, der Menschen Mundherr; er möge ihn heißen zu ihm gehen über die zürnende Flut, trocken über die Tiefe. Und auf seinen Befehl steigt er aus dem Stamm und geht stapfend zu seinem Fürsten. Die Flut ertrug den Mann, bis sein Muth begann die Tiefe zu scheuen, da er treiben sah die Wogen mit dem Winde. Da wich das Wasser, und in den Seestrom versank er. Den um Hülfe Flehenden aber nahm bei den Händen der Herr, der Allmächtige. Da ward ihm die helle Flut wieder fest unter den Füßen, und fort gingen beide, bis sie über Bord des Schiffes aus dem Strome stiegen, und am Steuer niedersaß der Geborenen bester. Da war die breite Flut und die Strömung gestillt. Zu dieser aus dem Abschnitt von der Seewanderung entnommenen Stelle fügen wir eine zweite in unveränderter Gestalt aus demjenigen von der Stillung des Meeres:

. . . Die Segel hißten
Wetterweise Männer und ließen vom Winde sich
Ueber den Meerstrom treiben, bis in die Mitte kam
Der Göttliche mit den Jüngern. Da begann des Wetters Kraft:
Im Wirbelwinde stiegen die Wogen,
Nacht schwang sich schwarz hinab, die See kam in Aufruhr.
Wind und Wasser kämpften. Angst erwuchs den Leuten,
Da das Meer so muthig ward. Der Männer versah sich Keiner
Längeres Lebens. Den Landeswart alsbald
Weckten sie und sagten ihm von des Wetters Kraft,
Flehten, daß gnädig ihnen der Nothretter Christ
Wider das Wasser hülfe, „sonst werden wir qualvoll
Sterben in diesem Sturm." Da stand vom Lager empor
Der gute Gottessohn ꝛc.

Welch ein Bild des sturmbewegten Sees! Welche Naturbeseelung! Zugleich bemerke man diesen naiven Uebergang aus dem Zusammenhang der Erzählung in die direkte Anrede des Herrn von seiten der Jünger und wieder zurück in jenen.

Dieselbe Naivetät der Redewendung findet sich z. B. auch bei der Auferweckung des Lazarus. Da sah der heilige Christ hinauf mit den Augen und sagte dem Ewigen Dank, der diese Welt erschuf, „daß du mein Wort erhörst, o Herr des Sieges ꝛc." Dann rief er Lazarus an mit starker Stimme und hieß ihn auferstanden aus dem Grabe gehen. Auch sonst mehr üblich ist der unvermittelte Uebergang aus indirekter Rede in direkte[1]), wie wenn der Engel zu den Frauen am Grabe spricht, er wisse gar wohl, warum sie kämen: „Ihr sucht den Herrn." Ganz eigenthümlich naiv aber springt unser Dichter von einer Person zu der anderen über; z. B. der bekehrte Schächer spricht: „Ich will glauben an ihn und will den Landeswart, den Geborenen Gottes inbrünstig bitten, daß du mein gedenkest mit deiner Hülfe, der Berather bester." Ebenso von der Mehrzahl in die Einzahl. Beim Gericht werden die Seligen zur Rechten bekennen: „Mein Fürst, wann fanden wir dich so befangen ꝛc.?" „Wann willst du wiederkommen", fragen die Jünger, „Herr, mein Guter?" Wie naiv und wie treuherzig! Um das innige Herzensver-

1) Ebenso „Heliand", S. 224, 235 u. o.

hältniß zwischen dem Herrn und den Jüngern anzudeuten, denkt sich der Dichter die Schaar der letzteren als eine Kollektivperson und fällt unbewußt aus dem Pluralis in den Singularis. Diese Naivetät der Redewendungen, welche auch durch den gesammten sprachlichen Ausdruck hindurchgeht, ist dieselbe, welche seiner ganzen Lebensanschauung eignet und auch in seinem ungebrochenen Glauben zu Tage tritt; es ist die Naivetät eines noch jugendlichen, durch Reflexion noch nicht hindurchgegangenen Zeitalters, die Existenzbedingung und Signatur des epischen Volksdichters.

Aber mit dieser Naivetät verbindet sich die höchste Meisterschaft eines künstlerisch durchgebildeten Stils. Die echt epische Objektivität der Handlung ist nur selten, aber stets wohlthuend durch ein bescheidenes Vortreten der Persönlichkeit des Dichters unterbrochen. Bezüglich des Metrums und sprachlichen Ausdrucks sind durch zahlreiche Citate in gebundener und ungebundener Rede bereits genügende Einblicke eröffnet. In letzterer Beziehung wollen wir nur noch einige Beispiele anführen. Mit neuem Licht kommt der Morgen den Menschen, und wenn die Sonne zum Sedel geht, scheidet des Tages Licht. Der Schatten wie der Nebel zerschwang sich. Der Nachen schritt dahin, der hochgehörnte Kiel. Genagelt ist der Speer wie der Kahn. Im Federhemde fliegt der Vogel dahin, wie der Engel im Federkleid erscheint. An das Kreuz geheftet wird Jesus mit nietscharfen Nägeln, bitteren Bändern. Christi Tod verspürte und erkannte alles Sprach- und Fühllose, das nie zuvor gesprochen ein Wort in dieser Welt. Von des Petrus Schwert ward dem Malchus das Haupt wund, daß ihm waffenblutig Backen und Ohr borst im Gebein und das Blut nachsprang aus der Wunde wallend. Da wich das Volk zurück, den Schwertbiß scheuend. Weiser Rath ist gedacht nicht blos als langfördernd, sondern auch als langwährend. Auf der Hochzeit zu Kana träumen trunken die Gäste. Und wenn die Menschen sterben, geben sie auf der Leute Traum. Wahres Gottesleben ist zugleich der Seele Licht, des Herrn Wonnetraum, des Tages Schein, ewiger Gottesglanz. Wie rührend ist mit den einfachsten Worten die Wehklage der bethlehemitischen Mütter geschildert[1])! Und wie versteht der Dichter die eindringliche Sprache des Gewissens zu reden[2])! Doch wer alle Schönheiten des „Heliand" vorführen wollte, der müßte das ganze Buch ausschreiben. Hier quillt wie bei Homer und Shakespeare ein unerschöpflicher Born schaffender Phantasie und ihrer ewig jungen, blühenden Gebilde. Durch das ganze Epos hindurch ist wie bei der objektiven Darstellung des Thatbestandes, so bei der Wiedergabe der Reden des Herrn Tiefe der Auffassung mit lichtvoller Klarheit des Vortrags gepaart. Wie eigenthümlich schön und edel ist des Dichters Sprache, wie naiv und scharfgedacht, wie kindlich und gedankenschwer, wie blühend und tiefsinnig zugleich, der klassische Idealstil für ein Volksepos, welches die geoffenbarten Geheimnisse des Himmelreichs zu feiern berufen ist!

Das ist der „Heliand". Wir haben erst versucht, die Berechtigung der Eigenthümlichkeit dieses und damit des religiösen Heldengedichts überhaupt gegenüber den Ausstellungen einer ihre Gesetze nur aus dem weltlichen Volksepos schöpfenden Aesthetik darzuthun. Daß unser Dichter die Idee seines Epos in entsprechender

1) „Heliand", S. 34 u. 35. 2) a. a. O., S. 117 u. 118.

Weise durchgeführt hat, ergab sich uns aus der Komposition desselben klar und unwiderleglich. Die theologischen Anschauungen, welche dieser Dichtung als ihre Metaphysik zu Grunde liegen, haben wir nicht versäumt in Kürze darzustellen. Die letzten Betrachtungen waren der stilvollen Ausführung derselben gewidmet. Wenn denjenigen unter unseren gebildeten Volksgenossen, welche dem Evangelium selbst abgeneigt sind, diese altsächsische Evangelienharmonie aus dem Grunde zu wenig interessant erscheint, weil sie nicht weltliche Leidenschaft und Schuld ihres Helden vorführt, so können wir das wohl begreifen. Zu beklagen ist jedoch, daß diese Perle christlich-germanischer Poesie auch vielen der christlich gerichteten Zeitgenossen zu wenig bekannt oder doch sympathisch zu sein pflegt. Man hat sich einmal daran gewöhnt, die heilige Geschichte nur in ihrer ursprünglichsten evangelischen Einkleidung zu genießen, und hält es für Profanation, wenn sie in anderer, auch der würdigsten Gestalt vorgeführt wird. Höchstens die christliche Lyrik findet noch Gnade. Aber ein christliches Epos oder gar die specifisch christliche Tragödie? Und doch erreichen selbst die stilvollsten unter den evangelischen Kirchenliederdichtern nur in ihren besten Produkten die klassische Form, wie sie schon vor mehr als tausend Jahren der alte Sachsensänger in seinem unsterblichen Volksepos niedergelegt hat. Für dieses eine etwas mehr wohlwollende Theilnahme in weiteren Kreisen zu erwecken, ist die Absicht des Verfassers vorstehender Abhandlung.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Die Identität von Titus, Silas und Silvanus.

Von Lic. Dr. **F. Zimmer** in Bonn.

Es ist eine auffällige Erscheinung für jeden denkenden Bibelleser, daß die Apostelgeschichte, so lückenhaft sie immerhin in manchen Einzelheiten ist, sogar den Namen Titus nicht erwähnt. Denn nicht nur das Vorhandensein eines Briefes des Paulus an Titus — mag derselbe nun wirklich von Paulus stammen oder nur seinen Namen tragen — beweist, daß Titus dem großen Heidenapostel nahe gestanden haben muß, sondern des Paulus eigene und unbezweifelte Worte im zweiten Korinther- und im Galaterbriefe bezeugen, daß er ihm ein nicht unwerther Gefährte und Mitarbeiter war.

Nach Gal. 2, 1. 3 war Titus schon des Paulus Gehülfe bei der Reise nach Jerusalem, auf der es zu jener wichtigen Auseinandersetzung zwischen den Heidenaposteln Paulus und Barnabas und den Urapostеln kam. Wenn diese Reise, wie doch meistens und jedenfalls mit Recht angenommen wird, mit der Apg. 15 erzählten identisch ist, war also Titus schon in der Umgebung des Paulus, noch bevor Timotheus in dessen Gehülfenkreis eintrat (Apg. 16, 1 fg.). Wieder finden wir ihn im zweiten Korintherbriefe, und zwar dort bedeutend hervortretend; endlich wird er auch in den Pastoralbriefen genannt. Wollen wir nun auch auf den letzten Umstand nicht so viel Gewicht legen, weil jene Briefe nicht von allen als Paulinisch anerkannt werden, so bleibt doch während eines langen und entscheidenden Zeitraumes Titus an der Seite des Paulus. So ist es kaum begreiflich, daß die Apostelgeschichte, die gerade der Gefährten des Paulus gern gedenkt, Titus ganz mit Stillschweigen übergangen haben sollte.

Sollte nicht Titus doch vielleicht in der Apostelgeschichte genannt sein, nur unter anderem Namen? Die Doppelbenennung war ja in jener Zeit nichts Ungewöhnliches. So hieß unser Evangelist Markus auch Johannes (Apg. 12, 12. 25), Barnabas auch Joseph (Apg. 4, 36); außer Judas mit dem Beinamen Ischariot wird uns von einem Judas berichtet, der nach den Parallelen Thaddäus hieß (Luk. 6, 16; vgl. Matth. 10, 3; Mark. 3, 18), und ein anderer hieß noch Barsabas (Apg. 15, 22). Den letztgenannten Namen führte auch der mit Matthias bei der Apostelwahl vorgeschlagene Joseph, der außerdem noch den Beinamen Justus trug (Apg. 1, 23). So fehlt es nicht an Beispielen, durch welche die Annahme eines doppelten Namens für die Person des Titus als sehr wohl möglich hingestellt wird.

Und diese Vermuthung empfiehlt sich auch aus dem Grunde, weil Titus Vorname ist. Denn wenn auch sonst römische Vornamen durchaus die Geltung von Hauptnamen zu besitzen scheinen (vgl. Gajus Apg. 19, 29; 20, 4; Röm. 16, 23; 1 Kor. 1, 14; Lucius Apg. 13, 1; Röm. 16, 21; Markus Philem. 24; Kol. 4, 10; 2 Tim. 4, 11; 1 Petr. 5, 13), und der Vorname Markus bei Johannes nach Apg. 12, 12. 25 eher als Beiname (ἐπικαλούμενος, doch Apg. 15, 37 καλούμενος) erscheint, so wird doch die Möglichkeit dadurch nicht ausgeschlossen, daß der Name Titus wirklich als Vorname empfunden worden ist. Es ist immerhin beachtenswerth, daß in den officiellen Briefaufschriften der Pauliniſchen Briefe der Name Titus nicht vorkommt.

Aber dem sei wie ihm wolle, jedenfalls ist die Annahme möglich, daß Titus noch einen anderen Namen geführt hat; ja sie ist höchst wahrscheinlich, weil sich dann erklären ließe, daß der Name Titus in der Apostelgeschichte nicht erwähnt wird. Die Person müßte also in jener zu finden sein, und dies bedarf jetzt der Untersuchung.

Als ältester Gefährte des Paulus nächst Barnabas erscheint Silas. Auf ihn lenken sich unsere Blicke naturgemäß zuerst. Wir fragen: ist Silas und Titus dieselbe Person? Der Name Silas wird zuerst in der Apostelgeschichte Kap. 15, 22 erwähnt. Danach war ein Silas ein unter der jerusalemitischen Gemeinde angesehener Mann, und selbst ein Glied jener Gemeinde (ἐκλεξαμένους .. ἐξ αὐτῶν). Mit diesem freilich stimmt schwerlich der Titus zusammen, der nach Gal. 2, 3 ein Hellene und unbeschnitten war, den außerdem Paulus mit sich nach Jerusalem nahm. Aber von jenem Silas heißt es auch Apg. 15, 33, daß er samt seinem Mitgesandten Judas-Barsabas nach einiger Zeit von Antiochia, wohin er von der Urgemeinde mit jenem bekannten Schreiben gesandt war, nach Jerusalem zurückgekehrt sei, während gleich darauf (V. 40) berichtet wird, Paulus, der in Antiochia war (V. 35), habe Silas auf seine im Folgenden berichtete Missionsreise mit sich genommen. Hier ist offenbar eine Ungenauigkeit der Darstellung vorhanden, die auch der Zusatz des recipirten Textes V. 34: „Silas aber beschloß dort zu bleiben" hat beseitigen sollen. Ist der Silas von V. 22. 27. 32 derselbe wie der, von welchem V. 40 und die Folge berichtet, so wäre zu erwähnen gewesen, daß er nach jener Rückkehr nach Jerusalem noch einmal nach Antiochia gekommen sei. Daß ein solcher Ausgleich beider Berichte nicht gegeben ist, erklärt sich doch nicht so leicht aus der Benutzung verschiedener Quellen, die hier von Lukas nicht genügend verbunden wären. Denn auffallend bliebe es immer, daß der Verfasser der Apostelgeschichte die so entstandene Differenz, die selbst den kurzsichtigen Abschreibern aufgefallen, nicht bemerkt haben sollte. Dagegen würde es der Annahme verschiedener Quellen gar nicht bedürfen; sollte sie sich aber aus anderen Gründen nöthig erweisen, so würde es eben dieser Umstand auch erklären, wenn jener beidemal erwähnte Silas in zwei Personen auseinanderfiele. Und in der That, es spricht doch manches dafür, daß jener Gefährte des Judas nicht der Gehülfe des Apostels war. Der erstere wird als Prophet bezeichnet (V. 32), wofür sich bei letzterem keine Belege finden. Die Hauptsache aber ist, daß der erstere als Mitglied der jerusalemitischen Gemeinde (und zwar als Glied derselben, bevor Heidenchristen in dieselbe Aufnahme gefunden haben

können) jedenfalls Jude war, und zwar nach dem Wortlaut von Apg. 15, 22 zu schließen, palästinensischer Judenchrist, während der Gehülfe des Paulus wie dieser selbst römischer Bürger war (Apg. 16, 37 fg.). Nun ist kaum wahrscheinlich, daß ein jerusalemitischer Jude das römische Bürgerrecht besaß, und Beispiele sind mir wenigstens nicht bekannt. Die Juden der Diaspora dagegen hatten dieses Vorrecht nicht selten. Ja, die Juden von Antiochia besaßen seit Gründung der Stadt durch Seleukus Nikator eo ipso das Bürgerrecht, das ihnen selbst Titus nach dem jüdischen Kriege vom J. 70 nicht nehmen mochte (Josephus, Contra Apionem, II, 4; Antiquit. jud., XII, 3, 1; Bell. jud., VII, 5, 2). Titus aber war, wie sich aus einer Vergleichung von Apg. 15, 2 (τινὰς ἄλλους ἐξ αὐτῶν) mit Gal. 2, 1 (συνπαραλαβὼν καὶ Τίτον) ergibt, wahrscheinlich Antiochener. Endlich erklärt sich die doch immerhin schwerwiegende Differenz zwischen Apg. 15, 33 und 40 ganz leicht dann, wenn jener an zweiter Stelle genannte Silas ein bekannter Mann war, während dagegen der unbekannte Jerusalemit V. 22 seine nähere Charakteristik bekam.

Daß derselbe Name verschiedenen eignete, ist ja gerade im Neuen Testamente nichts Ungewöhnliches. Wir kennen daraus drei Männer mit dem Namen Jakobus, neun mit dem Judas, neun mit dem Namen Joseph oder Joses, die wegen des Schwankens der Handschriften hier zusammengenannt sein mögen. Es gibt vier Johannes, zwei Barsabas, drei Justus ꝛc. Und wenn der Name Silas sich auch sonst im N. T. nicht weiter findet, so war er doch in jener Zeit nichts Ungewöhnliches. So führte z. B. der Oberbefehlshaber Agrippa's I. diesen Namen (Josephus, Antiquit. jud. XIX, 6, 3), und allein Josephus erwähnt noch drei andere Personen, die diesen Namen trugen.

Haben wir sonach wahrscheinlich zwischen dem Jerusalemiten Silas und dem Gefährten des Paulus mit gleichem Namen zu unterscheiden, so bleibt die Frage noch weiter zu untersuchen: kann der letztere mit Titus identisch sein? Die Antwort führt nicht nur zur Möglichkeit, sondern, wie es scheint, geradezu zur Nothwendigkeit dieser Annahme.

Zunächst nämlich ist so viel gewiß und allgemein zugestanden, daß Silas derselbe ist, der bei Paulus (1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 1; 2 Kor. 1, 19) und Petrus (1 Petr. 5, 12) Silvanus heißt. Verkehrt ist nur die gewöhnliche Meinung, Σίλας sei Abkürzung aus Σιλουανός. Denn es fehlt zwar nicht an solchen Abkürzungen wie Ἀλεξᾶς für Ἀλέξανδρος; aber der Analogie nach müßte es dann wenigstens Σιλᾶς heißen, was doch die accentuirten Handschriften nicht bieten. Vielmehr erscheint der Name als ursprünglich hebräischer = שְׁלַח. Aus anderen Beispielen wissen wir, daß hebräische (z. B. שָׁאוּל, Σαούλ), wenn auch im gewöhnlichen Gebrauch gräcisirte Namen (z. B. Σαῦλος) in der abendländischen Welt mit ähnlich klingenden griechischen oder römischen Namen (z. B. Παῦλος = Paullus) vertauscht wurden. Die Juden machten es eben damals gerade wie in unserer Zeit, wo aus dem hebräischen לֵוִי nicht nur die Uebertragung Levi oder Levy, sondern auch die Nationalisirung Löw oder Löwe und gar die Uebersetzung Leo geworden ist. Silas ist also die (hellenisirte) hebräische Form desselben Namens, der römisch Silvanus heißt, wobei es dahingestellt sein mag, ob unser Silas zuerst und ursprünglich diesen

Namen geführt und erst später den parallelen Silvanus erhielt oder umgekehrt. Beides ist von vornherein möglich.

Silas ist also gleich Silvanus. Silvanus aber ist dieselbe Person mit Titus. Denn Titus heißt 2 Kor. 8, 23 nicht nur κοινωνός des Paulus, sondern ausdrücklich sein Mitarbeiter an den Korinthern (εἰς ὑμᾶς συνεργός). Hiermit aber kann nicht des Titus Thätigkeit für Sammlung einer Kollekte bei den Korinthern bezeichnet werden sollen; denn Titus wird als Pauli „Gefährte und Mitarbeiter an den Korinthern" von den anderen Brüdern, den „Abgesandten der Gemeinden" unterschieden, die zu gleichem Zweck mit Titus nach Korinth geschickt wurden, um jene Kollekte ins Werk zu setzen. Εἰς ὑμᾶς συνεργός kann den Titus nur als Mitarbeiter des Paulus bei dem Bekehrungswerk in Korinth bezeichnen. Nach demselben Briefe aber (2 Kor. 1, 19) wurde das Evangelium in Korinth von Paulus, Silvanus und Timotheus verkündigt. So folgt mit Evidenz, daß Silvanus und Titus nur verschiedene Namen derselben Persönlichkeit sind.

Identificiren wir also Silas = Silvanus und Titus, so erhalten wir ein völlig zusammenstimmendes Bild aus den Berichten der Apostelgeschichte und der Paulinischen Briefe. Titus Silvanus (oder mit hebräischem Namen Silas) war demnach ein Hellene und unbeschnitten (Gal. 2, 3) und stammte wahrscheinlich aus Antiochia (Gal. 2, 1; Apg. 15, 2). Er war römischer Bürger (Apg. 16, 37 fg.). Zuerst treffen wir ihn in Antiochia, von wo ihn Paulus mit nach Jerusalem zum s. g. Apostelkoncil nimmt. Und zwar erscheint er im Gegensatz zu Barnabas als abhängigerer Gehülfe des Paulus. (Gal. 2, 1: μετὰ Βαρνάβα συνπαραλαβὼν καὶ Τίτον; vgl. Apg. 15, 2): pharisäische Judenchristen, Lügenbrüder, wie sie Paulus nennt, verlangten dort seine Beschneidung, aber Paulus widerstand. Als bald nach Anerkennung des Heidenapostolats des Paulus und Barnabas die beiden Heidenapostel sich trennten, wählte Paulus den Titus Silvanus zum Begleiter auch für die nun folgende Missionsreise (Apg. 15, 40). Sie zogen zusammen durch Syrien und Kilikien und nahmen von Lystra als weiteren Reise- und Arbeitsgefährten Timotheus mit. Nach fernerer Thätigkeit in Phrygien und Galatien gingen sie nach Makedonien. Und während Paulus nach Athen weiterzog, blieben die beiden Gehülfen in Beröa zurück, erhielten aber Auftrag möglichst bald dem Meister zu folgen (Apg. 17, 14 fg.). In Korinth holten sie ihn wieder ein (Apg. 18, 5). Den Timotheus sandte Paulus von dort noch einmal zurück nach Thessalonich (1 Thess. 3, 2. 4). Nach seiner Rückkehr schrieb der Apostel den ersten Thessalonicherbrief (1 Thess. 3, 6), den Titus Silvanus und Timotheus ebenso wie den zweiten Brief an dieselbe Gemeinde mit unterschrieben. Gelegentlich der nun folgenden Reise des Paulus nach Ephesus, Cäsarea, Jerusalem, Antiochia und durch Galatien und Phrygien nach Ephesus (Apg. 18, 18—19, 1) werden diese Gehülfen des Apostels beide nicht erwähnt. Doch muß wenigstens Timotheus in Ephesus bei Paulus gewesen sein, da dieser ihn von dort mit Erastus nach Makedonien (Apg. 19, 22), oder genauer über Makedonien nach Korinth (1 Kor. 4, 17; 16, 10) sandte.

Von Silas schweigt die Apostelgeschichte seit dem Bericht von seinem Zusammentreffen mit Paulus in Korinth (Apg. 18, 5). Aus der Aufschrift des ersten Korinther-

briefes aber folgt, daß er zur Zeit der Abfassung dieses Briefes nicht bei Paulus war, und aus dem zweiten Korintherbriefe erfahren wir, daß Paulus, als er über Makedonien nach Korinth eilte (Apg. 20, 1 fg.), ihn in Troas vergeblich erwartete und deshalb ohne Aufenthalt weiterreiste (2 Kor. 2, 9), bis er in Makedonien mit ihm zusammentraf. Titus war in Korinth gewesen und hatte dort unter anderem schon für die geplante Kollekte gewirkt (2 Kor. 8, 6). Die Nachrichten, die er von Korinth mitbrachte, waren beiden hoch erfreulich (2 Kor. 7, 5 fg.). Den darauf hin von Paulus abgefaßten und von Timotheus mit unterzeichneten zweiten Korintherbrief hatte er jedenfalls zu überbringen und zugleich den Auftrag, die begonnene Kollekte zu Ende zu führen (2 Kor. 8, 16 fg.).

Von nun an haben wir keine direkten Berichte mehr über ihn außer einer Notiz 1 Petr. 5, 12, wo von Silvanus die Rede ist, und außer dem an Titus gerichteten Briefe[1]). Zu vermuthen aber ist, daß er einer der „wir" ist, von denen der unbekannte Verfasser der „Wirstücke" der Apostelgeschichte redet (wenn nicht geradezu dieser selbst, was noch eingehenderer Untersuchung bedürfte). Im letzteren Fall wäre er mit nach Rom gekommen. Da er aber bei Abfassung der Gefangenschaftsbriefe nicht betheiligt ist (nur Timotheus ist Kol. 1, 1; Phil. 1; Phil. 1, 1 mit unterzeichnet), während er doch in jenen Gemeinden mit gewirkt hatte, so muß er Rom schon vorher wieder verlassen haben. Nun finden wir einen Silvanus 1 Petr. 5, 12 bei Petrus, und wir haben allen Grund, diesen mit unserem Titus Sil(v)a(nu)s zu identificiren. Petrus nennt ihn „den zuverlässigen Bruder, wie ich meine", und gerade den Gemeinden gegenüber, an welche er schreibt, denen von Pontus, Galatien, Asien und Bithynien mußte ja der älteste Gehülfe des Paulus, der sie selbst mit bekehrt hatte, als zuverlässig gelten wie kein anderer. Wie aber und wann Titus zu Petrus nach Babylon gekommen, können wir nicht mehr bestimmen. Vielleicht sandte ihn Paulus von Rom aus zur Stärkung der Gemeinden nach Kleinasien. Möglicherweise überbrachte er jenen Brief an die Kolosser, in welchem über Markus Mittheilungen gemacht waren (Kol. 4, 10). Doch das sind eben Vermuthungen, für welche die Beweise fehlen. Jedenfalls aber spricht nichts gegen die hier behauptete Identität von Titus und Silas = Silvanus.

Nur eine einzige Angabe, Apg. 16, 20, auf welche de Wette-Overbeck („Kurze Erklärung der Apostelgeschichte", 4. Aufl., Leipzig 1870, S. 235) gegen die schon früher von Märcker („Titus Silvanus". Meininger Gymnasialprogramm von 1864) und Graf (in Heidenheim's „Deutscher Vierteljahrsschrift für Englisch-theol. Forschung und Kritik", II, 373 fg.) aufgestellte Behauptung[2]) einer Identität von Titus und Silas aufmerksam macht, bedarf der Besprechung. Danach nennen die Herren der Magd mit dem Wahrsagergeist in Philippi Paulus und Silas „Juden", während Titus nach Gal. 2, 2 Hellene war. Aber daß dies nicht im nationalen, sondern im religiösen Sinne gemeint ist, zeigt V. 21: (ἐκταράσσουσιν ἡμῶν τὴν πόλιν Ἰουδαῖοι ὑπάρχοντες, καὶ καταγγέλλουσιν τὰ ἔθνη, ἃ οὐκ ἔξεστιν ἡμῖν παραδέχεσθαι

1) Von diesem sei nur erwähnt, daß er Titus (Tit. 1, 4: Τίτῳ γνησίῳ τέκνῳ κατὰ κοινὴν πίστιν) als von Paulus bekehrt hinstellt.

2) Vorliegende Untersuchung geht ihren eigenen Weg und darf so auf eine Berücksichtigung dieser Arbeiten wol verzichten.

οὐδὲ ποιεῖν Ῥωμαίοις οὖσιν. Jene Leute, die ja auch von der hellenischen Abkunft des Titus Silvanus nichts zu wissen brauchen, übrigens auch zunächst an Paulus denken, verwechseln also, wie dies in den ersten Zeiten des Christenthums nichts Seltenes war, Christen und Juden. Ein Beweis gegen unsere Vermuthung kann darin aber nicht gefunden werden.

Die ersten Jahre der Amtsthätigkeit Veit Dietrich's zu Nürnberg 1535—1538.

Von Dekan **E. Engelhardt** in Kulmbach.

In die erste Zeit der Rückkehr Veit Dietrich's in die Vaterstadt fällt seine Verehelichung; denn noch im November 1535, also ehe Dietrich den festen Entschluß gefaßt hatte in Nürnberg zu bleiben, schreibt Melanchthon: „Ich bitte Christum, daß er Deine Ehe segne und gebe, daß sie glücklich sei." Schon in Wittenberg hatte er sich mit Luther's Nichte verloben wollen; allein Luther hielt sie für ungeeignet dazu und erklärte ihm mit edler Redlichkeit: „Ich weiß recht wohl, daß meine Verwandte recht gut mit Dir versorgt wäre; allein ob Du mit ihr gut daran wärest, ist mir nicht bekannt. Sie ist noch nicht hinlänglich ausgebildet. Wenn sie mir den schuldigen Gehorsam nicht erzeigen will, werde ich sie einem schwarzen Diener zum Weibe geben, damit kein Gelehrter durch sie geplagt werde." Dietrich ließ sich hierdurch bestimmen; doch scheint dieses mißliche Verhältniß nicht ohne beiderseitige Spannung abgegangen zu sein. Mir wenigstens scheint hierauf die Bemerkung Melanchthon's in seinem Briefe vom 6. Februar 1536 zu zielen: „Ich habe einigemal mit Luther über Dich gesprochen. Er freut sich, daß Du im Dienste des Evangeliums und in Euerer Kirche bleibst. Er hat freundlich und ehrenvoll von Dir gesprochen; weshalb ich Dich auch bitte, daß Du zuweilen an ihn schreibst. Ich weiß, daß seine Natur Feindschaft nicht festhält. Auch geziemt es sich für Deine Milde, an jenes Wort des Hesiod zu gedenken: Wenn jemand wieder Freundschaft bietet, so nimm es an. Er ist ein Mann von einer heroischen Natur und erfahren in geistigen Kämpfen, was ich miterlebt habe. Darum weise seine Freundschaft nicht zurück." Es geht daraus hervor, daß Dietrich sich gekränkt fühlte, und ebenso klar ist, daß diese Spannung nicht in Lehrzerwürfnissen ihren Grund hatte, da Luther hierin kein Nachgeben kannte; auch Melanchthon in demselben Briefe ihn benachrichtigt, daß ihm die Universität die durch Franz Burkhard nun wirklich erledigte Professur anbiete, was er als ein ehrenvolles Urtheil anzusehen habe.

Dietrich war inzwischen in seiner Vaterstadt zum Prediger bei St. Sebald ernannt worden. Es bot sich nun durch günstige Fügung eben ein geeigneter Posten dar. Stephan Waldecker, der seit dem April 1534 die Predigerstelle bei St. Sebald gegen eine Besoldung von 150 Fl. verwaltet hatte, fühlte seine Untüchtigkeit

für diesen schwierigen Posten und bat im December 1535 den Rath, er möchte ihn aus Rücksicht auf seine Blödigkeit und viel zu geringen Verstand von der Prädikatur entlassen und ihn mit einer anderen für seinen Bedarf nöthigen Stelle versehen. Da er zudem noch wegen seines geringen Gehaltes hatte Schulden machen müssen, so bat er auch um Tilgung dieser. Der Rath ging freundlich auf seine Bitten ein und ließ ihm durch Baumgärtner sagen, er möge sich aus Rücksicht auf seine getreuen Dienste, die er als Prediger zu St. Sebald und anderwärts zu des Rathes Gefallen geleistet, wegen seiner Schulden beruhigen und seine Sache Gott überlassen. Wenn der Allmächtige über ihn gebieten würde, so wolle der Rath verfügen, daß sein Weib wegen dieser Schulden unangefochten bleiben sollte; auch werde man ihm eine andere Pfründe zuweisen, welche ihm den nöthigen Lebensunterhalt gewähren möchte. Hierauf unterhandelte Baumgärtner mit Dietrich über die Annahme dieser Stelle; man wies ihm 200 Fl. Münz Gehalt zu und freie Wohnung im Pfarrhofe. Er nahm es freudig an, und am 14. Dec. 1535 ward ihm die Stelle vom Rathe übertragen. Er scheint dieses Amt mit Beginn des Jahres 1536 angetreten zu haben, da Melanchthon in demselben Briefe vom 6. Februar 1536 schreibt: „Ich bete, daß Gott Dein Amt regiere, und ich glaube, daß Du Dich nun nicht mehr von Deiner Vaterstadt losreißen kannst," ihm jedoch die oben erwähnte Professur noch anbietet und ihn um Bescheid hierüber bittet, damit wenigstens die Universitätsmitglieder erkennen möchten, daß er seinen Auftrag ausgerichtet habe. „Sollten jedoch," schließt er, „Gründe sein, die Dich bestimmten einen neuen Plan zu fassen, so könntest Du diese Gelegenheit benutzen." Indessen Dietrich hielt es für seine Pflicht, seine Kräfte nun seiner Vaterstadt zu weihen, die ihn während seiner Studierzeit zu Wittenberg so freigebig unterstützt hatte.

Ein weiterer Beweggrund für ihn, in Nürnberg zu bleiben, mag seine Verheirathung mit Kunigunda Leys, der sechsten Tochter des Fingerhutmachers Leys, der aus Steudeldorf bei Forchheim stammte und jetzt am Fischbach in Nürnberg wohnte, gewesen sein. Dieser Mann scheint zu den angesehensten Bürgern seiner Stadt gehört zu haben, da eine andere seiner Töchter sich mit dem berühmten Professor Michael Roding daselbst vermählte, eine dritte die Gattin des Rektors bei St. Lorenz, Joh. Ketzmann, wurde. Letzterer bekleidete diese Stelle vom Jahre 1517 bis zu seinem Tode im Jahre 1542 mit großer Auszeichnung. Ersterer war 1494 zu Sulzfeld in Franken geboren, lebte eine Zeit lang in Wittenberg, gehörte unter dem Namen Mica zu den vertrauteren Freunden der Genossenschaft Melanchthon's und führte mit ihm fortwährenden Briefwechsel. Luther hat Dietrich am 14. Jan. 1536 zu seinem neuen Ehestande und zugleich zu seinem neu übernommenen Amte gratulirt und bemerkt, sein Wunsch für den ersteren gehe jedoch nicht dahin, daß es ihm besser als anderen Eheleuten ergehe, um nicht St. Paulus zum Lügner zu machen, der sagte: solche werden leibliche Trübsale haben. Erfahre er aber solches, so solle er sich als Mann zeigen, der des Weibes Schwachheit tragen könne. In Bezug auf sein Amt mahnt er ihn: „Weiche nicht von der Lehrform, welche Du hier mehr geschöpft als getrunken hast. Ich habe dem Dr. Hieronymus Schaller aufgetragen, Dir in meinem Namen zu sagen, daß Du Dich nicht von jenem Landsmännischen leiten lassest, obgleich es Dich manchmal versucht hat, deutsch heißt es:

Dunkelfein, der den Tanz gut macht." Seine Frau solle ihn mahnen, nicht mit der Eigenliebe Ehebruch zu treiben. Auch seine Gattin wünsche ihm alles Gute; er aber solle für sie beten.

In noch weit innigerem Verhältnisse jedoch als zu Luther stand Dietrich damals zu Melanchthon, und es beginnt nun zwischen beiden ein überaus reicher und freundschaftlicher Briefverkehr. Mit der größten Pünktlichkeit theilte Dietrich alle wichtigen Vorkommnisse seinem Lehrer mit; mit dem unbedingtesten Vertrauen legte Melanchthon alle seine Sorgen und Pläne in das Herz des lieben Freundes nieder; ihm empfiehlt er alle nach Nürnberg Wandernden. Im April schreibt er ihm: „Du weißt, daß ich einige Streitpunkte weniger heftig behandle. Ich wünsche darin einiges erklärt. Wir müssen dafür sorgen, daß wir eine klare, einfache, erläuterte, von Spitzfindigkeiten freie Lehre den Nachkommen hinterlassen. Wie wenige von den Gelehrten verstehen unsere Sache recht! Deshalb bedürfen wir einer Zusammenkunft, und zwar einer zahlreicher besuchten." Ihm theilte er seine Aengstlichkeit in Beziehung auf die Verhandlungen mit Bucer mit; „es ist nur ein neues Signal zu noch größerer Uneinigkeit." „Ich möchte nicht," bemerkt er am 4. Juli, „den Streit über das Sakrament wieder entzünden. Ich habe dazu gewichtige Gründe, wovon mich das Geschrei der Ungebildeten nicht abbringen wird." Bald gab er ihm die Hoffnung auf einen persönlichen Besuch, da er bei seiner Reise in seine Heimat über Nürnberg zurückkehren würde. Er traf auch wirklich am 22. Oktober daselbst ein; der Rath ließ ihm zwölf Kannen Wein schenken und befahl, ihn in der Herberge ehrlich zu halten. Nicht im Frieden sollte er dort die Geistlichen treffen. Osiander hatte den alten Streit aufs neue entzündet.

Am Bartholomäustage, den 24. August, hatte er seinen alten Grimm über die zu seiner Abendmahlsvermahnung hinzugesetzte Absolutionsformel in einer Predigt ausgesprochen. „Es ist wol zu erbarmen," hatte er gesagt, „daß wir mit solchem Mißbrauch geplagt müssen sein, sonderlich dieweil er allein mit Zwang und Drang und nicht mit Rath noch Grund der H. Schrift aufgericht ist, wird auch eben also erhalten." Nun stand auch Dietrich ganz im Sinne seiner wittenberger Lehrer in diesem Streite ein und gab eine ausführliche, bisher noch nicht gedruckte Erörterung des Streitpunktes. Die öffentliche Gegenpredigt war jedoch verboten. Dem Rathe kam es gelegen, daß Melanchthon eben durchreiste. Er bat ihn um sein Gutachten über die von der Geistlichkeit in bestimmte Thesen formulirten Streitpunkte und die Predigt Osiander's. Melanchthon, der über die freundliche Aufnahme, besonders Ebner's und Baumgärtner's, höchst erfreut war, fühlte sich von diesen unaufhörlichen Streitigkeiten tief bewegt und sehnte sich nach der friedlichen Stille bei seinem Freunde Camerarius in Tübingen zurück; doch unterzog er sich der Sache und hatte einige mündliche Besprechungen mit Osiander.

Infolge genauerer Erwägung dieses ganzen Lehrpunktes waren nun viele neue Fragen aufgetaucht, welche damit zusammenhingen, sodaß Melanchthon den Rath gab, die ganze Sache an eine Fakultät zu schicken und einstweilen jeden Streit hierüber zu verbieten. Der Rath ging hierauf ein. Doch gab Melanchthon am 22. Oktober auch ein vorläufiges Gutachten ab, bezeichnete den Kernpunkt der Ansicht Osiander's so, dieser glaube, daß die Privatabsolution also nöthig sei, daß die, so nach

der Taufe gefallen, anders nicht wiederum Vergebung erlangen mögen regulariter; doch gebe er zu, daß im allgemeinen durch gemeine Predigt möge Vergebung der Sünden erlangt werden; indeß sei dies nicht eine solche Gewalt, als wenn der Diener spricht: Ich absolvire dich. Da müsse die Ordnung gehalten werden, daß man wisse, welcher zu binden oder zu entledigen sei. Dies dürfe nicht bedingungsweise geschehen. Weil dies nun aber bei der allgemeinen Absolutionsformel geschehe und sich hierzu viele einfänden, welche mehr zu binden seien, verwerfe er diese. Melanchthon vertheidigt aber die Kraft auch dieser bedingungsweisen Absolution; denn damit werde keineswegs die Vergebung auf die Würdigkeit unserer Buße gesetzt; ferner werde die allgemeine Absolution denen, so sie annehmen und sich damit trösten, zur Privatabsolution; denen freilich, die nicht glauben, komme sie nicht zugute. Allerdings aber sei zuzugeben, daß hierbei leicht Unordnung einreiße; deshalb sei es besser, die jetzige Formel zu ändern und die Privatabsolution mehr zu fördern.

Unter den vorgelegten Thesen, die man dann am 8. November nach Wittenberg sandte, um das Gutachten der Fakultät zu erhalten, befanden sich auch Fragen wie diese: Ob es schon genug sei, daß die Leute nach Hörung der Predigt bereuen und glauben; ob die Bedingung des Glaubens die gemeine Absolution ungewiß mache; ob sie etwas anderes sei als nur eine Predigt; ob die Vergebung der löslichen oder jeglicher Sünden solle begehrt werden; ob sie nur auf die Sünden sich beziehe, die nach der Taufe geschehen.

Am 3. November traf Melanchthon in Wittenberg ein, und schon am fünften erkundigte er sich bei Dietrich, ob der Waffenstillstand auch gehalten werde, da nämlich der Rath bis zur Entscheidung der Sache völliges Stillschweigen geboten hatte; zugleich theilt er seinem Herzensfreunde das Leid mit, welches durch die Anklage des Cordatus ihn betroffen habe. „Du weißt," schreibt er, „wie scharf und bestimmt ich diese Lehre: gute Werke sind zum Heile nothwendig, behandelt habe; ich bin mißmuthig, daß man Verleumdung eher trägt als die Philosophie; aber ich will versuchen, auch dies durch Sanftmuth zu mäßigen, welche dem echten Philosophen geziemt." Am 16. November schreibt er: „Du kannst am besten ermessen, welcher Sorgfalt und Gewissenhaftigkeit ich in der Darlegung so vieler dunkeler und schwieriger Fragen mich befleißigte."

Am 27. November gab dann die Fakultät ihr Gutachten, wahrscheinlich durch Cruciger oder Pomeranus, über die nürnberger Streitsache ab. Dasselbe betont die Nothwendigkeit der Privatabsolution, hebt aber auch hervor, daß die allgemeine Absolution Kraft habe, weil Gott zusagt, mit seinem Worte zu wirken, es werde insgemein oder sonst geredet. Leider erlaubten es die damaligen Zeitverhältnisse nicht, da aller Gedanken schon dem angezeigten Koncil zugewendet waren, eine gründliche Erörterung der Streitfrage zu geben, die man nur einstweilen verheißen konnte. Osiander schwieg nun zwar vorläufig, ebenfalls durch den Ernst der Zeit bestimmt; allein bei der Zähigkeit seines Charakters ließ sich erwarten, daß er zu seiner Zeit mit dem alten Streite wieder hervorbrechen würde.

Mit frischer Kraft und ungewöhnlichem Fleiße, einem Hauptzuge seines Charakters, arbeitete nun Dietrich in seinem wichtigen Berufe. Melanchthon freute sich dieser geistigen Verwandtschaft und ergötzte sich daran, in ihm einen wahren Herzens-

freund zu haben, der nicht in die Streitsucht so vieler jungen Theologen jener Zeit willigte, sondern mit seiner Friedensliebe und Sanftmuth stimmte, wie der wahren Philosophie sich geziemt. Auch sein häusliches Leben war sehr bewegt. Nürnberg, ein Mittelpunkt des geistigen und materiellen Verkehres, führte ihm viele Freunde zu. So besuchte ihn in diesem Winter sein alter Studiengenosse, der Ungar Matthias Devay, der dort erkrankte und einige Monate mit ihm verlebte. Die Erzählung seiner Leiden und Verfolgungen begeisterten ihn; er ermuthigte den Freund, seine Verhandlungen mit dem grausamen Verfolger des Evangeliums, dem Bischof Faber, herauszugeben. Dietrich schrieb hierzu am 1. Juni 1537 eine Vorrede und Widmung und sandte ihm im Mai 12 Fl. nach Wittenberg nach. Im April schickte ihm Melanchthon den ehemaligen Gouverneur von Wales zu, den sein König wegen seines freien Wortes über seine Ehescheidung eingekerkert hatte. Mit Hülfe von Seilen, die er sich aus Tuch machte, entrann er, um in Deutschland Zuflucht zu suchen. Dietrich war ihm Freund und Tröster. Im Mai empfahl er ihm den Polen Fricius, der in Nürnberg Deutsch lernen wollte. Und so mancher andere noch besuchte das gastliche Haus zu Nürnberg.

Im Januar 1537 gebar ihm seine keusche Gattin, wie sie Melanchthon bezeichnet, das erste Kind, ein Töchterlein. Melanchthon, der große Freund und Kenner der Astrologie, stellte ihr ihre Nativität. Dietrich scheint ganz den Glauben seines Freundes hierin getheilt zu haben. „Alles ist günstig," schreibt er, „nur hätte ich gewünscht, daß nicht Saturn die Mitte des Himmels eingenommen hätte. Auch der Mond stand ziemlich günstig im Achtel, obgleich die Lebenslinien schwach sind. Aber Gott ist zu bitten, daß er ihr helfe und sie schütze. Die Andeutungen über ihren Geist und Charakter sind sehr gut." Später schickte er ihm darüber eine vollständige Ausarbeitung. Das Töchterlein erhielt den Namen Margaretha, wurde später die Gattin des M. Heinr. Fabricius, Predigers bei St. Lorenz, und starb 1570 im 34. Lebensjahre an der Geburt eines todten Söhnleins.

Auch die Mitberathung der öffentlichen Angelegenheiten Deutschlands wurde nun trotz seiner Jugend (er stand im 30. Lebensjahre) bei seinem wichtigen Amte seine Pflicht. Er erfüllte sie um so lieber, da der Rath auf jede Weise seine Tüchtigkeit ehrte. Er erhöhte seinen Gehalt auf 250 Fl. Münz und schenkte ihm die 20 Fl., welche ihm Baumgärtner zu seiner häuslichen Einrichtung vorgestreckt hatte. Als Dietrich dies erfuhr, äußerte er: „Wenn Ihr mir auch dieses Anerbieten nicht gemacht hättet, würde ich doch mein Amt ohne guten Grund nicht verlassen, weil mich sowol der Gehorsam gegen Gott, der mich hierher berufen hat, als auch die Wohlthaten meiner Vaterstadt bewegen, meine Dienste nicht zu verweigern, solange sie von Euch begehrt werden. Solange daher mein Predigtamt unangetastet bleibt, will ich gern der Kirche dienen." Das Vertrauen seiner Obrigkeit übertrug ihm nebst dem gewaltigen Osiander die Beantwortung der schwierigeren religiös-politischen Fragen. Am Anfang dieses Jahres übergaben sie ihr Gutachten, ob der Widerstand gegen ungerechte Angriffe des Kaisers erlaubt sei, in bejahendem Sinne. Melanchthon schreibt ihm am 21. Januar, daß sie dieselbe Entscheidung getroffen hätten, da das Wort Gottes keine Tyrannei anordne.

Am 15. Februar begann der Tag zu Schmalkalden. Osiander und Dietrich

wurden als geistliche Abgeordnete Nürnbergs dorthin am 6. Februar entsendet; als weltliche Vertreter waren Erasmus Ebner und Hieronymus Baumgärtner nebst dem Juristen Kötzler ihre Begleiter. Letztere hatten den Auftrag, in allen Angelegenheiten mit Ausnahme des politischen Bündnisses mit den Evangelischen zu stimmen und womöglich den Besuch des Koncils zu veranlassen. Am 17. Februar schrieben die beiden ersteren ihren Bericht über das bisher Erlebte an ihre Kollegen, Link, Sleupner und Venatorius. Sie klagen über die stürmische Witterung auf der Reise und noch jetzt und theilen mit, daß sie mit den 36 Theologen, die sie vorfanden, ein Gutachten über den Primat des Papstes ausgearbeitet hätten; am folgenden Tage sollten Luther's Artikel vorgelesen und besprochen werden; das Koncil würde unter den dargebotenen Bedingungen abgelehnt werden; ihr Heimweg sei nicht ohne Gefahr. Bekanntlich fand auch die Ablehnung des päpstlichen Koncils statt, und Melanchthon's berühmte Arbeit über den Primat des Papstes wurde von allen Theologen unterschrieben. Dietrich's Name steht nach Osiander; seine Unterschrift lautet M. Vitus Ditherich Noribergen. subscribit. Im Jahre 1541 übersetzte er sie ins Deutsche. Die Rückkehr der Nürnberger fand Anfang März statt; ihre Befürchtungen wegen Gefahr der Heimreise trafen nicht ein. Melanchthon erstattete ihm am ersten Tage nach seiner Ankunft Bericht über die freudenvolle Genesung des erkrankten Luther und bat ihn, dies weiter zu melden, und Gott herzlich dafür zu danken.

Kaum war der vielgeplagte Melanchthon zurückgekehrt, so fiel sein heftiger Gegner Cordatus über ihn und Cruciger her. Letzterer mußte dem treuen nürnberger Freunde Nachricht hiervon geben und seine Antwort auf die Angriffe beilegen. „Philippus," schreibt er, „ist nicht mit Unrecht betrübt, daß er für so viele Verdienste solchen Dank finde und Leute noch Freude daran finden können, ihm solche Angriffe zu bereiten." Melanchthon selbst benachrichtigt ihn am 27. April: „Mit welchen Kränkungen mich Cordatus überhäufte, will ich gar nicht schreiben. Ich werde mit Gottes Hülfe meine Mäßigung fest bewahren. Doch wenn es nöthig ist, werde ich ernst antworten und auch etwas Salz einmischen." Dietrich nahm nicht blos den innigsten Antheil an diesen Leiden seines Freundes, er bildete sich auch nach diesen Grundsätzen seines Lehrers. Er wurde ihm zum Vorbilde für sein späteres Leben. Melanchthon hegte auch solches Vertrauen zu ihm. „Jetzt," schreibt er ihm am 13. Juli, „gilt es als Lob, keck die Bande der Ordnung zu sprengen und schlau seine Einfälle dem Volke vorzulegen. Allein gutgesinnte Männer müssen aus aller Kraft dahin streben, diese Fehler zu heilen, und Dich, mein lieber Veit, liebe ich deshalb so sehr, weil ich hoffe, daß Du dem Gemeinwesen Hülfe schaffen wirst, und ich bete zu Gott, daß er Dein Amt segne."

Auch die neuen Angriffe, welche Melanchthon im Herbste dieses Jahres durch Jak. Schenk, den freiberger Pastor, erfuhr, bedauerte Dietrich sehr. „Wenn Du schreibst," sagt Melanchthon in seinem Briefe vom 13. Oktober, „daß Du mein Los bemitleidest, so erkenne ich daran die oft erprobte Aufrichtigkeit Deiner Seele und danke Dir. Doch wollen wir es mehr um des Gemeinwesens willen als meinetwegen bedauern. Ich halte mich durch Gottes Gnade durch das Bewußtsein der besten Absichten und des lautersten Willens aufrecht". Ihm legt er alle seine Gedanken und seine Pläne über seine Vertheidigung dar. „Dieser Brief sei Dir,"

sagt er, „ein Zeugniß meiner Gesinnung in einer so wichtigen Sache; wiewol Du noch andere sprechendere Zeugnisse hiervon wegen unserer Vertrautheit hast. Dir sind ja mein Leben und alle meine Handlungen, ja meine vorzüglichsten Gespräche über die wichtigsten Dinge bekannt." Nicht minder erkennt Melanchthon sehr häufig den großen Fleiß Dietrich's in seiner Korrespondenz mit ihm an, da er ihm auf das ausführlichste alles, auch nicht völlig Erwiesenes berichtete.

Außerdem stand ihm wol unter den wittenberger Lehrern Cruciger am nächsten. Er, der Leidensgenosse Melanchthons in dessen Kämpfen mit Cordatus, theilte ihm zum öfteren die Geschichte dieser Streitigkeiten mit, die Verhandlungen mit Agricola und Schenk. „Da hast Du," schreibt er am 10. Juli, „von unserer Verwirrung, was ich Dir im Vertrauen schreiben wollte, weil ich glaubte, daß Du es wünschest;" und am 4. August: „Wie wünschte ich, daß wir einmal zusammenkämen, damit wir an Deiner Freundlichkeit und allen Freundschaftsbezeigungen uns erquickten. Du weißt ja, daß Du auch von unserem Philippus ungemein geliebt wirst." Nach längerer Unterbrechung ihrer Korrespondenz schreibt er am 27. November: „Ich muß zu unserer Gewohnheit, vertraulicher mit Dir zu plaudern, zurückkehren, obgleich mich fast ein Ekel erfaßt hat, über unsere Verleumdungen zu schreiben." Im December theilte er ihm von dem neu entbrannten antinomistischen Streite mit, der eben damals am heftigsten war und Cruciger selbst nicht wenig betraf. „Siehe, mein Vitus," sagt er, „wie viele Gefahren überall der Kirche drohen, wie schwer die Leitung der überall streitigen Mitarbeiter ist, die doch gemeinsam die Kirche fördern sollten."

Doch nicht blos aus der Ferne an seinen Freunden sollte Dietrich die Schwierigkeit einer richtigen Haltung in jener bewegten Zeit kennen lernen. In Nürnberg selbst war ja ein Geist, der an Tüchtigkeit und Kühnheit einerseits wie an Hitze und Streitsucht wenige seinesgleichen hatte, Osiander, mit dem er sich ja im Streite schon gemessen. Dieser schien gegen Ende des Jahres 1537 wieder losbrechen zu wollen. Auch mit dem Rathe zerfiel er, da er ohne dessen Genehmigung sein Gutachten über die verbotenen Heirathen drucken ließ und auf dessen Zurechtweisung kurz erklärte, er lasse sich die Hände mit nichten binden. „Du siehst", schreibt Cruciger am 7. December, „die Heftigkeit und Hitze Deines Kollegen. Deshalb wirst Du nicht gewöhnlicher Achtsamkeit, ja auch Kunst bedürfen, um Eintracht zu erhalten. Ich weiß nicht, was Ulysses unter seinen Helden ertrug; aber das, was wir ertragen müssen, scheint mir viel härter als die ganze Odyssee". Es spricht hier die Erregtheit des Augenblicks; denn schon am 14. Februar 1538 meldet er auch wieder: „In unseren Angelegenheiten ist es, Gott sei Dank, ganz ruhig und so tiefes Stillschweigen, daß ich nicht weiß, was ich schreiben soll." Osiander ließ vorläufig merken, daß er gegen Luther losbrechen wolle; doch erst in folgendem Jahre sprach er seine Differenz aus.

So schied dieses Jahr für Dietrich unter mancherlei Sorgen und das Gemüth tief erregenden Ereignissen, und das um so mehr, als er wirklich ein ganz ungewöhnliches Interesse an allen Erscheinungen des öffentlichen Lebens nahm, die er mit der größten Gewissenhaftigkeit auch stets seinen wittenberger Freunden mittheilte. Auch im Hause blieb er nicht frei von Sorgen. Im Juli erkrankte seine Frau

infolge eines Abortus an einem Fieber, was dem jungen Ehemanne viele schwere Stunden bereitete. Doch Melanchthon tröstete ihn in seinem Briefe vom 5. August: es sei dies nichts Ungewöhnliches, zumal bei kälteren oder saftigeren Naturen. „Die Ehe," schreibt er, „ist eben eine Philosophie, wie Du mich öfter sagen hörtest." Zu derselben Zeit starb Osiander's treffliche Gattin, die wegen ihrer hohen Vorzüge allgemeines Bedauern fand, natürlich auch in dem befreundeten Hause.

Das Jahr 1538 ist das erste, in welchem Dietrich mit der Herausgabe eines bedeutenden Werkes hervortrat, wenn auch nicht eines eigenen. Zwar hatte ihn Melanchthon schon im vorigen Jahre zur Herausgabe einer Gegenschrift gegen Wicel's (stets mit mustela Wiesel bezeichnet) drei Jahre vorher erschienenes Buch über die Rechtfertigung aufgefordert, und zwar zu wiederholten malen: „Denn," schreibt er am 22. Juni, „es ist für uns schimpflich zu schweigen und einen Wiesel reden zu lassen." Er räth ihm, zum Gegenstande die Buße zu nehmen. „Dieser Titel ist geeigneter als über die Rechtfertigung. Denn oft merkte ich, daß die Unseren, wenn man von Buße spricht, lieber das Lob der Werke hören, als wenn sie glauben, daß man von der Rechtfertigung handle, während diese Lehren doch miteinander sehr verwandt sind. Ich will Dir einen Plan über das Ganze anfertigen; ich will nämlich, daß Du deutsch schreibest und redneriſchen Schmuck anwendest. Aber meine Gegner schone." Ja in seinem Briefe vom 13. Juli verspricht er ihm, den Plan nächster Tage zu senden; allein Dietrich wollte einen so schwierigen Punkt, der ihm bei Freund und Feind Gegner schaffen konnte, noch nicht behandeln.

Er zog es vor, die Auslegung Luther's über Ps. 51 und 130 in deutscher Uebersetzung nebst einem Anhange, der Savonarola's Gedanken über Ps. 51 enthielt, im Jahre 1538 herauszugeben, wobei er sich jedoch einige eigene Einschaltungen erlaubte, von denen Melanchthon fürchtete, sie würden ihm Luther's strenge Rüge zuziehen. „Was werden," bemerkt ersterer in seinem Briefe vom 6. Oktober in seiner allzu großen Aengstlichkeit, „unsere Kritiker oder vielmehr Anschwärzer dazu sagen? [Dietrich hatte nämlich die Buße als die causa sine qua non, als causa secunda, als unumgängliche Voraussetzung und als Grund unserer Vergebung in zweiter Linie bezeichnet.] Sie werden behaupten, Du hättest mir zu Liebe Luther's Erklärung gefälscht. Das Vergehen der Fälschung werden sie Dir vorwerfen. Er selbst wird, habe er nun sich so geäußert oder nicht, heftige Sätze herausgeben und jene Bezeichnungen vernichten wollen. Ja ich erwarte ein neues Trauerspiel. Ferner weißt Du, daß er sich solcher Bezeichnungen nur frei und in kunstloser Rede bedient. Der Gegenstand ist aber nicht streng wissenschaftlich bestimmt, wenn Du sagst: Obgleich das Ganze von der Barmherzigkeit abhängt, so ist doch die Erkenntniß der Sünden der zweite Grund der Vergebung. Das ist verwirrt. Richtiger wäre der Ausdruck so: die Barmherzigkeit allein sei der bewirkende, eigentliche und unmittelbare Grund der Vergebung, aber die Erkenntniß sei entweder etwas Vorausgehendes oder auch unumgängliche Bedingung, wie ich sage; aber als zweiten Grund bezeichnet sie niemand. Obgleich dies nun ein unbedeutender Verstoß ist, wird er uns doch neuen Tumult erregen. Du weißt, was für ein Sklavenverhältniß schon zur Zeit Deiner Gegenwart war, und nun, wisse, ist er noch viel härter geworden. Ich merkte, daß ihm diese Herausgabe nicht gefalle."

Lange noch beschäftigten Melanchthon diese Sorgen über die richtige Bestimmung der causa sine qua non; sogar Eck's Erklärungen hierüber sollte ihm Dietrich abschreiben; allein mit Recht bemerkt er selbst in seinem Briefe vom 19. Januar 1539 hierüber: „Du lachst vielleicht über meine Sorgen". Es war so. Luther stand zu hoch, als daß er um eines ungeschickten Ausdruckes willen ernstlich gezürnt hätte. Er mochte seinen Tadel aussprechen, daß Dietrich seine Erklärungen herausgab, ohne ihm dieselben vorher zur Durchsicht zu senden, und noch mehr, daß er einen Solöcismus, wie es Melanchthon nennt, in seine Worte einmengte; aber weiter that er nichts, und Melanchthon's krankhafte Angst um jene Zeit zeigte sich als ganz unnöthig. Dietrich beweist dadurch, daß sein nächstes Buch wieder ein Werk Luther's war, das er ebenfalls ohne sein Wissen herausgab, daß dieser ihm wol kein Wort darüber bemerkte. Es ist der Kommentar zum Hohenliede; am 1. August 1538 dedicirte er ihn Dr. Brismann in Königsberg, der nebst Link ihn zur Herausgabe aufgemuntert hatte. Am 11. Januar 1539 schickt Luther ein Exemplar davon Amsdorf mit den Worten zu: „Du siehst, daß alles entweder nur so verstohlens von den Unseren nachgeschrieben oder von mir ohne Ordnung angemerkt wurde. Aber die Brüder reißen es mit Gewalt an sich."

Dietrich erfreute sich damals nicht blos guter Gesundheit, die nur kurze Zeit im September und Oktober eine kleine Störung erlitt (Stöckel predigte am 8. September statt des schwachen Dietrich), sondern hatte auch Ruhe und eine schöne Muße, sodaß der rastlos arbeitsame Mann diese dazu benutzte, den Psalter, welchen sein Freund Eobanus Hesse, Professor am nürnberger Gymnasium, in lateinischen Versen bearbeitet herausgab, mit einem Kommentar zu begleiten, welchen er am 1. Februar dem Paul Pfinzing widmete. Diese Arbeit war sehr gesucht. Das Werk hat viele Auflagen erlebt, vierzig in siebzig Jahren. Am 5. Oktober 1540 schied Hesse aus dieser Zeitlichkeit mit dem Ausruf: „Ich will hinauf zu meinem Herrn".

Dazwischen war seine Zeit häufig von angenehmen Besuchen unterbrochen; denn Nürnberg galt namentlich für alle Ausländer als die Zierde Deutschlands, und die trefflichen Männer dort suchte jeder durchreisende Gelehrte kennen zu lernen. Am 13. Mai 1538 empfiehlt ihm Melanchthon den sehr gebildeten Belgier Eustathius und den straßburger Prediger Cellius; am 19. Mai den Juristen Hieronymus von Hirnheim; am 22. August den frankfurter Bramius, einen sehr musikalisch gebildeten Mann; am 9. Oktober einen jungen Mann aus Preßburg. Für sie und so viele andere war Dietrich ein gefälliger Führer und edler Gastfreund, der den Beweis lieferte, daß ernste Berufsarbeit nicht den Anforderungen des gewöhnlichen Lebens entfremde.

Die eigenthümliche Bedeutung und Wirkung der Sakramente gegenüber der des Wortes,

mit besonderer Berücksichtigung der lutherischen Bekenntnißschriften.

Von Pfr. Dr. th. **Thdr. Schott** in Freienseen.

II.

In einer Stärkung des Glaubens selbst kann die wesentliche Bedeutung des Abendmahls außer aus den früher besprochenen Gründen auch deshalb nicht bestehen, weil sie dann in erster Linie eine persönliche sein müßte, während sie unfraglich vor allem eine gemeindliche ist. Da nun ferner ebenso unzweifelhaft der eigentliche Inhalt des Abendmahls eine Mittheilung des verklärten Leibeslebens Christi mittels eines natürlich sinnlichen Vorganges ist, so ergibt sich daraus zunächst in Uebereinstimmung mit Früherem: das Abendmahl ist der Gemeinde eine thatsächlich leibliche Vergegenwärtigung des Lebens Christi, an welcher sie für ihr Naturleben die wirksame Versicherung hat, der Lebenskreis des sich auswirkenden Lebens Christi zu sein.

Damit im allgemeinen der Taufe gleichartig, hat das Abendmahl darin seine Besonderheit, daß es, während die Taufe nach außen, auf die Selbsterbauung der Gemeinde in die Welt hinein durch Aneignung neuer Glieder gerichtet ist, umgekehrt auf die Erhaltung ihres geschlossenen innerlichen Gemeinlebens durch Befestigung ihrer vorhandenen Glieder abzielt. Bei der Taufe kommt also die Gemeinde als sammelnde Heilsanstalt, beim Abendmahl als bestehende Heilsgemeinschaft in Betracht. Damit ist dann aber von selbst die andere Eigenthümlichkeit des Abendmahls gegeben, daß es, während die Taufwirkung dem Einzelnen, abgesehen von seinem Glauben, auf seinen künftigen Glauben hin zutheil werden kann, seinerseits für seine Wirkung den persönlichen Glauben voraussetzt. Schafft also die Taufe eine Betheiligung an Christi Leben, welche die grundlegende Vorbedingung für eine andere, durch den persönlichen Glauben zu gewinnende bildet, so schafft umgekehrt das Abendmahl eine sonderliche Betheiligung an Christi Leben, für welche die schon durch den persönlichen Glauben gewonnene Gemeinschaft mit ihm die Vorbedingung bildet. Alles zusammengenommen können wir sagen: das Abendmahl ist die Vergegenwärtigung des verklärten Leibeslebens Christi für die Gemeinde, deren sie zu ihrer Selbstversicherung als Heilsgemeinschaft nach ihrem Naturleben bedarf, und welche ihr durch die Selbstgewißheit ihres Glaubens allein noch nicht vermittelt ist.

Um dies zu begründen, werden wir auf die zwei entscheidenden Thatsachen der Abendmahlseinsetzung und der Gemeindegründung etwas näher eingehen müssen. Der erstere Vorgang gibt mit allen seinen einzelnen Umständen und der ganzen geschichtlichen Situation augenscheinlich, und in Wahrheit viel zwingender als die Einsetzungsworte an sich, zu erkennen, daß es sich hier um die thatsächliche Ver-

bürgung einer über den Tod des Herrn hinaus fortdauernden leiblichen Gemeinschaft mit ihm handelt, wie deren die Gemeinde der Seinen zu ihrem lebendigen Bestand in der Welt bedarf. Nicht auf Stärkung ihres Glaubens kann es mit dieser Handlung des Herrn abgesehen sein, deren weissagend wunderbare Art noch mehr als alle seine Abschiedsreden Glauben forderte, wie wir denn auch an den Jüngern selbst in den unmittelbar folgenden Stunden und Tagen nicht das Mindeste von einem festeren Glaubensmuth, wol aber das gerade Gegentheil wahrnehmen. Es muß vielmehr damit auf eine Gabe und Wirkung abgesehen sein, welche einerseits für ihren wirksamen Empfang den Glauben der Jüngerschaft Christi fordert, andererseits aber doch eine selbständige und eigenartige Ergänzung dessen bietet, was der Glaube zu beschaffen vermag. Stärkung des Glaubens war allerdings den Jüngern auch nöthig. Aber diese, sofern sie nicht schon mit dem Wort des Herrn von seinem Sterben und Auferstehen erzielt war, wurde ihnen in anderer zweckdienlicherer Weise erst durch die äußere Selbstbezeugung des Auferstandenen in Erscheinung und Wort und dann durch seine innerliche Selbstmittheilung in der Ausgießung seines Geistes zutheil.

Diese letztere Thatsache ist bei der Abendmahlseinsetzung, dieselbe als Anfang der stetigen Gemeindefeier betrachtet, ideell vorauszusetzen, wie wir denn auch thatsächlich erst nach Pfingsten von einer gemeindlichen Begehung des Abendmahls hören. Die Ausgießung des Geistes, welche nicht umsonst schon von dem Täufer als ein „Taufen" mit Geist und Feuer vorhergesagt wird, tritt bei der Gründung der Gemeinde gewissermaßen an die Stelle der bei ihr unmöglichen Einfügung in eine schon bestehende Gemeinde durch die Taufe. Der Herr selbst tauft sie mit Geist und Feuer schöpferisch zu der Gemeinde, welche darauf hin befähigt und berufen ist, durch die Wassertaufe andere in ihre so geartete Lebensgemeinschaft aufzunehmen und damit letztere fortzuerhalten. Denn darum handelt es sich bei der Herstellung der Gemeinde zuerst: sie offenbarlich vor der Welt zu erweisen als den in die natürliche Menschheit hineinwachsenden Anfang der neuen Gottesmenschheit des Heils, und diese nach außen gerichtete heilsanstaltliche Bedeutung der Gemeinde ist darum auch die an der Pfingstthatsache zuerst hervortretende Seite. An ihr aber wiederum das erste ist die äußerlich sinnenfällige Erscheinung von Wind und Feuer, worin die Gemeinde mit ihrem Naturleben durch den Geist Christi zum Träger und Organ des von Christo ausgehenden neuen Lebens gereinigt und dargestellt wird. So wird sie also, das soll und kann sie sich als Weisung daraus nehmen, jenes neue Leben eben auch zunächst in der Weise in die Menschheit hineinzutragen haben, daß sie durch eine äußerlich sinnenfällige Handlung den Menschen nach seinem Naturleben an ihr selbst nach ihrem Naturleben betheiligt. Damit ist ihr also die von dem scheidenden Herrn ihr anbefohlene Taufe nun erst recht als das nächste und eigentlichste Mittel zur Erfüllung ihres heilsanstaltlichen Berufs gewiß gemacht, wie wir sie denn auch gleich nach der Pfingstthatsache hauptsächlich in der Erbietung und Uebung der Taufe ihre heilsvermittelnde Bethätigung koncentriren sehen. Indem aber der Herr die Mittheilung seines Geisteslebens auch in einem Zeugniß von ihm, das nur als Ausdruck einer geistgewirkten innerlich persönlichen Glaubensgemeinschaft mit ihm möglich ist, hervorbrechen läßt, so gibt er damit der

Gemeinde ein Zeichen, daß jene das Naturleben berührende Betheiligung an der Gemeinde durch die Taufe nur die grundlegende Voraussetzung für eine andere sein soll, welche von dem innerlichen wesentlichen Glaubensleben der Gemeinde aus an dem innerlichen Personleben des Einzelnen vollzogen werden soll, und für welche das Wort sich als das geeignete Mittel darbietet.

So erscheint mit der Geistesausgießung die Gemeinde zunächst als diejenige gesetzt, welche nach ihrem Naturleben mit der Taufe, nach ihrem innerlich wesentlichen Glaubensleben mit dem Wort die Anstalt des Heils für die Welt sein kann und soll. Aber dieser ihrer Aufgabe, Christi Heilsleben in die Welt hineinzutragen, entspricht ihr Bedürfniß, es in sich selbst und für sich selbst zu haben. Und durch dieselbe grundlegende Geistesmittheilung, welche ihr dasselbe als Kraft für jene Aufgabe mitgebracht, ist es ihr auch als Gut dieses Besitzes versichert.

Das aus allen Gliedern der Pfingstgemeinde hervordringende Zeugniß von Gottes Heilsthaten in Christo war ihnen mit der Einheit seines göttlichen Heilsinhalts und seiner göttlichen Heilskraft eine sichere Bürgschaft, daß mit der Geistesgabe der Pfingsten ein gemeinsamer Glaube in ihnen hergestellt sei, der das verklärte Heilandsleben Christi selbst und damit das volle Heil zum Inhalt habe. Und daß dies im Glauben ihnen einwohnende Leben Christi gerade im geisterfüllten Gotteswort sich ihnen selbst erfahrungsmäßig kundgab, war ihnen zugleich die Vergewisserung, daß ihnen das Wort das Mittel sein werde, solchen Glaubensbesitz des Heilandslebens Christi sich stetig zu erhalten, d. h. als Gemeinschaft des Glaubens und des heiligen Geistes im Herzen auch immerzu die Gemeinschaft des Heils zu bleiben.

Aus dem geistgewirkten Glaubensleben geboren, tritt aber jenes Zeugnißwort äußerlich in Gestalt eines über seine Naturschranken wunderbar hinausgehobenen Sprachvermögens hervor; und dies in Verbindung mit der äußeren Wundererscheinung der Feuerzungen gibt der Gemeinde die Gewißheit, daß das im Glauben ihr innerlich einwohnende Heilandsleben Christi auch ihr äußeres Naturleben wirksam durchdringt, daß sie also nicht minder mit diesem als mit jenem hinfort Gemeinschaft des Heils sein kann und soll. War aber das, was sie dessen jetzt versicherte, eine der Natur der Sache nach nur momentane relative Aufhebung ihrer sarkischen Natürlichkeit, so entsteht ihr eben damit für ihren Fortbestand, welcher ja an diese sarkische Naturseite gebunden ist, das Bedürfniß nach einem Mittel stetig erneuter Versicherung derart. Diese kann nun, weil für die innere Gemeinschaft der Kirche und also für die im Glauben ihr Zugehörigen bestimmt, freilich nur eine unter Voraussetzung des Glaubens darreichbare sein. Aber gerade darum kann sie nicht wieder in etwas bestehen, das ausschließlich auf Glauben berechnet ist; sondern gegenüber der sie erfordernden äußerlichen Wirklichkeit der Gemeinde muß sie in einem äußerlich leiblichen Vorgang bestehen, der eben durch seinen Vollzug die Gemeinde in ihren gläubigen Gliedern, und also freilich unter Voraussetzung des Glaubens, aber eben doch für ihr äußerlich wirkliches Naturleben, ihrer selbst als der bleibenden Gemeinschaft des Heiles wirksam gewiß macht.

Als eine solche Handlung bietet sich von selbst jenes von dem Herrn beim Abschluß seiner irdisch leiblichen Gemeinschaft den Seinen als Vermächtniß hinterlassene wunderbare Mahl seiner leiblichen Genießung, welches nun erst für sie in

seine volle Bedeutung tritt, die leibliche Gemeinschaft auch mit seinem verklärten Heilandsleben ihnen zu vermitteln. Die augenscheinliche Bestätigung dafür ist es, wenn uns erst nach der Pfingstthatsache, aber auch sogleich nach ihr, die Gemeinde, wie erst als eine mit Wort und Taufe nach außen sich bethätigende, so unmittelbar daneben als eine mit Wort und Abendmahl (Apostellehre und Brotbrechen) nach innen sich zusammenschließende vorgeführt wird. Mit jenen beiden erweist sie sich selbst nach innerem Wesen und äußerer Wirklichkeit als Heilsanstalt, mit diesen beiden genießt sie sich selbst nach Wesen und Wirklichkeit als Heilsgemeinschaft. Durch die im Abendmahl den gläubigen Gemeindegliedern gemeinsam geschehende leibliche Betheiligung an Christi heilskräftigem Leibesleben wird für sie die Gemeinschaft der Gläubigen und Heiligen selbst in ihrer Eigenschaft als Gemeinschaft des Heils eine sichtbare im Naturleben der Gemeinde sich darstellende. Daran hat die Gemeinde die wirksame Versicherung, daß die Gemeinschaft des Heils, zu welcher das innere Glaubensleben verbindet, auch das äußere Fleischesleben mit einschließt, und daß umgekehrt das Naturleben für jene am inneren Glaubensleben hängende Heilsgemeinschaft den tragenden Naturgrund bildet. Also nicht dazu ist das Abendmahl eigentlich der Gemeinde gegeben, um das Verhalten des Glaubens selbst ihren Gliedern zu stärken oder überhaupt unmittelbar darauf einzuwirken, sondern um dem Glauben derselben eine durch ihn selbst seiner Natur nach nicht zu beschaffende thatsächliche Versicherung des Glaubensgutes darzureichen und eben damit sich selbst eine mit ihrem Glauben nicht erreichbare thatsächliche Versicherung ihrer selbst als der Gemeinschaft des Glaubensgutes oder des Heils in Christo zu schaffen.

Unsere Auffassung des Abendmahls berührt sich also nahe mit der Hofmann's, wenn er von der Betheiligung der Gläubigen an Christi Leben bezüglich der ersten Abendmahlshandlung sagt: „Innerhalb ihrer angeborenen Natur werden sie der seinen mittels eines Vorgangs ihres leiblichen Lebens theilhaft, um hierdurch für ihr Glaubensleben einen Naturgrund zu gewinnen, welcher davon unterschieden, aber damit verwandt ist, weil er von dem herstammt, an den sie glauben," oder bezüglich aller weiteren Abendmahlsfeier: „Wer das Abendmahl gläubig begeht, der empfängt mittels des jeweilig und leiblich geschehenden Essens und Trinkens des Leibes und Blutes Christi himmlischen Naturgrund für sein durch Christi Selbstdargabe im Geist stetig genährtes Glaubensleben." Nur vermögen wir, von anderen Einwendungen abgesehen, diesen Naturgrund für das Glaubensleben nicht in dem unmittelbaren Sinn zu verstehen, daß die Abendmahlsgabe den Genießenden dazu dient, „innerhalb ihres Naturlebens Kraft und Muth für ihr Glaubensleben zu empfangen;" denn dies ist eine persönlich sittliche Erfahrung, welche nicht durch einen leiblichen Vorgang und innerhalb des Naturlebens sich vollziehen kann, oder aber, wenn letzteres doch der Fall sein sollte, zu einer blosen materiellen Kräftigung des physisch-psychischen Organismus herabsinkt; zu geschweigen davon, daß gerade bei denjenigen, welchen diese Wirkung des Abendmahls zuerst bestimmt und nöthig gewesen wäre, thatsächlich so gar nichts davon wahrzunehmen ist. Nach unserer Auffassung erwächst aus dem Abendmahl allerdings auch eine Stärkung des Glaubens; aber nicht als unmittelbar bezielte Wirkung, sondern als mittelbar sich ergebende Folge, insofern nämlich hier das Glaubensgut, das heilskräftige Leben Christi, welches dem

Gläubigen sonst ein immerzu erst durch eigene Glaubensthat persönlich anzueignendes und insofern ihm gegenüberstehendes bleibt, hier im Abendmahl ihm unabhängig von seinem Glauben durch objektive Wunderthat des Herrn selbst von einer Seite her und in einer Weise Inhalt seines persönlichen Lebens wird, daß sein Glaube nur mit der rein passiven Haltung des Geltenlassens dafür Erforderniß ist. Das kommt dann freilich mehr auf eine Bestätigung des sachlichen Glaubensinhalts als auf eine Stärkung des persönlichen Glaubensverhaltens hinaus; allein das erstere scheint eben auch weit geeigneter, Wirkung eines leiblichen Vorgangs zu sein als das letztere, wofür doch immer ein persönlich sittlicher Impuls die entsprechende causa efficiens bilden wird.

Mit dem Bisherigen ist indessen das Abendmahl nur nach einer Seite betrachtet. Der Bestand der kirchlichen Heilsgemeinschaft, sofern er in dem unter Christi wirksamem Lebensgeiste schwindenden äußeren Naturleben liegt, hat für die Gemeinde selbst Wahrheit und Bedeutung nur als fortschreitendes Werden nach dem Ziel der vollen Aufzehrung jenes Naturlebens durch Christi Leben, d. h. der Verklärung desselben in Christi verklärtes Leben. So wird ihr also die vorhin besprochene reale Versicherung für den Fortbestand ihrer Heilsgemeinschaft, eben um das wahrhaft zu sein, zugleich eine anbahnende Verbürgung ihrer zukünftigen Verklärung sein müssen.

Diese Bedeutung des Abendmahls ergibt sich denn auch unmittelbar schon aus seinem allgemein gefaßten Inhalt. Die stetig erneuerte leibliche Verbindung der irdischen Gemeinde mit dem verklärten Leibesleben ihres Hauptes Christi kann nichts anderes bedeuten als ein stetig erneuertes Wirksamwerden des letzteren zur Aufhebung jener ihr selbst ungleichartigen irdischen Lebensgestalt, welches in der völligen Auffaugung derselben in die himmlisch verklärte Lebensgestalt Christi seine Vollendung erreichen muß. Auf das Gleiche führt auch die geschichtliche Betrachtung. Im Abendmahl will der Herr ganz unverkennbar den Jüngern und in ihnen der Gemeinde für die bevorstehende Zeit leiblicher Getrenntheit das Mittel zum Fortgenuß einer leiblichen, wenn auch, seinem nunmehr himmlisch verklärten Heilandsleben entsprechend, anders gestalteten leiblichen Gemeinschaft mit ihm geben. Damit stellt er dann aber ebenso unverkennbar eine von seinem verklärten Leibesleben ausgehende Heilsvollendung in Aussicht, für deren Miterfahrung die Fortdauer dieser dermaligen leiblichen Gemeinschaft mit demselben die Vorbedingung ist; mit anderen Worten: das Abendmahl weist auf eine schließliche Aufnahme der irdischen Heilsgemeinde in die volle Gemeinschaft des verklärten Leibeslebens Christi in der Weise hinaus, daß es zugleich der Theilnahme an derselben anbahnend versichert. Oder wenn wir, die geschichtliche Betrachtung rückwärts wendend, das Abendmahl als neutestamentliches Gegenbild des alttestamentlichen Passah nehmen: wie das Passah für die vorbildliche Heilsgemeinde die Versicherung ihres anhebenden Auszugs aus dem Dienstthause der Fremde in das freieigene Land des Heils war, so ist das Abendmahl für die erfüllungsgeschichtliche Heilsgemeinde die Versicherung ihrer anhebenden Erlösung aus der Haft des ihrem wahren Leben fremden Fleischesdaseins in die heimatliche Freiheit der völligen Theilnahme an der himmlischen Herrlichkeit dessen, der jetzt schon ihr wahres Leben ist.

Auch nach dieser Seite entspricht das Abendmahl der Taufe. Hat die Kirche an dieser die stetig erneuerte Versicherung ihres wirklichen Hineinwerdens mit ihrem Heilsleben in dies natürliche Leben, so hat sie am Abendmahl die stetig erneuerte Versicherung ihres wirklichen Herauswerdens aus denselben in das himmlisch verklärte Sein. Und gilt also die erstere Versicherung der Kirche als Heilsanstalt, so gilt die letztere ihr als Heilsgemeinschaft.

Auch nach dieser weissagenden Seite erscheint also das Abendmahl nicht zunächst für die einzelnen Gläubigen, zur Stärkung ihres Glaubens bestimmt, sondern in erster Linie für die Kirche als ein sinnenfälliges Unterpfand ihres der Vollendung entgegenreifenden Bestandes für ihr äußeres Naturleben, wie ihr ein solches Unterpfand geistig sittlicher Art für ihr innerlich eigentliches Leben am Worte gegeben ist. Der einzelne Gläubige hat also am Abendmahl eine Versicherung seines persönlichen Heilsstandes genau genommen nur insofern, als ihm durch dasselbe seine persönliche Zugehörigkeit zu der Gemeinde verbürgt wird, welche sich eben in diesem Vorgang selbst als Gemeinschaft des Heils stetig erweist; und er hat diese persönliche Versicherung an dem gläubig empfangenen Abendmahl für sein Naturleben, wie er sie für sein inneres Personleben an dem gläubig ergriffenen Worte hat.

Eine Entleerung des Abendmahls wird man diese Anschauung nicht nennen können. Denn gerade das Wesentliche seiner Wirkung, die thatsächliche Verbürgung des Heilsstandes für den einzelnen Christen, kommt doch bei diesem Vermitteltsein derselben einerseits durch das Naturleben des Christen, andererseits durch seine Gemeindeangehörigkeit jedenfalls nicht weniger, sondern eher noch besser zur Geltung, als wenn sie dem Einzelnen unmittelbar zugewiesen wird. Allerdings aber scheint das kirchliche Bekenntniß gerade nur von einer solchen unmittelbar persönlichen Wirkung des Abendmahls zu sprechen. Allein dagegen ist zunächst schon geltend zu machen, daß von den eine eingehendere Abendmahlslehre enthaltenden Symbolen zwei von vornherein nicht danach angethan sind, jene zweifache Mittelbarkeit der Abendmahlswirkung hervorzuheben. Der Kleine Katechismus hat es wie überall, so auch hier so speciell und geflissentlich mit dem persönlichen Christenglauben und -Leben zu thun, daß bei ihm die gemeindliche Seite der Bedeutung des Abendmahls vollständig zurücktritt. Die Konkordienformel aber, welche wesentlich auf Bekämpfung der römisch-mechanischen Auffassung und auf Abwehr der von reformirt-spiritualistischer Seite ihr vorgeworfenen kapernaitischen Konsequenzen gerichtet ist, war durch dies polemische und apologetische Interesse genöthigt, die leicht mißzuverstehende specielle Beziehung der Abendmahlswirkung auf das Naturleben zurückzustellen, auch wenn letzterer Begriff der Theologie ihrer Verfasser bereits geläufig gewesen wäre. Da nun dies nicht der Fall ist, so kann jenes um so weniger auffallen. Der von der Konkordienformel so energisch behauptete Empfang der Leiblichkeit Christi auch durch die Ungläubigen fordert übrigens mit innerer Nothwendigkeit die Beziehung der Abendmahlswirkung auf das Naturleben als seine theologische Unterlage, für welche mithin auch in der Konkordienformel wenigstens Raum sein muß. Daß dieser Begriff in der Abendmahlslehre der Symbole ebenso wenig wie sonst zum Durchbruch kommt, hat seinen Hauptgrund, wie schon oben bemerkt.

in der kirchengeschichtlichen Lage, der zufolge in der ganzen reformatorischen Theologie das subjektiv ideale Moment des persönlichen Glaubens und Heilsstandes einseitig überwiegen mußte. Daß aber jenes Moment des Naturlebens bei der Abendmahlslehre nicht minder wie bei der von der Taufe im Hintergrunde des theologischen Denkens sich regte, dafür lassen sich manche mehr oder minder deutliche Spuren aufzeigen. So schon gleich in dem zunächst sich darbietenden fünften Hauptstück des Kleinen Katechismus. Wenn dort der „Nutzen" des Abendmahls darein gesetzt wird, „daß uns im Sakrament Vergebung der Sünden, Leben und Seligkeit durch solche Worte gegeben wird," so wird da allerdings in der Näherbestimmung „durch solche Worte" die Eigenartigkeit des sakramentalen Wirkens in die Wirksamkeit des Wortes sozusagen aufgesaugt. Die Wirkung selbst aber, sachlich betrachtet, erscheint völlig in einer auf das Naturleben passenden Weise beschrieben. Denn die geistleibliche Natur des Menschen ist es ja, wodurch ihm der dreifache Schaden von Sünde, Tod und Verdammniß vermittelt ist. So wird denn auch das diesen dreifachen Schaden heilende dreifache Heilsgut, Sündenvergebung, Leben und Seligkeit in das Naturleben des Christen wirksam einzutreten haben und thatsächlich in dasselbe da eintreten, wo es durch leibliches Genießen der es in sich schließenden verklärten Natur Christi in sinnlichen Elementen sich darbietet wie eben im Abendmahl.

Bestimmter noch tritt dies Moment im Großen Katechismus hervor. „Man muß", heißt es hier, „ja das Sakrament ansehen . . . als eitel heilsame, tröstliche Arznei, die dir helfe und das Leben gebe, beide an Seel und Leib." „Denn, so ihre Schwachheit fühlen und ihr gern los wären, sollen nicht anders ansehen und brauchen, denn als ein köstlich Tyriack wieder die Gift, so sie bei sich haben. Denn hie sollt du im Sakrament empfahen aus Christus Mund Vergebung der Sünde, welche bei sich hat und mit sich bringt Gottes Gnade und Geist mit alle seinen Gaben, Schutz, Schirm und Gewalt wider Tod und Teufel und alles Unglück." Das ist in allen Zügen eigentlich gar nichts anderes als die Ausführung dessen, was in unserer Bestimmung des Naturlebens als der eigentlichen Sphäre der Abendmahlswirkung beisammen liegt. Ganz dasselbe, fast noch deutlicher und bestimmter, ergibt sich aus einer früheren Stelle: „Darum heißet es wohl eine Speise der Seelen, die den neuen Menschen nährt und stärket. Denn durch die Taufe werden wir erstlich neu geboren; aber daneben bleibet gleichwol die alte Haut im Fleisch und Blut am Menschen." Wenn dem in der Taufe geborenen neuen Menschen durch das Abendmahl nährende Kraft wider sein Fleisch und Blut zugeführt werden soll, so setzt das voraus, daß er eben auch in diesem Fleisch und Blut lebt, d. h. daß er dasselbe, was die Substanz von Fleisch und Blut bildet, und was der natürliche Mensch in seiner sündigen Gestalt eben als Fleisch und Blut zu seiner Natur hat, gleichfalls, nur in seiner neuen gereinigten Weise zu seiner Natur habe. Der Begriff des „neuen Menschen", den die reformatorische Theologie sonst nur auf das Personleben des gläubigen Ich bezieht, wird also hier in Bezug auf das Sakrament unwillkürlich mit aller Bestimmtheit auf das, was wir das Naturleben nennen, übertragen und die Sakramentswirkung auf dieses specialisirt. Zu dieser Beziehung auf das Naturleben stimmt denn auch aufs beste

der Ausdruck, mit welchem das dann weitergeführt wird: „Darum ist es gegeben zur täglichen Weide und Fütterung, daß sich der Glaube erhole und stärke."

Erscheint nun in den letzten Worten auch die im Abendmahl zu gewinnende Glaubensstärkung als eine durch die Einwirkung des Sakraments auf das Naturleben vermittelte, so haben wir an dieser Stelle auch eine Berührung mit dem anderen Moment unserer Auffassung, wonach die Abendmahlswirkung nicht sowol in einer unmittelbaren moralischen Kräftigung des gläubigen Verhaltens als vielmehr in einer durch das Naturleben vermittelten thatsächlichen Versicherung des Glaubensgutes, und nur so, mittelbar, in einer Bekräftigung oder Bestätigung des Glaubens besteht. Es kommt das aber auch mehr oder weniger ausdrücklich zur Aussage. So gleich unmittelbar vor der zuletzt angeführten Stelle des Großen Katechismus: „Darum gehen wir zum Sakrament, daß wir da empfahen solchen Schatz, durch und in dem wir Vergebung der Sünden überkommen. Warum das? Darum daß die Worte dastehen und uns solches geben; denn darum heißet er mich essen und trinken, daß es mein sei und mir nütze als ein gewiß Pfand und Zeichen, ja ebendasselbige Gut, so für mich gesetzt ist wider meine Sünde, Tod und alle Unglück." Und noch bestimmter in der Konkordienformel (Summarischer Begriff, Art. VII): „Illud autem (meritum Christi) nobis vera fide applicamus, et de applicatione hujus meriti per sacramentum certi reddimur atque in animis nostris confirmamur." Also nicht eine Stärkung des Glaubens selbst, sondern eine Versicherung des Gläubigen von dem wirklichen Besitz des Glaubensgutes; und zwar eine Versicherung, deren Kraft darin besteht, daß das Glaubensgut hier eben nicht wieder auf dem Wege des Glaubens, sondern, wenn auch unter Voraussetzung des Glaubens, auf einem andersartigen, sakramentalen Wege (per sacramentum), d. h. durch einen äußerlich thatsächlichen Vorgang am Naturleben, mitgetheilt wird. Es sind also gerade die beiden Hauptpunkte unserer Auffassung von der Abendmahlswirkung, die hier ihre Bestätigung finden. Eine ebenso entscheidende Bestätigung für den noch übrigen letzten Punkt haben wir in der Konkordienformel, Erklärung, Art. VII, wo es in Anlehnung an 1 Kor. 10, 16 heißt: „Panis est communicatio corporis Christi, hoc est id, quo fit societas cum corpore Christi, quod est ecclesia, seu est medium, per quod fideles unimur Christo, sicut verbum evangelii fide apprehensum est medium, per quod Christo spiritualiter unimur et corpori Christi, quod est ecclesia, inserimur." Unsere Auffassung, wonach dem Christen im Abendmahl die Versicherung seines Antheils am heilskräftigen Leben Christi mittelbar durch Versicherung seiner Zuhörigkeit zur Gemeinde zutheil wird, erscheint hier zugleich mit unserer Unterscheidung derselben Versicherung, wie sie im Wort auf geistliche Weise geschieht, so entscheidend bestätigt, daß wir auf Beibringung weiterer Belegstellen füglich verzichten können.

Der Schwerpunkt der vorstehenden Betrachtungen liegt in der Bemühung um einen Untergrund für eine selbständige objektive Bedeutung und Wirkung der Sakramente. Die Subjektivität ist die Stärke unserer evangelischen Kirche und Kirchenlehre; aber eben darum auch ihre Schwäche. Wir operiren in Theologie und kirchlichem Leben viel zu sehr mit der Subjektivität und kommen darum auch aus dem Spiritualismus und der Theoretisirerei immer nicht heraus, während es für unsere

kirchlichen Interessen an sich nothwendig und zeitgeschichtlich dringend geboten wäre, recht ernstlich realistisch und praktisch zu werden. So könnte in einer objektiv realistischen Fassung der Sakramente ein Korrektiv unserer kirchlichen Arbeit liegen. Es liegt aber auch ein Trost für unseren kirchlichen Leidensstand darin. Je mehr dem innerlichen Personleben der Kirche die wirksame Selbstbethätigung am Personleben des christlichen Volkes in unserer Zeit abgeschnitten oder doch gelähmt ist, desto tröstlicher muß es uns sein, an den Sakramenten die Mittel und Kräfte zu besitzen, welche nicht blos mißbräuchlich, sondern ihrer Bestimmung gemäß den wirksamen Zusammenhang der Kirche und ihrer Lebenskräfte mit dem Volke durch das beiderseitige Naturleben forterhalten und will's Gott bis auf bessere Zeiten neuer innerlicher Erfassung des Volkes fristen. Aber diese Vortheile werden auch nur in dem Maße sich ergeben, als man der in den Sakramenten liegenden Weisung folgend wirklich mit der Bedeutung des Naturlebens Ernst macht, nicht blos am einzelnen Christen, sondern auch an der Kirche selbst. Die ungemeine, auch den antikirchlichen Kräften der Gegenwart so erfolgreich widerstehende Macht und Wirksamkeit der römisch-katholischen Kirche liegt hauptsächlich in dem energischen und konsequenten Realismus, mit welchem sie Christenthum und Kirche von der Naturseite faßt. Bei ihr ist das freilich ein einseitig naturalistischer Realismus. Aber er brauchte nur ins Evangelische übersetzt zu werden, um unserem Kirchenthum gegenüber den materialistischen Zeitmächten die passive und aktive Kraft zu geben, die ihm mit seinem spiritualistischen Idealismus leider so sehr abgeht. Es ist ja freilich die idealste Weise, den Menschen in der Richtung von innen nach außen zu erfassen. Aber es ist nicht der einzige und auch nicht der fruchtbarste Weg, da der Mensch und der Christ ganz unzweifelhaft viel mehr mit seiner Natur als mit seinem Ich lebt. Es wird also auch der Weg von außen nach innen, durch die Natur zum Ich, seine Wahrheit und seinen Vorzug haben; und den geht Gottes Gnade in großartiger Weise in den Sakramenten. Das eigenartig und unvergleichlich Hohe, Herrliche der Sakramente ist im Grunde dies, daß sie den Christen und die Gemeinde ganz und voll ergreifen und damit Christenthum und Kirche als ein wirkliches eigenes Leben und eine wirkliche eigene Welt erweisen. Aber das erreichen sie gerade und nur damit, daß sie beide von der Seite, mit welcher sie in dieser irdischen Wirklichkeit stehen, nämlich von der Naturseite fassen. Damit stehen die Sakramente für unser theologisches Denken und unser kirchliches Handeln da als eine bedeutsame Direktive, die sich am kürzesten und besten mit dem Wort des großen Kirchenlehrers deuten läßt: „natura humana capax divinae".

Das Verhältniß der Kultuspredigt zur Wissenschaft und zur allgemeinen Bildung.

Von Prof. Dr. **K. W. Skarstedt** in Lund.

Kein Gegenstand ist so gering, daß er nicht in irgendein Verhältniß zur Wissenschaft und ebenso zur allgemeinen Bildung gestellt werden kann, oder seiner Natur nach schon in einem solchen Verhältniß steht. Nun ist bekanntlich die Predigt in vieler Augen geringfügig genug im Vergleich mit dem, wozu sie hier in ein Verhältniß gestellt werden soll, während sie wieder von anderen als etwas betrachtet wird, was unvergleichlich und prinzipiell höher steht als nicht allein alles Aesthetische, sondern auch die Wissenschaft. Beweis genug, daß unsere Frage wol einer etwas eingehenderen Erörterung werth ist. Der größeren Bestimmtheit wegen reden wir von der Kultuspredigt, also der Predigt, wie sie ihre Stelle innerhalb des geordneten Kultus einnimmt. So gewiß nun der Kultus, der öffentliche Gemeindegottesdienst, unter den Potenzen der Wissenschaft und zugleich der Kunst und der Aesthetik steht, ebenso gewiß liegt es im Begriff der Kultuspredigt, daß sie zu der einen wie der anderen der genannten Potenzen in einem bestimmten Verhältniß steht. Aber in welchem? Dies ist die Frage, die wir uns zur näheren Beantwortung vorgelegt haben. Die Antwort muß also darauf ausgehen, nachzuweisen, wie die gottesdienstliche Predigt sich einerseits zur Wissenschaft, andererseits zur allgemeinen Bildung und zu den schönen Wissenschaften verhält, und inwiefern demnach, was ja die nächste Konsequenz sein wird, ein guter Prediger in einem guten Verhältniß zunächst zur Wissenschaft, sodann auch zu der sogenannten allgemeinen Bildung, namentlich auch zu der poetischen Literatur stehen soll. Der Gegenstand ist von solchem Umfange, daß er mit allen Theilen der Homiletik in Berührung tritt, und daher seine Behandlung gewissermaßen eine Skizze zu der Homiletik selbst abgeben muß.

Das hier zu besprechende Verhältniß, und zwar zunächst zur Wissenschaft, liegt, sagten wir, im Begriff der Kultuspredigt selbst. Denn die Lehre von der letzteren bildet den einen Haupttheil der gewöhnlich als Latreutik bezeichneten Wissenschaft, nämlich der wissenschaftlichen Darstellung des Kultus, d. h. des Gottesdienstes in seiner organisch geordneten Gestalt. Diese Auffassung der Sache widerstreitet so wenig der H. Schrift, daß letztere vielmehr ausdrücklich von „euerem vernünftigen Gottesdienst" (ἡ λογικὴ λατρεία Röm. 12, 1) redet, eine Bezeichnung, welche der Apostel immerhin hier von der neutestamentlichen im Geist und in der Wahrheit geschehenden Anbetung Gottes im allgemeinen gebraucht, aber gewiß vorzugsweise von dem Gottesdienst der versammelten Gemeinde gelten läßt. Die „Vernunft" (ὁ λόγος), das Prinzip aller Wissenschaft, muß also auch das Prinzip der Latreutik sein, folglich das auch die Kultuspredigt durchdringende Prinzip. Ohne Zweifel schöpft die Predigt ihren wesentlichen Inhalt aus der Offenbarung, steht zu dieser in einem unmittelbaren Verhältniß, und bewegt sich demnach um den Glauben, sowol objektiv als subjektiv verstanden, als um ihr eigenthümliches principium cog-

noscendi. Ist es aber ebenso ausgemacht, daß, sobald von einem wohlgeordneten und durchdachten Ganzen die Rede ist, wie die Predigt doch sein soll, die Vernunft als ordnendes Vermögen wirksam sein muß, so muß sie schlechterdings für die Predigt, namentlich die Kultuspredigt, als das principium agendi in Anspruch genommen werden. Hiermit berühren wir freilich die große und brennende Frage von dem gegenseitigen Verhältniß des Glaubens und der Vernunft, oder was auf dasselbe hinauskommt, der Offenbarung und der Wissenschaft, müssen uns indessen hier mit der Erinnerung begnügen, daß, wenn da etwas wie ein Mißverhältniß beider vorkommt, die Schuld desselben weder dem echten Glauben, noch der Wissenschaft an und für sich beizumessen ist. Zwar sind diese beiden von Grund aus ungleichartige Prinzipien; wird das aber gegenseitig anerkannt, so gestaltet sich dessenungeachtet zwischen ihnen ein gutes Verhältniß, indem die Wissenschaft sich der Beschränkung ihres Prinzips, also der Vernunft, auf das ihr angewiesene Gebiet bewußt bleibt, und so Gott gibt, was Gottes ist, gleich wie der Glaube, indem er seine Beschränkung auf den Inhalt und Umfang der Offenbarung erkennt, dem Kaiser gibt, was des Kaisers ist, jeder also, um einen Ausdruck Thorild's[1]) zu gebrauchen: Das auch das sein läßt. Hiernach soll keines sich über das andere erheben; weder darf die Vernunft sich über die Offenbarung, die Grundlage der Predigt, erheben und höhnisch von dem blinden Glauben reden, noch darf die Predigt von der blinden Vernunft reden, als wäre die Vernunft nicht ein von Gott dem Menschen verliehenes Auge, das in vieles hineinzublicken vermag, was dem Glauben nicht gegeben ist zu sehen und zu durchforschen. Jedes hat seine besondere Diagnose, wie jedes seine Objekte zu durchschauen und zu behandeln hat, und in dem Maße, wie dies auf beiden Seiten anerkannt wird, treten auch Predigt und Wissenschaft in ein wahres, durchaus nicht feindseliges Verhältniß zueinander. Wird solches aber nicht erkannt, dann kommen beide in ein Mißverhältniß, nicht blos zueinander, sondern jedes auch zu sich selbst, so verkennen beide ihre herrliche Aufgabe, welche nicht darin besteht, die Vernunft gefangen zu nehmen unter den Gehorsam des Glaubens in anderen Dingen als diejenigen, die ausschließlich des Glaubens sind, aber auch nicht darin, den Glauben gefangen zu nehmen unter den Gehorsam der Vernunft in anderen Gebieten als diejenigen, die ausschließlich unter das Dominium der Vernunft und der Wissenschaft fallen.

Alle Wissenschaften stehen in einem näheren oder entfernteren Verhältniß zueinander, und wenn wir sagen, daß der Kultus zu einer von ihnen ein Verhältniß habe, so ist hiermit auch gesagt, daß er in irgendeinem Verhältniß zu ihnen allen stehe. Selbstverständlich muß er in einem näheren Verhältniß zu der theologischen Wissenschaft oder den theologischen Wissenschaften stehen; daß er aber auch zur Philosophie und zur Geschichte, schließlich auch zur Naturwissenschaft in ein mehr

1) Thomas Thorild, geb. 1759 im nördlichen Bahus Län, gest. 1808 in Greifswald, wo er Professor und Bibliothekar geworden war, ein zu seiner Zeit in Schweden sehr angesehener, philosophischer, politischer und ästhetischer Schriftsteller. Er hat sich selbst auf seinem Grabstein in Neuenkirchen bei Greifswald das Epitaphium gesetzt: O viva, viva Divinitas meae animae anima Tibi fui Tibi sum thorild. Er pflegte seinen Namen mit kleinen Anfangsbuchstaben zu schreiben.

oder minder nahes Verhältniß tritt, ist etwas, was hierbei besonders hervorzuheben ist.

Wenn also von dem näheren Verhältniß der Kultuspredigt zu den theologischen Wissenschaften die Rede ist, so erhebt sich die Frage: zu welcher derselben steht sie in dem nächsten Verhältniß? Die Antwort ist nicht schwer, wenn wir uns diese auf dem Boden des Textes holen, welchem sie am allernächsten steht. Die Antwort lautet also: zu der Exegetik, sofern die Predigt selbst vor allen Dingen Exegese, Schriftdeutung ist. Gelehrte Exegese ist die Predigt nicht, darf sie auch nicht sein, sondern einfach populäre Auslegung; soweit sie aber gerade dies ist und sein soll, ist sie es durch ihr Verhältniß zur gelehrten Schriftauslegung, zur Exegetik als Wissenschaft, deren feststehende Resultate sie sich zu eigen zu machen hat. Auf eigentliche Textkritik hat sie sich nicht einzulassen, nicht einmal in Betreff des einmal sanktionirten Textes der Volks- und Kirchenbibel, über welchen sie gehalten wird, höchstens insoweit, daß man bescheidentlich ein „näher der Sprache des heiligen Grundtextes" angibt, in solchen Fällen nämlich, wo die vorliegende Uebersetzung entweder einen etwas schwächlichen Ausdruck, oder geradezu einen Irrthum enthält. Ein offener Tadel des Textes steht der Predigt übel an; denn ein solches Raisonniren oder gar Herunterreißen widerstreitet der Erbauung, welche der Zweck der Predigt ist. Dagegen eine Bemerkung wie die, daß in Matth. 2, 6: „der über mein Volk Israel ein Herr sei" es eigentlich heißt: „ein Hirt", schließt um so weniger einen Tadel ein, als bei den Völkern des Alterthums die Begriffe „Hirt" und „Herr" sich decken, wiewol das erstere in dem angeführten Texte mehr sagend und zutreffender ist. Ebenso wenig die Erinnerung, daß es Joh. 15, 1 anstatt: „ein rechter Weinstock" eigentlich heißt: „der rechte Weinstock", ein Ausdruck, der den zwischen dem Alten und dem Neuen Bunde bestehenden Zusammenhang andeutet, und auf die prophetischen Aussprüche zurückweist, in denen Christus eben als der rechte Weinstock geweissagt wird, ebenso wie der gute Hirt, nicht blos ein guter Hirt, nämlich der besonders bei Ezechiel verheißene. Wie aber exegetische Klarheit und Takt für die Predigt und nicht am wenigsten in Betreff der am leichtesten übersehenen Nebenumstände des Textes erforderlich sind, mögen einige Beispiele zeigen. Wie oft begegnet man doch in Weihnachtspredigten der Vorstellung, als hätten die Hirten lange und umständlich nach der Krippe, in welche das Christuskind gelegt war, Nachfrage halten müssen! So hat der im übrigen geistreiche E. G. Woltersdorf eine Predigt über Luk. 2, 1—20: „Bethlehems erste Weihnachtsfeier" herausgegeben, in welcher er ebenso malerisch als ergreifend hiervon redet. Diese Schilderung der Hirten, wie sie an verschiedene Pforten und Thüren anklopfen, bis sie zuletzt die ihnen angewiesene Stelle finden, hat den einzigen Fehler, daß sie nicht geschichtlich wahr ist. Die den Hirten gegebene Anweisung lautete ganz bestimmt, sodaß sie sich wegen der „Krippe" nicht irren konnten, nämlich wegen der einzigen, die in Frage kommen konnte, da sie zu der allen Reisenden gemeinsamen Karavanenherberge gehörte. Wie oft hat man predigen und singen gehört von „jenen Anhängern und Freunden", die an dem einen Tage Hosianna, an dem anderen das: Kreuzige, kreuzige! gerufen, während ein wenig Nachdenken, auch ohne exegetischen Scharfsinn jedem sagen muß, daß das Volk, welches Hosianna rief, ein ganz anderes war als

das: Kreuzige! schreiende, da es ja gerade die Furcht vor dem, Jesu anhängenden „Volke" war, was seine Feinde bestimmte, bei nächtlicher Stille („auf daß nicht ein Aufruhr werde im Volk") Anstalten zu seiner Ergreifung zu treffen. Bei einem besonnenen exegetischen Blicke auf Eph. 2, 15: daß Christus am Kreuze „hinwegnahm [eigentlich zunichte machte] das Gesetz, so in Geboten gestellt war", oder in Dogmen, hier juridische Satzungen, darf kein Prediger weiter mit der Deutung kommen, als sei hier von dem Gesetz der Heiligkeit oder den moralischen in den zehn Geboten die Rede, etwas, das schon wider Matth. 5, 17 streitet, während das Ceremonialgesetz gemeint ist, welches zwischen Juden und Heiden die Scheidewand bildete. Und wie oft hören wir noch aus der Bergpredigt, und zwar der Auslegung des fünften Gebotes, mit Nachdruck das: „du Narr!" vorhalten auf Grund der herkömmlichen Uebersetzung des μωρέ, welches doch an dieser Stelle gewiß nicht das griechische Wort (Thor, Narr!) ist, sondern ebenso wie ῥακά ein aramäisches, und zwar noch stärkeres Schmähwort.

Doch genug solcher Beispiele! Richten wir unsere Aufmerksamkeit nach einer anderen Seite hin, nämlich auf die symbolische Auslegung der Predigttexte, welche sich wieder in eine mystische und eine allegorische verzweigt. Bei der Anwendung der einen wie der anderen — beide nach den Regeln der Homiletik an sich berechtigt — ist eine ernste Befragung der exegetischen Wissenschaft schlechterdings nöthig, damit man nicht in eine jener Absurditäten verfalle, deren nicht allein die Predigten des Mittelalters, sondern auch sehr viele in der Zeit des Protestantismus, unter der Herrschaft des Orthodoxismus und des Pietismus, sich schuldig gemacht haben. Hier gilt es zuvörderst die bei aller Auslegung nothwendige Kautel in Anwendung zu bringen, daß man sich hüte, etwas in den Text hineinzulegen, was ihm fremd ist und sich auch nicht organisch aus ihm ableiten läßt. Eine zweite, hiermit zusammenhängende Kautel ist diese, daß man bei dem Bestreben, den Text gründlich auszulegen, zwischen Nebendingen und der Hauptsache, oder richtiger, zwischen mehr oder weniger wesentlichen Bestandtheilen eines Textes unterscheide, und noch mehr, daß man sich hüte, unter Verabsäumung der letzteren die Zeit mit der ersteren hinzubringen, wie einmal über einen schwedischen Prediger, dessen Leistung im übrigen Anerkennung fand, sein Bischof die Bemerkung machte: „Er habe sich etwas zu lange in Cäsarea Philippi aufgehalten". Am weitesten verlief sich auf diesem Abwege die s. g. königsberger Methode, nach welcher man aus jedem Texte jedesmal Ein Wort hervorheben sollte, sodaß die ganze Predigt sich um dieses einzige Wort bewegte. Die Predigt ward hierdurch, statt einer fruchtbaren Textauslegung die dürrste Worterklärung. Für die gelehrte Exegese mag die genaue Deutung eines jeden Wortes gleich wichtig sein, ist es aber darum nicht für die homiletische. Vollends ist eine solche Beschränkung der ganzen Predigt auf ein einziges Wort eine schwere Verkennung des Verhältnisses, in welchem die Predigt zur Exegetik steht. Nicht weniger verkehrt ist es, wenn der Prediger rude crude aus der letzteren die Deduktionen, durch welche er selbst zu einem exegetischen Resultat gelangt ist, immerhin etwas ins Populäre umgesetzt herübernimmt. Das richtige ist, daß man die exegetischen Resultate in homiletisches Fleisch und Blut verwandelt, sodaß das Gefäß der Predigt ohne allen Beigeschmack gelehrter Operation bleibt und allein

den Geschmack des Wortes, das gewiß ist und „von der Erkenntniß der Wahrheit zur Gottseligkeit" unterweisen kann, an sich trägt.

Die eben erwähnte Symbolik stellte gleichsam Bilder im homiletischen Rahmen auf. Allein die Predigt steht in einem nahen Verhältniß auch zu derjenigen, den Namen der Symbolik tragenden Wissenschaft, welche die Glaubenslehren in der geschichtlich gegebenen Form des Bekenntnisses behandelt. Was auf exegetischem Wege die Kirche uns erkennen gelehrt hat als objecta fidei, dasselbe lehrt sie uns in der Symbolik bekennen. In dieses Verhältniß von Erkennen und Bekennen muß nun auch die Predigt eintreten, wodurch sich ihr Verhältniß zur Symbolik bestimmt. Es ist ein gleichsam summarisches Verhältniß zu den Symbolen, und zwar nicht allein zu den ursprünglichen apostolischen und den übrigen, welche die Gesammtkirche vor alters angenommen hat, sondern auch zu den specifischen Symbolen, welche diese, also die lutherische Kirche, (denn sie ist es, die wir in unserer Darstellung beständig vor Augen haben) als die ihr eigenthümlichen anerkennt. Eine Reformationspredigt nennt man wol vorzugsweise eine Bekenntnißpredigt, auch wenn diese sich in jene Zeit zurückversetzt, welche der Confessio augustana vorherging; denn diese ist die eigentliche Bekenntnißschrift der lutherischen Kirche, ja sie darf selbst die edelste Frucht am Stamme der reformatorischen Predigt heißen. Aber alle lutherische Predigt muß, auf demselben Grunde stehend, Bekenntnißpredigt sein, so wie sie an ihrem Theil dazu mitwirken will, die Reformation in unserem Volke immer williger einzuführen und durchzuführen. Wie aber die übrigen Bekenntnißschriften nichts anderes sind als eine apologetische Auslegung und Entwickelung unserer Hauptkonfession und geeignet, die Reformation als eine lebendig fortwirkende und fortzeugende zu erweisen, so muß auch die lutherische Predigt solches sein, in einem mittelbaren Verhältnisse zu den späteren, in einem unmittelbaren zu dem früheren, ursprünglichen stehen, aber eben hiermit auch in einem bestimmten Verhältniß zu der, sie alle und jede gleichmäßig behandelnden. Auf diese Unterscheidung eines mittelbaren und unmittelbaren Verhältnisses muß für die Predigt ein entschiedenes Gewicht gelegt werden. Denn die Augustana ist sozusagen der konfessionelle Text im Verhältniß zu den übrigen Bekenntnißschriften als ihrer Auslegung, was also die s. g. Apologie nicht allein ist. Man predigt nun nicht eigentlich über eine Auslegung, wenn solches auch ausnahmsweise geschehen ist und geschehen kann, sondern über den Normaltext. Der Normaltext der Predigt ist immer das vorliegende Schriftwort, aber die Confessio augustana wird es dadurch, daß die beiden Texte im Bewußtsein und Bekenntniß der Kirche sich als eins zusammenschließen. Dies ist es, was die Symbolik als Wissenschaft deutlich machen muß; und deutlich wird es auch durch die Predigt, in dem Maße, wie sie sich zu der kirchlichen Symbolik in das rechte Verhältniß stellt.

Hier sind nun zwei Abwege möglich und in der That öfter betreten worden. Der eine ist, wenn die Predigt sich in ein schiefes, wenn auch nicht geradezu feindliches Verhältniß zur Symbolik stellt, und sowol die wissenschaftliche Haltung als der kirchliche Takt vermißt werden, dessen sie bedarf. Sie will konfessionslos sein, verzichtet aber hierdurch auf das Recht, eine Kultuspredigt zu heißen, sofern der Kultus doch kein Bau ist noch sein kann, der auf einem nicht konfessionellen oder gar antikonfessionellen Grunde aufgeführt ist. Man protestirt gegen Symbol-

zwang, was aber ein wohlklingender Vorwand ist. Ebenso wol könnte man über Textzwang klagen, und manche Predigt ist in der That hiernach gehalten worden, nämlich neben dem Texte her, oder auch ohne Text. Im Grunde steht es so mit jedem, der nicht ebenso gut die Einheit zwischen dem Schrift- und Symboltext sieht wie ihren Unterschied. Erkennt man, daß die Kirche eine streitende ist, welche eine ihrer Hauptwaffen in der Predigt besitzt, so muß man zugleich erkennen, daß sie ihrer Fahne, ihres Feldzeichens bedarf, und hierzu dient das Symbol nicht allein, sondern dieser sein Name selbst besagt es. Was man von einer Kultuspredigt verlangt, ist, daß sie kirchlich sei; als kirchliche Predigt ist sie aber konfessionell. Betrachtet man das Symbol lediglich objektiv, sodaß man demselben blos gegenübersteht und sonst kein Verhältniß zu ihm hat, dann freilich entsteht Symbolzwang. Aber das ist nicht anders, als wenn man sich zum Glauben objektiv verhält, und gerade so berechtigt wäre es alsdann, vom Glaubenszwang zu reden, während jede Predigt doch eben eine Glaubenspredigt sein soll. Sie wird eben weder dies noch auch konfessionell, es sei denn daß Glaube sowol als Bekenntniß etwas subjektiv Durchlebtes sind. Wo beide das sind, da verwandelt sich der scheinbare Symbolzwang in einen wirklichen Liebesdrang, sowie die Liebe aus der Wurzel des subjektiven (innerlichen) Glaubens mit Nothwendigkeit erwächst, und in Wahrheit konfessionell wird die Predigt, wenn das Bewußtsein des Predigers als ein echtes Glaubensbewußtsein der Konfession dem Glaubensbekenntniß der Kirche konform ist, in deren Namen er redet. „Wie's ihm immer reift, so jeder begreift". Die Gewissensdialektik bringt es innerer Nothwendigkeit zufolge mit sich, daß die „freisinnigste" Predigt, welche sich von der Konfession los- und freigemacht hat, eben hierdurch unfrei wird, und ein Predigtzwang eintritt, welcher schlimmer ist als aller Symbolzwang als solcher. Eine konfessionslose Predigt muß sich je länger desto mehr als eine contradictio in adjecto herausstellen: sie hört auf, eine Predigt zu sein und gewährt der Gemeinde so wenig Befriedigung wie dem Prediger selbst. Ein solches Mißverhältniß aber zu dem Symbol oder zu dem Gemeindeglauben ist undenkbar ohne ein Mißverhältniß zu der die Symbole behandelnden Wissenschaft. Denn wenn die Symbolik das Credo der Kirche darlegt, so thut sie dies so, daß sie ihren Entwickelungsgang als den einer Glaubensentwickelung von einer niederen zu einer höheren, von einer schwankenderen zu einer festeren Stufe nachreift. Eine wieder von vorn beginnende Repristinationspredigt, wie die konfessionslose Predigt sein will, sieht von dieser Entwickelung ab, und indem sie das einmal gewonnene Glaubensband, das die Symbolik in der Folge der Zeiten und der Entwickelungen nachweist, ihrerseits auflöst, wird sie oberflächlich, flüchtig, haltlos und kann nicht das sein, was sie vor allem sein sollte, eine keusche und klare Auslegung des biblischen Textwortes.

Dasselbe kommt heraus, wenn der andere Abweg eingeschlagen wird, welcher den Unterschied zwischen dem Glauben und dem geschriebenen Glaubensbekenntniß annullirt, um blos die Einheit beider festzuhalten. Dann wird das Bekenntniß auf Kosten des Glaubens objektivirt. Man beruft sich lieber auf die Konfession als auf die Schrift, welche doch die Schrift aller Schriften ist. Die Predigt wird, anstatt konfessionell zu sein, was sie als wesentliches Element des Kultus sein muß,

konfessionalistisch, was ein Unding ist. Es hat eine Zeit gegeben, wo diese Richtung durchweg die herrschende war, und man hat jene Zeit nicht ohne Grund mit einem barbarischen Namen die symboliciſtische genannt. Das war in vollem Sinne Symbolzwang, aber ein solcher, den man sich gemeiniglich gern gefallen ließ, wie die Gewohnheit den Sklaven oder Gefangenen dahin bringen kann, daß er seine Ketten mehr liebt als die Freiheit, und die Kette des Symbolicismus lag schwer auf der aller Selbständigkeit baren Predigt. Es war eine Zeit, in welcher man für einen rechten Prediger galt, wenn man nur haarscharf nach dem Ausdruck der Symbole ging, was nicht völlig dasselbe ist wie nach den Symbolen selbst gehen, und insbesondere in dem Theile der Predigt, der damals unerläßlich war, in welchem man nämlich gegen die Ketzer zu polemisiren hatte (pars elenchtica, stricte dicta), mochte immerhin auch Leben und Wandel des Predigers selbst ein himmelschreiender Widerspruch gegen ein heiliges, ja gegen ein ehrbares Leben sein. Die Konfession war nicht allein die Burg, um welche die Kirche in heißen Prüfungszeiten gekämpft und selbst Märtyrerblut vergossen hat, sondern auch das Lager, auf welchem so mancher gut konfessionalistisch in seiner Predigt ruhte, indem er meinte, daß hiermit alles wohl bestellt sei. Die so geartete Predigt ruhte mit anderen Worten auf dem Autoritätsglauben, eine blose Repetition, ein Nachsprechen der von anderen gegebenen Erklärungen der symbolischen Bücher. Dagegen ist die Predigt, wie sie sein soll, keine blose similitas, sondern eine innerliche, lebendige Assimilation des symbolischen Inhalts. Sie wird hiermit konfessionell, und wird es sowol negativ als positiv. Negativ dadurch, daß sie nichts enthält, was im geringsten gegen die Konfession streitet, sofern sie eine frische Reproduktion des mit der Konfession voll übereinstimmenden Glaubensbewußtseins, daher ohne jede ängstliche Anstrengung ist, Widersprüche gegen das beschworene Bekenntniß zu vermeiden. Positiv dadurch, daß, wenn die Scheidelehren zur Sprache kommen müssen, diese jedem verständlich so weit dargelegt werden, als nöthig ist, um nicht allein den Gehalt des Glaubens, den unsere Kirche bekennt, nachzuweisen, sondern zugleich auch, wie das Gold desselben das geläutertste ist im Vergleich mit den mehr oder minder schlackenhaltigen Lehren, die von anderen Konfessionen behauptet werden. Wurde solcher Nachweis nun von den Predigten jener vergangenen Zeit beständig, zur Zeit und zur Unzeit, geführt, so muß er mitunter auch heute zur Sprache kommen, wenn die Gemeinde nicht der Gefahren, die ihr Glaube schon bestanden hat, und denen er auch gegenwärtig noch ausgesetzt ist, völlig unkundig werden soll. Damit z. B. der Gehalt und Werth jenes ἐστί, welches nicht nur Luther, sondern die Schrift bezeugt, zu klarem Verständniß gebracht werde, muß man gelegentlich wieder das Andenken beleben sowol an die römisch-katholische Verwandlungslehre als an die reformirt-rationalisirende Auffassung, um die Gläubigen gegen die eine wie gegen die andere sicherzustellen. Nachdem aber diese Fragen reichlich, bis in die kleinsten Details hinein, auf wissenschaftlichem Wege erörtert sind, wird der Prediger mit homiletischem Sinn und Takt, also dem Erbauungsbedürfniß der Gemeinde entsprechend, in solcher Weise von ihnen reden, daß er den geschichtlichen Entwickelungsgang, wie die symbolische Wissenschaft ihn darstellt, sich gegenwärtig hält. Wenn irgendwo, so gilt hierbei das Fortiter in re, suaviter in modo, dieser von früheren Predigern

so oft verabsäumte Grundsatz, freilich in einer Zeit verabsäumt, da die Symbolik noch in ihren Windeln lag wie die Homiletik selbst.

Und nun das Verhältniß, in welchem die Predigt zur Dogmatik steht, dieser Wissenschaft, die der Symbolik so nahe verwandt ist, daß beide oft verwechselt werden? Eine Frage, die sich danach von selbst aufdrängt. Daneben auch die Frage, wie sie zur theologischen Ethik sich verhalte, welche in neuerer Zeit zwar als eine besondere Wissenschaft von der Dogmatik getrennt, doch fortwährend mit dieser im innigsten Zusammenhang steht. Mit Recht hat man das Verhältniß so bestimmt, daß die Predigt durch und durch dogmatisch und ethisch sein muß, nicht blos das eine von beiden. Dogmatisch nennt man die Predigt, welche ein Dogma oder einen dogmatischen Lehrpunkt behandelt, ethisch (moralisch) diejenige, deren Gegenstand irgend ein moralischer Lehrsatz ist. Einseitig dogmatisch oder moralisch würde sie dann werden, also gerechtem Tadel unterliegen, nicht allein wenn die Ausführung ein bloser Ausschnitt aus der Dogmatik oder Ethik wäre, sondern auch, wenn sie so ausschließlich dogmatisch würde, daß das ethische Moment nicht zu seinem Rechte käme, und vice versa. Dogmatisch explikativ, muß sie ethisch applikativ sein, und umgekehrt. Ohne gerade diesem Grundsatze widersprechen zu wollen, hat man in dem Streben alles zu systematiren in unserem Perikopencyklus alle Evangelien unter einen dogmatischen Gesichtspunkt stellen wollen, alle Episteln unter einen ethischen. Wie wenig ein solcher Versuch begründet ist, zeigt sich schon darin, daß andere im Gegentheil haben nachweisen wollen, daß die Epistelteexte den eigentlich dogmatischen Stoff, oder wenigstens die dogmatischen Themata enthielten, dagegen die für die Hauptgottesdienste bestimmten evangelischen Texte hauptsächlich ethischen Gehaltes seien. Ebenso wenig läßt sich eine dritte Auffassung durchführen, nach welcher die erste Hälfte des Kirchenjahres in ihren Texten vorzugsweise dogmatische, die zweite Hälfte aber ethische Wahrheiten der Betrachtung darbiete. Gewiß ist, daß es kein Thema, sei es ein dogmatisches, sei es ein ethisches, gibt, das nicht in beiden Perikopenreihen läge, ohne daß man daher nach „freien Texten" als unerläßlichem zu rufen brauchte. Der in unserer Kirche traditionell vorliegende Textcyklus ist zwar als etwas Menschliches kein „Band der Vollkommenheit", kann aber in der Liebe, welche dieses ist, ohne Schwierigkeit so gebraucht werden, daß innerhalb desselben alle Seiten der christlichen Wahrheit sich enthüllen und Anlaß zu jeder sowol dogmatischen als ethischen Betrachtung gegeben wird. Aber wie bei der Behandlung der Texte, so darf man auch bei der Wahl der Predigtthemata niemals das Band der Wissenschaft außer Acht lassen, nur daß man sich nicht knechtisch an dasselbe bindet. Alles was die Dogmatik behandelt, muß sich auch homiletisch behandeln lassen, da es ja alles irgendwie den Begriff der Gemeinde oder Kirche mit konstituirt und dieser zugute kommen muß, und die Homiletik doch einmal in dem Gemeindeleben ihr Generalprinzip hat, welches Gelegenheit finden muß, sich vollständig zu entwickeln. Die Prinzipien der dogmatischen und der ethischen Wissenschaft fallen in dem Maße miteinander zusammen, wie die Basis der drei Glaubensartikel beiden gemeinsam ist. Schließt die Predigt einen derselben geradezu aus, so tritt sie hiermit in ein bedenkliches Mißverhältniß, nicht blos zur Dogmatik und zur Ethik, sondern auch zu sich selbst. Es hat Perioden gegeben, wo solche

Einseitigkeiten sich in der That geltend machten. Ein einseitiges und ausschließliches Verhältniß zu dem ersten Artikel erzeugte eine rationalistische, ein solches zum zweiten eine herrnhutische, sowie endlich zum dritten eine pietistische Predigt. Diejenigen Hauptthemata, welche den ausgeschlossenen oder stiefmütterlich behandelten Artikeln angehören, werden höchstens einmal im Vorbeigehen, nur mit Seitenblicken berührt werden. Eine schiefe Auffassung zeigt sich gemeiniglich darin, daß man sich nicht einmal an alle die Gegenstände hält, die innerhalb der mit Vorliebe umfaßten Artikel liegen, sondern sich auf gewisse Punkte beschränkt, wie z. B. nach dem ersten Artikel auf die Vorsehung, nach dem zweiten auf die Wundentheologie, nach dem dritten auf die actus gratiae, oder auf die Lehre von der Kirche ꝛc., als ob nicht alle die übrigen, beiseite gelassenen Punkte wichtig genug wären, um nicht zu sagen (was wir jedoch nicht wollen) ebenso wichtig. Will man sich dabei auf eine Art Konkomitanztheorie berufen, so paßt sie in diesem Falle zwar um vieles besser, als um die Entziehung des Kelches zu rechtfertigen, aber für vollgültig können wir sie nicht erklären. Ein gewisses homiletisches Gleichgewicht in der Wahl der Themata wird nur dadurch gewonnen, daß man auf die systematische Theologie und deren allseitigen, von dem Trinitätsdogma getragenen Lehrinhalt gebührende Rücksicht nimmt. Darauf soll auch das gerade mitten in das Kirchenjahr fallende Trinitatisfest hinweisen. Davon überzeugt uns auch ein Blick in die Bergpredigten Christi, sowol jene erste, die er auf „dem Berge der Seligkeiten“ hielt, dem Ideal und Muster für alle christliche Predigt, als auch die andere letzte, welche er auf dem Oelberge hielt, die Summa aller christlichen Verkündigung. Und bestärkt wird diese Ueberzeugung, wenn wir in der Apostelgeschichte uns umsehen, diesem schönsten, ersten Entwurf einer Geschichte der christlichen Kirche.

Daß die Kultuspredigt in einem nahen Verhältniß zur Kirchengeschichte stehen muß, ist theoretisch ebenso einleuchtend, wie es in der Praxis dennoch übersehen wird. Es liegt aber offenbar in dem Begriff der Predigt an sich, sofern diese kirchlich sein soll. Wenn dem also ist, so muß sie von dem Wesen der Kirche durchdrungen sein, nicht allein, wie es im Neuen Testamente vorliegt, sondern auch wie es wissenschaftlich näher bestimmt und namentlich im Verlauf der Geschichte weiter entwickelt ist. Schon die Geschichte der Bibel und ihrer Entstehung ist unendlich reich: „Alle Schrift von Gott eingegeben, ist nütze zur Lehre ꝛc.“ Wie soll aber dieselbe der Gemeinde anders „nütze“, d. h. gewinnbringend werden, als dadurch, daß die Predigt von den biblischen Thatsachen gleichsam durchflossen ist? „Iter fit longum per praecepta, breve per exempla,“ das will sagen: so ermüdend und schwer eingehend eine Predigt wird, wenn sie in lauter praecepta dogmatica et moralia sich bewegt, so kurz, fesselnd und belebend wird sie durch die erwähnte Einflechtung. Dies verstanden die alten Prediger sehr gut, wie uns jede aus früheren Jahrhunderten stammende Predigtsammlung oder Postille, wo wir sie aufschlagen mögen, hinreichend lehrt. Aber sie benutzen nicht blos die biblische, sondern auch die Kirchengeschichte, ja ebenfalls die allgemeine Geschichte, insbesondere wo die Geschichte des eigenen Landes und Volkes ihnen reichlich Material für das „paradigmatische“ Moment bot, welches der Prediger damals am allerwenigsten verabsäumte. Wir haben uns bei Anwendung der historisch homiletischen Methode nur vor der Uebertreibung jener Alten zu hüten,

ohne jedoch die Methode selbst zu verwerfen. Was die Uebertreibungen betrifft, so lassen diese sich kaum besser veranschaulichen als durch das, was von einem Dr. Rich erzählt wird, er habe (in der Predigt) nicht erreichen können, daß auf einen Sonntag ein Montag gefolgt sei, ohne diese Folge durch eine Reihe von Citaten aus Kirchenvätern und Scholastikern zu beweisen, sodaß mancher an der Wirklichkeit und Gewißheit dessen, was erst durch so viele Autoritäten zu beweisen in seiner Einfalt irre ward. Wir betrachten aber den entgegengesetzten Fehler für wenig geringer, wenn die geschichtliche Verbürgung, namentlich auch die den ehrwürdigen Vätern entlehnte, in der Predigt gar nicht zu ihrem Rechte kommt, als wenn die kirchliche Predigt in unseren Tagen von der Geschichte der Kirche abgelöst wird, als hätte sie nichts mehr mit dieser zu schaffen. Ist wirklich die Geschichte magistra veritatis, wofür sie von den Alten erkannt wurde: soll sie dann gar nicht in einem Vortrage zu Worte kommen, der vorzugsweise das Recht hat, „ein Zeugniß der Wahrheit" zu heißen? Die Geschichte der Kirche lehrt unter unzähligen anderen Dingen auch dies, daß sie in der That keine Verfolgungsgeschichte ist, als wäre die Kirche eine Verfolgerin, soviel sie auch von Verfolgungen zu berichten hat, das heißt, von denen, welche die wahre Kirche von der empirischen zu erdulden hatte, daß sogar ein Cotton Mather sagt, als die Hexenprozesse mit ihren verfolgenden Tribunalen aufhörten, der Herr den Satan fesselte, sodaß die Leidenden alsbald geheilt wurden: ein geschichtlicher Fingerzeig, welchen der Prediger benutzen darf, wie die Kirche niemals durch Zwang und Gewalt gefördert wurde, sondern dadurch, daß sie ebenso mit Milde gegen die Sünder verfuhr wie gegen die Sünde mit Schärfe, wohl verstanden gladio oris nicht ore gladii. Die Geschichte ist eine Sonne, die ebenfalls ihre Flecken hat, von welchen wir absichtlich einen ihrer stärksten hervorgehoben haben, um zu zeigen, daß selbst von ihnen „nützliche Lehren" für die Predigt zu entnehmen sind. Oder sollte nicht auch von dieser gelten, daß opposita juxta se posita magis illucescunt? Und wenn die Geschichte sowol im Stande als bereit ist, zu solcher Beleuchtung die Hand zu bieten: darf die Predigt solche Handreichung zurückweisen, und muß sie nicht vielmehr heute zu der Geschichte sich in dasselbe Verhältniß stellen, in welchem sie von Anfang an zu ihr gestellt worden ist?

Die Kirchengeschichte hat man schon lange als eine Rüstkammer betrachtet, aus welcher man homiletische Waffen holte. In Deutschland wird alljährlich ein besonderes Reformationsfest, und zwar mit einer Predigt gefeiert und die Gelegenheit reichlich benutzt, eine der wichtigsten kirchengeschichtlichen Perioden durch ihre großen Ereignisse zu der Gemeinde reden, ja predigen zu lassen. Aber für jede Predigt, zumal wenn sie als lutherische betont werden soll, tauchen solche und andere kirchengeschichtliche Zeugnisse auf, welche geeignet sind, sowol Licht als Einkleidung für sie darzureichen. Vollends aber, wenn ihre Bedeutung als Kultuspredigt betont wird. Schon die Geschichte des Kultus selbst, ein wichtiger Bestandtheil der Geschichte der Kirche, ist für unseren Zweck eine reichlich fließende Quelle. Man braucht nur an das Kirchenlied zu denken, an die Geschichte einzelner Lieder wie der hervorragendsten Sänger unserer Kirche. Wir haben Gesänge beinahe aus allen Jahrhunderten. Jeder einzelne dieser Namen trägt einen ganzen Schatz kirchengeschichtlicher Erinnerungen, und einige derselben sollten doch mittels der Predigt

zu einem Eigenthum der Gemeinde gemacht werden. Auf welche Weise? Dies bedarf wol keiner Ausführung. Werden doch manchmal einzelne Verse aus solchen Liedern angeführt, ja mitunter vielleicht gar der ganzen Predigt zu Grunde gelegt, woran sich das Weitere von selbst anschließt. Sollen wir indeß noch etwas zur Beantwortung der Frage anführen, so bedarf es nur der Erinnerung daran, wie jener Selnecker einer der Verfasser der Konkordienformel war, und jeder Vers in seinem vielgesungenen Liede: „Ach bleib bei uns Herr Jesu Christ, weil es nun Abend worden ist" die ernsten Kämpfe jener Zeit widerspiegelt. Ferner kann eine Predigt sich an das ebenso lehrhafte als wichtige Lied des Speratus: „Es ist das Heil uns kommen her aus Gnad und lauter Güte," anschließen; wie wirksam wäre aber dann die Erinnerung daran, daß dieses Lied, nachdem es eben gedichtet war, innerhalb weniger Wochen seinen Flug über ganz Europa vollendete und mit seinem Flügelschlage der Reformation in vielen Ländern Eingang schaffte. Dieses Beispiel soll nur als Wink dienen, wie die Kultuspredigt durch ein Bündniß mit der Kirchengeschichte sich selbst über das gewöhnliche Niveau des Dogmatisirens und Ethisirens und zugleich die Gemeinde zu dem Bewußtsein des anvertrauten Erbgutes erheben könnte, welches sie in ihrem Bekenntniß, ihrer gottesdienstlichen Ordnung, ihren kirchlichen Büchern besitzt. Alles aber läßt sich summarisch in jene Worte Jean Paul's in seiner „Levana" zusammenfassen: „Nicht [nur] durch die Lehrsätze, sondern durch die Geschichten der Bibel keimet lebendige Religion auf: die beste christliche Religionslehre ist das Leben Christi, und dann das Leiden und Sterben seiner Anhänger, auch außerhalb der heiligen Schrift erzählt."

So nahe wie die Geschichte der Philosophie sich mit derjenigen der Kirche berührt, kann auch die Predigt von der ersteren beeinflußt werden. Ueberhaupt darf ja gesagt werden: ebenso nahe wie die Beziehungen zwischen Theologie und Philosophie sind, weshalb von philosophischer oder spekulativer Dogmatik u. dgl. die Rede sein kann, ist auch das Verhältniß, in welches die Predigt zu „der Wissenschaft der Wissenschaften" treten muß. Insbesondere sind Logik und Psychologie diejenigen Zweige derselben, welche der Predigt sowol Stützen gewähren als Licht und Führung. Sie muß durchweg sowol logischen als psychologischen Halt und Zusammenhang haben, ersteren durch klar gedachte und richtig geordnete Ideen, letzteren dadurch, daß sie diese Gedanken an die Herzensfäden, die das Wesen der Seele konstituiren, anknüpft. Das richtige Verständniß des letzteren, zugleich mit dem Lichte der Offenbarung beleuchtet, wird uns sagen, daß niemals der Gebrauch jener Gaben: Vernunft und Verstand, Gewissen, Gefühl, Phantasie, lauter eingeborene Kinder der Seele, es ist, was Gottes Mißfallen erregen kann, sondern nur ihr Mißbrauch, folglich auch, daß die Predigt, ehe sie die großen Hebel ansetzt, vor allem, und dies haben auch alle bedeutenderen Prediger von jeher gethan, sich an den edleren Theil im Menschen zu wenden hat, an den Kern seines Wesens, an die „gute natürliche Substanz", nicht aber zuerst und mit Vorliebe an seine entartete, korrumpirte, gottentfremdete. Und was das Logische im allgemeinen betrifft, so kann man freilich mit Alexander Dumas anerkennen, daß es Augenblicke gibt, wo man nicht auf die Logik zu hören habe; aber das sind doch nur vorübergehende Augenblicke, wie wir uns solche allerdings in einer Predigt ad methodum heroicam

vorzustellen vermögen, wiewol wir nicht umhin können anzunehmen, daß in ihnen sich nur eine höhere Logik geltend mache, nämlich die des heiligen Geistes, höher als die wissenschaftliche Logik des Menschenverstandes. „Ich habe", sagt Asmus Claudius, „allen Respekt vor dem nexus rerum; jedoch kann ich nicht umhin, an Simson zu denken, welcher den nexus der Thorflügel unbeschädigt ließ, aber das ganze Thor auf den Berg trug."

Der Einfluß der Logik sowol wie der Psychologie wird sich indeß hauptsächlich in dem Predigtthema und der Eintheilung desselben äußern; spricht sie sich aber in ihnen aus, so muß sie folgerichtig sich auch in der ganzen Ausführung offenbaren. Ordnung ist der Schlüssel zu allen Problemen, und gewiß nicht am wenigsten zu dem Problem, das man mittels des Predigtvortrages zu lösen hat. Serva ordinem, et ordo servabit te. Sie muß sich mit anderen Worten an dem offenbaren, was man die homiletische Topik genannt hat, welche nichts anderes ist als die in homiletische Anwendung gebrachten logischen und psychologischen Kategorien. Freilich ist diese Lehre von einer strengen Topik der Predigt bezweifelt, ja von Palmer und anderen ganz verworfen worden, jedoch nur darum, weil man eine einseitige Vorstellung von derselben zu Grunde legte. Von einem mechanisch gegebenen Schema kann ja die Rede nicht sein, sondern nur von freier, dem jedesmaligen Kontext entsprechenden Anordnung der „Topen". Selbst die H. Schrift befolgt an unzähligen Stellen eine gewisse Topik, und welchen Predigttext man auch vornehmen mag, es tritt einem in irgendeiner Weise ihre Anwendung entgegen. Ja, die Schrift hat daneben ihre eigenthümliche, göttliche Topik, soweit wir unter diesem Gesichtspunkt nicht nur die trinitarischen Bestimmungen, welche jede wissenschaftliche Trilogie unendlich übertreffen, sondern auch gewisse beständig wiederkehrende Gegensätze betrachten können, wie Licht und Finsterniß, Leben und Tod, Gesetz und Evangelium, Natur und Gnade, Fleisch und Geist, Welt und Gottesreich ꝛc. Aber sie verwendet auch, und zwar häufig, die eigentlich der wissenschaftlichen Entwickelung angehörigen. Wie oft begegnen uns da die Kategorien der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, wie z. B. in dem Texte 1 Kor. 15, 1 fg.; Matth. 6, 11. 12. 13, und kaum läßt ein Predigtthema beim Jahreswechsel sich ohne dieselben denken. Wie oft sind es die Kategorien dieses dreifachen Verhältnisses zu Gott, zu uns, und zum Nächsten, worauf die heiligen Schriftsteller die Aufmerksamkeit richten. So z. B. vor allem Tit. 2, 11 fg., aber noch öfter implicite wie 1 Thess. 2, 5. 10; Kol. 1, 22; Matth. 6, 1. 15. 16, wo sie demnach grundlegend für einen ganzen Abschnitt der Bergpredigt Christi sind. Zuletzt erreichen wir die Trilogie, welche man wol als die mißlichste bezeichnet hat, nämlich die der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, und bemerken, daß auch diese sich bei der Eintheilung solcher Themata verwerthen läßt, welche geheimnißvolle Dinge, wie z. B. die neue Geburt, betreffen. Kurz, wenn die Predigt sich in einen Theil der Topik, gleichviel welchen, recht hineinsetzt, da wo er sich natürlich und ungesucht durch die Natur des Gegenstandes selbst darbietet, so hat sie sich zugleich zur Wissenschaft in ein solches Verhältniß gesetzt, das man sowol als möglich wie als nothwendig und wirklich bezeichnen kann.

Ein großer und schwerer Mißgriff wäre es aber, in der Predigt sich solcher

metaphysischer und spekulativer Finessen zu bedienen, welche ihr ganz und gar fremd bleiben müssen. Die Geschichte der Homiletik zeigt, daß diese Erinnerung durchaus keine überflüssige ist, vielmehr durch eine Reihe solcher Kanzelreden motivirt wird, die eher den Namen philosophischer Vorlesungen als christlicher Glaubenszeugnisse verdienten. Und dieselbe Erinnerung trifft auch die Einflechtung solcher Ausdrücke in die Predigt, welche der philosophischen Terminologie oder Abstraktion angehören. Sie können vielleicht als Beweis der hohen und feinen Bildung des Predigers dienen; der Zweck der Predigt ist aber, Gott zu preisen, wie schon das Wort praedicare sagt. „Jedes Wort, welches nicht eine äußere oder innere Erfahrung bezeichnet, ist philosophischer Schaum", sagt Jean Paul, eine Erinnerung, von der man glauben sollte, sie sei allein auf die Prediger berechnet. Welchen Gewinn die Predigt auch der philosophischen Wissenschaft verdanken mag, niemals darf derselbe auf Kosten der Popularität der Predigt verwendet werden. Hierher gehört auch, was der Wandsbecker Bote von der Philosophie sagt: sie sei ein . . ., um den Tempel vom Schmutze zu säubern und den Staub von den heiligen Statuen abzuwischen; aber, setzt er hinzu, „wollte man mit ihr die Statue schnitzen oder bildhauen, so wäre das lächerlich." Man hat gesagt: Beredsamkeit sei blos Deutlichkeit, also auch die Kanzelberedsamkeit. Daß aber diese Deutlichkeit, diese Kunst scharfer Unterscheidung, wesentlich mit Hülfe der Philosophie gewonnen wird, sowie auch die Fähigkeit, „den Staub von den heiligen Statuen wegzuwischen," nämlich platte Gedanken und alberne Ausdrücke von der Predigt fern zu halten, das dürfte ausgemacht sein.

Blicken wir auf das Verhältniß, welches die Predigt zu den Naturwissenschaften einzunehmen hat, so muß es genügen, auf eine negative Forderung hinzuweisen, nämlich daß die erstere niemals gegen die letzteren in Waffenrüstung auftreten darf, es sei denn, daß diese mit ihren bekannten Hypothesen eine feindliche Stellung gegen die Schrift einnimmt und sich dabei für Naturwissenschaft ausgibt, aber es doch alsdann am wenigsten ist; denn alle Hypothesenmacherei wird gerade von der Wissenschaft aufs stärkste verurtheilt, solange diese Hypothesen sich nicht als Wahrheit und thatsächliche Wirklichkeit erweisen lassen. Ebenso wenig darf man aber in der Predigt als ausgemachte These aufstellen, was nur Hypothese ist. Daß die Bibel keine Naturlehre ist noch sein will, hat nicht allein der gelehrte Exeget, sondern auch die christliche Predigt zu bedenken. Ebenso namentlich auch bei der Frage von dem Alter der Welt. Die Resultate der Naturwissenschaft sind in keiner Weise geeignet, die Glaubwürdigkeit des mosaischen Berichts zu erschüttern; und sollte in derselben ein Vertreter jener Wissenschaft Veranlassung finden, sie zu verspotten, so darf der schrifttreue Prediger ebenso wenig wie der wissenschaftliche Theolog seinerseits dem Lästerer mit einer Darstellung nachgeben, die zu gleicher Zeit unbiblisch und nicht naturwissenschaftlich wäre. Erstreckt sich aber der Hohn auf die Glaubenswahrheiten, die über die Sphäre der Natur weit hinausliegen: dann hat die Predigt gar nicht mit dem zu schaffen was „sich wol Naturwissenschaft nennt, aber es darum nicht ist; denn die Wissenschaft erkennt ebenso gewiß ihre eigene Grenze, wie sie diejenige der Natur erkennt. So namentlich in Betreff der Frage von dem Schöpfungswunder. Den

persönlich und frei gewollten Anfang, die der Idee der Weisheit, Güte, Liebe entsprechende freie Grundlegung der Welt und hiermit Gottes freie Macht über die gegenwärtige Welt kann der Glaube, somit auch die Glaubenspredigt, unbedingt und mit vollem Nachdruck behaupten, ohne im mindesten der Naturwissenschaft zu nahe zu treten. Sie braucht auf alle die kosmogonischen Theorien oder, wie gesagt, Hypothesen, mit denen die Naturwissenschaft nun einmal operiren muß, absolut keine Rücksicht zu nehmen. Wo dagegen als Ergebniß derselben eine Beobachtung und wirkliches Wissen wie vor irgendeiner anderen Wissenschaft vorliegt, da kann sie dieses um so mehr berücksichtigen, wenn sie sich zu der Naturwissenschaft in ein unbefangenes, positives Verhältniß stellt. Als geschichtliches Beispiel, das die Sache beleuchtet, kann uns des alten Matthesius „Bergpostille" oder „Sarepta" geben, Predigten, die dieser reformatorische Prediger den Bergleuten in Joachimsthal hielt, „in welchen ein guter Bericht gegeben wird von allerlei Bergbau und Metallen, von ihren Eigenschaften und Natur, und wie sie zu Nutz gemacht werden können", sodaß die Evangelien auf echt bergmännische Weise ausgelegt werden. Wir könnten auch wol evangelische Predigten anführen, zu denen die Botanik, die Astronomie ähnlich beigesteuert hat wie dort die Mineralogie, und wenn wir sogar noch eine „Mathematische Sittenlehre" erwähnen, dargestellt in Predigten über die Evangelien und Episteln des Jahres (aus dem Deutschen auch ins Schwedische übersetzt 1744), so geschieht das lediglich, um zu zeigen, wie es kaum irgendeine Wissenschaft gibt, zu welcher die Predigt nicht in ein Verhältniß gesetzt worden ist, also ein solches Verhältniß möglich ist. Wo ein solches Verhältniß wirklich statthaft ist, muß sich in jedem besonderen Falle ergeben. Wie es in der Predigt selbst gehandhabt werden kann, anschaulich zu machen, ist hier nicht möglich. Es genügte, das Prinzip geltend zu machen, in dessen Lichte die Sache zu beurtheilen ist. Wir gehen daher zu der Betrachtung der anderen Seite über, nämlich des Verhältnisses, in welches die Predigt zu der schöngeistigen Bildung und der Aesthetik tritt.

Von der Wissenschaft und der schöngeistigen Bildung läßt sich sagen, daß sie sich zueinander verhalten wie zwei Seiten eines Dreiecks, mit der Kultur als Basis, soweit es hier erlaubt ist, die Aesthetik mit den schönen Künsten überhaupt zu identificiren. Der höhere Begriff der Kultur ist nämlich dem der Wissenschaft sowol als der Kunst übergeordnet; denn es gibt auch einen niederen Kulturbegriff, welcher die mancherlei Gewerbe, Ackerbau und Industrie unter sich befaßt. Wenn nun die Kirche doch zur Kultur in einem bestimmten Verhältniß steht, so muß dieses auch von der Predigt, als einer kirchlichen Funktion, gelten. Es gilt um so mehr, wenn die Predigt ein Ingrediens, einen wesentlichen Bestandtheil des Kultus ausmacht, woher sie gerade den Namen der Kultuspredigt erhält; Kultus ist aber ein Produkt der Wissenschaft und Kunst, in dem Bunde mit der christlichen Religion als Hauptfaktor. Die Kunst nämlich als das darstellende Handeln, oder „als die Mittheilung des Gefühls unter der Form des Gefühls an das Gefühl" nach R. Rothe's treffendem Ausdruck, stellt sich als dasjenige Moment dar, zu welchem der menschliche Geist von der Wissenschaft in seinen Funktionen weiter fortschreitet. Man erwäge nur recht den eigentlichen Begriff der Kunst. Dieser schließt nämlich keineswegs

den der Wissenschaft aus; sondern, wie der erstere den anderen voraussetzt, so schließt er denselben auch ein und befaßt ihn unter sich. Daher darf man von einer Kunst der Wissenschaft, namentlich der Philosophie reden; und der Philosoph ist unstreitig größer und mehr durchgebildet, wenn er zugleich der philosophische Künstler ist, das heißt, wenn er durch das Gefühl seine allgemeine Spekulation mit seinem persönlichen Wesen verschmolzen hat und ihr nun aus seinem unmittelbaren Selbstbewußtsein heraus mittels der Kunst im Worte einen solchen Leib zu geben versteht, durch welchen sie auf eine lebendige und ergreifende Art sich darstellt. Die wahre Wissenschaft geht also wesentlich in die Kunst über und behauptet gerade durch diese ihr eigenthümlichstes Wesen. Erhebt man hiergegen den Einwand, daß doch in der Kulturgeschichte die Kunst früher auftrat als die Wissenschaft, so hat das freilich seine Richtigkeit, und zwar darum, weil das unmittelbare Selbstbewußtsein, das Gefühl im höheren Sinne, auch die wesentliche Voraussetzung für alle vermittelnde Wissenschaft ist. Hiermit geht jedoch keineswegs die Kunst in der Wissenschaft auf, als verlöre sie sich in ihr, um hinfort selbst aufzuhören; vielmehr wird sie in der Wissenschaft so aufbewahrt und in ihrer Art gesichert, daß sie aus derselben sich zu immer größerer Vollkommenheit entwickeln muß. Und in der wahren Kunst hört die Wissenschaft nicht auf, sondern verkörpert und verklärt sich. So erweist sich die Kunst dann weiter als ein Fortschritt des Geistes aus der Allgemeinheit der Wissenschaft in die Besonderheit des Gefühls; sie macht die wissenschaftliche Wahrheit sozusagen menschlicher, indem sie dieselbe als etwas Konkretes zum Ausdruck bringt. Eine solche Aeußerung des vernünftigen Gedankens ist das, was man par préférence als Darstellung bezeichnet. Wenn diese Darstellung nun in den Dienst der Kirche eingetreten ist, oder kirchlich, eine andachtsvolle Darstellung des christlichen Wesens geworden ist, so bildet sie den christlichen Kultus. Wie also die Predigt, diese eine hauptsächliche Seite des Kultus, sich zur ästhetischen Bildung, dieser hervorragenden Erscheinung der Kultur verhalte, das ist die Frage, welche uns beschäftigt. Von selbst dürfte es sich hierbei ergeben, daß, wenn das Verhältniß zur Wissenschaft zunächst den Inhalt der Predigt betraf, das Verhältniß zur Aesthetik hauptsächlich ihre Form betrifft. Um die vorliegende Frage zu beantworten, betrachten wir zuvörderst Predigt und schöngeistige Bildung in ihrem ausgeprägten Unterschied, dann in der Wechselwirkung, in welche sie zueinander treten, endlich in ihrer hieraus resultirenden Einheit.

Es ist Thatsache, daß, wie der Kultus in einem Lande beschaffen ist, dem entsprechend auch die Kultur erscheint, und wie die Liebe zu dem einen, ähnlich auch das Interesse an der anderen sich darstellt. Die Liebe zu der gemeinsamen kirchlichen Feier aber hängt mit dem Zuge der Seele nach oben zusammen, der Richtung auf das, was über dem Menschen ist, auf Gott: daher Kultus oder Gottesdienst. Die andere erwähnte Liebe geht nach unten auf die Natur: daher Kultur. Die dritte erstreckt sich in die Weite, auf die Menschen ringsumher, also Volk und Staat, den Organismus der moralischen Gemeinschaft. Die „Humanität" ist im Grunde nichts anderes als das Resultat der gegenseitigen Beziehungen zwischen Mensch und Natur. Mit anderen Worten: es gibt drei Hauptpotenzen, welche aber nichts sind, wenn sie nicht ganz sind, was sie sein sollen, nämlich Wahrheit, Kunst und Sittlichkeit. Jeder

Mensch, der etwas zu dieser Dreiheit Gehöriges aufopfert, anstatt sich selbst, wird dadurch in seinen eigenen Augen verächtlich. Auf diesem Selbstopfer beruht sein Verhältniß zu dem Höheren, ja zu demjenigen allbeherrschenden Höchsten, was die beiden übrigen Potenzen in sich aufnimmt, zum Kultus. Hieraus folgt, daß man von diesen drei guten Genien: Wahrheit, Sittlichkeit und Kunst nichts fern halte als nur ihre Feinde, nämlich die Furien: Lüge, Gemeinheit und Barbarei. Dieses ist ein Gebot, welches auch über das Portal der Predigt geschrieben werden mag.

Der Unterschied zwischen Kirche und Kultur — jener der Organismus der Menschheit für die Zwecke der religiösen Gemeinschaft, diese für die Zwecke der natürlichen Gemeinschaft, — ist zunächst wol zu merken. Er ist aber häufig übersehen worden, wovon eine Verwechselung und Vermengung der Religion, daher auch der Kirche und der Kultur die Folge war. Dies hat sich auch in Betreff der Predigt gezeigt, und zwar in zwei Fällen, wenn sie nämlich die Natur überschätzte, sowol die niedere mit Herabsetzung des Geistes als auch die höhere mit Verherrlichung „des Geistes in der Natur". Denn da der Mensch ein geistbeseeltes Wesen ist, so besteht gewiß eine Hauptaufgabe der Kultur darin, den Geist zu entwickeln und auszubilden. Aber gerade in Zeiten hochgesteigerter Kultur kann der Mensch im Gefühle der Macht seines Geistes diesen leicht überschätzen und in einen argen Selbstbetrug verfallen, welcher in einer Verwechselung des natürlichen Geistes mit dem heiligen Geiste besteht. Dann entsteht ein „Kultus des Genius", und wenn diese Verwechselung sich in den Kultus der Kirche hineindrängt, so tritt dies besonders in der Predigt derjenigen zu Tage, die hauptsächlich den Standpunkt der Kultur einnehmen. Die Predigt wird alsdann nichts anderes als ein Produkt der Zeitbildung, geistreich, wie einer das auf dem Standpunkt der bloßen Kultur werden kann, aber nicht geistlich (geistbeseelt), wie das von der echten Kultuspredigt vor allem gefordert wird, nämlich durchdrungen zu sein von der Kraft und dem Drange des heiligen Geistes. Anstatt sich anbetend unter den Einfluß des Geistes Gottes zu beugen, erhebt sich der menschliche Kulturgeist über ihn und läßt mehr die Produkte menschlicher Genialität, Kunst, Bildung und Poesie zu dem Inhalt der Predigt beisteuern als Gottes lauteres, vom heiligen Geiste eingegebenes Wort. In der römisch-katholischen Kirche kam es hierdurch dahin, daß die Predigt fast gänzlich aus dem Kultus verdrängt wurde; in der protestantischen aber, in Zeiten des Verfalls und Abfalls, dahin, daß die Predigten mehr falsche Kultur- als echte Kultusfrüchte wurden. Eine solche Virtuosität des Menschengeistes, welcher im Stande ist, die von oben gegebene Erkenntniß und Verehrung Gottes in selbsteigenes Werk umzusetzen, machte sich in einer jetzt verschwundenen Zeit oft geltend. „Heilige Reden," „Religionsvorträge", in denen der göttliche Text nur zum Prätext diente, um menschliche Bildungsmomente, immerhin idealer, höherer Art an heiliger Stätte einzuführen. Je voller die Rede oder Predigt von dergleichen ward, desto leerer ward sie an rein geistlichem Gehalt, und je „gebildeter", „geistreicher", desto machtloser ward sie und in der That geistesarmer. Diese Geistesarmuth ward blos auffälliger und handgreiflicher in Predigten der entgegengesetzten, nämlich niederen Gattung, da man geradezu Agrikultur und Industrie zu den vornehmsten, mitunter den ausschließlichen Gegenständen der Verkündigung machte. Dies waren die sogenannten „Nützlichkeits-

predigten", jetzt ein glücklicherweise dergestalt überwundener Standpunkt, daß unsere Zeit es kaum fassen kann, wie sie lange Zeit dominirten und zu den vorhin genannten sich als die schlechte Regel zu den besseren Ausnahmen verhielten. Am Weihnachtstage konnte man predigen hören, „von dem erfrischenden Hirtenleben", am Ostertage „von dem Nutzen des Frühaufstehens", am Pfingsttage, „von der Sprachwissenschaft als dem trefflichsten Bildungsmittel" ꝛc. Wenn solche Themata aus den Festevangelien abgeleitet wurden: wie wurden dann gar die Sonntagsevangelien in den Staub des gewöhnlichen Alltagslebens herabgezogen[1]! Ein Extrem ruft das andere entgegengesetzte hervor. Jene alles positive Christenthum aus der Kirche verbannenden Predigten wirkten bald so abschreckend, daß man wieder auf der anderen Seite zu weit ging und den dort verwischten Unterschied zwischen Kirche und Tageskultur um so strenger aufrechthielt, ja die beiden Sphären völlig auseinanderriß. In seinem Eifer für eine reine und korrekte Predigt ging man nun zuweilen bis zu einem flacianischen Extrem; und wie man das Böse als das Wesen der jetzigen Menschennatur mit den schwärzesten Farben ausmalte, so ließ man über alle Kultur und Poesie das verdammende Urtheil ergehen, das doch allein den Mißbrauch treffen darf. Man vergaß, daß die menschliche Natur, durch das ihr innewohnende göttliche Gesetz zu relativer Selbständigkeit bestimmt ist und durch die wiederherstellende Gnade auch wirklich zu derselben erhoben wird. So entwickelte sich eine puritanische Schroffheit, welche geflissentlich darauf ausging, die Kirche und vor allem die Predigt völlig von der Sphäre der Kultur als etwas Ungöttlichem zu isoliren und sogar christliche Kunst (z. B. die gothische Baukunst) und alle christliche Wissenschaft mit dem Hohne überschüttete, welcher höchstens die mit der Kultur getriebene Abgötterei, sowie den überschwenglichen Genie-Kultus treffen durfte. Und doch hatten ebenso wenig die Kultur wie die Wissenschaft, an und für sich betrachtet, hiermit etwas zu schaffen; sie litten vielmehr Unrecht durch den falsch homiletischen Gebrauch, der von ihnen gemacht wurde. Beide müssen ihr Recht behaupten, wie im Kultus überhaupt, so insbesondere in der Kultuspredigt.

So sehr wir also den Unterschied beider Potenzen festhalten, haben wir uns doch sowol davor zu hüten, die Vermengung derselben bis zur Einheit ausarten zu lassen, wie eine einseitige Ueberschätzung der Kultur gewollt hat, als auch davor, sie als Gegensätze aufzustellen, was nicht weniger einseitig ist. Die wahre Unter-

1) Hier mögen einige Beispiele dieser „poetisch-prosaischen" Predigtvorträge Platz finden: Ein J. F. Schlez gab heraus: „Landwirthschaftspredigten, ein Beitrag zur Beförderung der landwirthschaftlichen Wohlfahrt unter Landleuten" (Nürnberg 1788; 2. Aufl. 1794); ein Merkel, „Predigten für Einimpfung der Blattern", ein damals besonders beliebtes Thema; auch J. H. Grot veröffentlichte „Kanzelreden über die Blatternimpfung" (1781 fg.), Zerrenner: „Natur und Ackerpredigten" (Magdeburg 1783). Um noch einige seltsame Themata aus derselben und etwas späteren Zeit anzuführen, so hat der bekannte, gewiß wahrhaft fromme Sturm für den 16. Sonntag nach Trinitatis, das Thema: „Betrachtungen bei dem Anblick der Pracht und Schönheit der Blumen"; J. L. Ewald: „Ein sehr tiefer und schnell und ohne Schaden weggegangener Schnee"; Wahl: „Von den Bewohnern der Wasserwelt", endlich ein von Wieselgren in seiner „Schönen Literatur Schwedens" gelegentlich citirter Prediger seines Landes, welcher noch in diesem Jahrhundert predigte: „Ueber den Nutzen der Anlegung der Kirchhöfe außerhalb der Städte".

scheidung setzt sich vielmehr in demselben Maße in Wechselwirkung um, wie sie aller Verwechselung sich entgegensetzt. Zunächst ist es die Kirche, welche durch die in ihr wirksame Macht, die Religion, auf die Kultur einwirkt; denn die Religion ist das, was die ganze Menschennatur durchdringt, erfüllt und verklärt; und der öffentlichste „Religionsvortrag" ist jedenfalls die Predigt, von welcher also die allgemeinste Einwirkung auf die Kultur zu erwarten ist. Daß dem wirklich so ist, bestätigt die Geschichte der Homiletik von Jahrhundert zu Jahrhundert. Die Kultur, als entwickelte Menschennatur, die Humanität im engeren Sinne — wobei nicht zu übersehen, vielmehr wohl zu merken ist, daß der Begriff der Humanität in erheblichem Maße mit dem der ästhetischen Bildung zusammenfällt — wird aller Wahrheit ermangeln, wofern nicht gerade mittels der Religion in dem Menschen Gottes Ebenbild hergestellt, und erst mit diesem der Typus für die Bildung, die den Grundzug der Humanität bildet. Aber diese Wiederherstellung ist nicht blos eine formale, sondern eine reale Wirkung der Religion, indem die Humanität so mit ihrer vollen Wahrheit auch ihre rechte Kraft gewinnt. Und reden wir von einer so bedeutenden Erscheinung auf dem Gebiete der Religion, wie das Charisma ist: was ist dieses anders als die natürliche, aber durch die Religion geheiligte, erfüllte, verklärte Gabe. So ist denn die Kultur erst kraft der Religion in Wahrheit zu sich gekommen; die religiöse Kultur ist die wahre, und die Kultur, welche das nicht ist oder nicht sein will, stellt sich im wesentlichen noch auf heidnischen Boden.

Dies gilt auch von ihren mehrfach genannten Zweigen, Wissenschaft und schöngeistiger Bildung: erst wenn beide, und in dem Maße wie sie religiös geworden sind, können sie in Wahrheit ihrem Begriff entsprechen. Wie die wahre Kultur nichts enthalten wird, was mit dem wahren Wesen der Religion in Widerstreit tritt, so dient sie auch gern der Religion, wie es vor allem mit dem Kirchengesang der Fall ist. Daraus folgt, daß die Wirkung, welche die Kirche mittels der Religion insbesondere durch die Predigt, auf die nationale Kultur ausübt, bald in eine solche Wirkung übergeht, welche die Kultur sowol auf die Kirche ausübt wie auf die Kultuspredigt, in welcher die Kirche sich vorzugsweise als die Pflegerin der Kultur kundgibt. Je mehr aber die Kultur sich von der Religion beeinflussen läßt, desto größeren Einfluß übt sie selbst wieder auf alle Theile des kirchlichen Organismus und nicht am wenigsten auf den Haupttheil desselben, den die Predigt bildet; mit ihren, durch die Religion geheiligten Kräften und Gaben gelingt es ihr, dem gesammten Stoff der Kirche zu einer ihrem Wesen entsprechenden, würdigen Gestalt zu verhelfen, sodaß die Kirche in nicht geringem Maße für ihre Schönheit, diese ausgestaltete, durchsichtige Einheit von Inhalt und Form, der Kultur zu danken hat. Die Predigt, welche ebenso schön sein soll wie wahr, schöpft ihre Wahrheit aus dem Born des Christenthums, theilt davon, soviel auf sie ankommt, der Kultur mit und empfängt wiederum von der Kultur, was diese gleichsam zum Danke zu geben willig ist, nämlich besonders reiche Beiträge für ihre Erscheinung in der Welt, ihre Form. So erweist sich denn das Verhältniß der Predigt zur Kultur als eine wahre Wechselwirkung zwischen beiden Organismen; denn je mehr die Kirche mittels des gepredigten und auch sonst bezeugten Glaubens die Kultur mit Wahrheit, Kraft und Würde ausstattet, desto mehr gewinnt sie selbst durch die Kultur an Bestand,

Existenzmitteln und Schönheit. Und hierbei bleibt es auch je länger je mehr, wenn jede sich selbst und die andere in ihrer wahren Selbständigkeit erkennt.

Aber dieser können sie auch, jede in ihrer Sphäre untreu werden und sie in eine falsche Selbständigkeit verwandeln, wodurch die Wechselwirkung in Gegenwirkung verwandelt wird. Die Kirche kann verweltlichen und sucht alsdann die ganze Sphäre der Kultur in sich zu absorbiren, wodurch diese nothwendig in ihrer freien Entwickelung eingeschränkt und gehemmt wird. Solche polemische, reaktionäre Tendenz macht die Kirche dann am meisten in ihrer Predigtfunktion geltend. Die Predigt hält da den Grundton ihrer herkömmlichen Wahrheit so ausschließlich fest, daß sie keine Tonfarbe der Kultur aufnehmen mag, und der bloße Name der schönen Wissenschaften ihr zuwider ist. Wir sagten, dies sei eine Folge der Verweltlichung der Kirche. Das könnte wie ein Widerspruch klingen: würde es ihr nicht gerade nahe liegen, weltliche Kunst und Poesie auf sich einwirken zu lassen? Aber unter Verweltlichung verstanden wir hier das selbstzufriedene Behagen, welches in Hierarchie und Herrschsucht übergeht. Die hierarchische Kirche läßt nur dasjenige als heilig (ἱερόν) gelten, was sich sklavisch unter ihr Scepter beugt. Wie dies in der römisch-katholischen Kirche der Fall war, und daß da in dem Kultus, welcher dem äußeren Kunstsinn zusagte, alles bis zu völliger Verdrängung der Predigt aufging, darauf haben wir oben schon aufmerksam gemacht. In der protestantischen Kirche emancipirte sich die Kultur von der Vormundschaft der Hierarchie und gewann ihre Selbständigkeit. Aber während die reformirte Kirche, in welcher die Predigt alles ward, sich von allem emancipirte, was eine Spur äußerer Kultusordnung an sich trug, konnte in der lutherischen Kirche eigentlich nur von einem wirklichen Wechselverhältniß zwischen Kultus und Kultur, zwischen Predigt und humaner Bildung die Rede sein. Wiederum geschah es, daß in demselben Maße, wie auch die lutherische Kirche hierarchisch ward, häufig genug diese Wechselwirkung verleugnet wurde, zum Nachtheil für die Kultur und hierdurch für die Predigt selbst. Stiefmütterlich von der Kirche behandelt, suchte die auf das blos weltliche Gebiet gewiesene Kultur an ihrem Theil verderblich auf die Kirche zu wirken, entweder so, daß sie der Kirche so viel wie möglich ihre Existenzmittel entzog, ihren Bestand und organische Gestaltung gefährdete, ungefähr, wie es in den ersten christlichen Zeiten von seiten der heidnischen Kultur geschah, oder so, daß sie, schon verwachsen mit dem Organismus der Kirche, diese ins Weltliche hinabzuziehen, sie zu einem Theil ihrer eigenen Sphäre und dadurch zu einem blos menschlichen Institute zu machen suchte. Indessen kann die Religion, welche in beiden Sphären einmal Wurzel geschlagen hat, ihre allem überlegene Kraft nicht verleugnen, und während jene verweltlichenden Mächte unter einander selbst haderten, muß das Gericht immer völliger hinausgeführt werden, zum Siege für beide Sphären, je völliger sie sich aufs neue von dem Christenthum durchdringen und vergeistigen lassen; und dann wird dasselbe in dem einen Organismus wie in dem anderen seine läuternde und erneuernde Kraft beweisen. Dies kann aber nicht ohne entsprechende Wechselwirkung bleiben, und zwar allermeist, zwischen der Predigt einerseits, welche, um des allseitigen Einflusses willen, um wirklich erziehend und aufbauend wirken zu können, der Kultur bedarf, und andererseits der Kultur, welche, um ihre wesentlich gleiche Aufgabe erfüllen zu können, gerade in der Kultus-

predigt das allgemein gültige Mittel für die Bildung des Volkes, ja der Menschheit überhaupt erblickt (vgl. A. Petersen, „Die Idee der christl. Kirche". 3. Thl.).

Je mehr nun diese wahrhafte Wechselwirkung beider Sphären durchgeführt wird, desto mehr vermittelt sich auch die organische Einheit beider, wie sie in dem Begriff beider schon begründet ist. Sie sind ja Organismen der Einen Menschheit; sie sind als solche miteinander vereinigt: die wahre Kirche kann nicht ohne Kultur sein, und die wahre Kultur nicht ohne die Kirche sich behaupten. Daher geschah es auch, daß die Kirche, wenn sie noch keine Kultur vorfand, sie hervorrief und unter ihre Pflege nahm, wie umgekehrt die christliche Kultur da, wo sie noch keine kirchliche Gemeinschaft findet, diese ins Leben treten läßt. Ersteres gilt vorzugsweise von der Kultuspredigt, letzteres von der Missionspredigt. Aber die christliche Religion ist das einigende, zusammenschließende Glied zwischen beiden Organismen. Die Selbständigkeit beider ist so fest gegründet, daß sie nicht zu einem unterschiedslosen Einerlei zusammenfließen, sondern sich in organischer Einheit miteinander verbinden. In dieser, nur unter beständiger Wechselwirkung sich vermittelnden Einheit vollendet sich das Verhältniß der Kirche und hierdurch der Kultuspredigt zur Kultur und fixirt sich als eine charismatische.

Um also den charismatischen Einheits- und Höhepunkt zu erreichen, in welchem nämlich die Natur- und Gnadengaben sich miteinander vermählen, schickt sich die Kultuspredigt an, alle die Bildungselemente, die ihr zur Volltönigkeit verhelfen können, in sich aufzunehmen, das heißt so viele, als in dem Bewußtsein des christlichen Predigers sich zur Einheit verschmelzen lassen. Natürlich sagen wir das in nächster Beziehung auf die Elemente profaner Poesie; denn von der biblischen versteht es sich von selbst. Daß aber die biblischen Schriften an hochpoetischen Elementen, oder was man so nennen kann, ungemein reich sind, daran brauchen wir nur zu erinnern; und zwar gilt das durchaus nicht blos von den eigentlichen s. g. poetischen Büchern, wenn auch von ihnen vorzugsweise. Denn man darf es gewiß eine vollberechtigte Frage nennen: welches unter allen Büchern der Schrift seinen größeren oder seinen geringeren Bestandtheilen nach nicht poetisch sei? In ersterer Hinsicht dienen die prophetischen durchgehends zum Zeugniß; in der anderen macht auch nicht ein einziges unter den historischen Büchern eine Ausnahme. Merkwürdig ist aber hierbei der Umstand, daß, sobald ein biblischer Autor in den paränetischen Ton fällt oder eine Art Predigt einfügt, er diese poetisch einkleidet. Man achte nur auf die Reden bei Jesaja. Etwas nicht weniger Beachtenswerthes ist es, daß die Begriffe: Prophet und Sänger, daß vaticinium und poesis bei den alten Völkern beinahe zusammenfallen. Wenn nun unserem Predigtamte nicht der opfernde Priester, sondern der verkündigende Prophet entspricht, so folgt hieraus ziemlich von selbst, daß unsere Predigt poetisch schön und so eingerichtet sein muß, daß sie billigen ästhetischen Ansprüchen genüge, wenn anders diese rein biblisch heißen dürfen. Wo finden wir diese aber voller befriedigt als in der Bergpredigt Christi? Wenn es hier von den Lilien heißt, daß König Salomo „in aller seiner Herrlichkeit nicht bekleidet gewesen ist als derselbigen eine", so dürfen wir wiederum von den voraufgegangenen prophetischen Predigten, jenen Lilien im alttestamentlichen Sermon, sagen, daß sie in aller ihrer Herrlichkeit nicht so poetisch gekleidet waren wie diese

Predigt des himmlischen Salomo, ein Predigtmuster instar omnium, welches wir uns anzueignen und zum Vorbild zu nehmen haben.

Mancher möchte nun meinen, daß wir hieran, als unserem imitandum, genug hätten, sodaß jedes Befragen der schöngeistigen Literatur ungefähr wäre, als „führe man über den Strom hinüber, um irgendwo Wasser zu suchen", damit unsere Predigt saft- und kraftvoll werde; und in gewissem Sinne ist diese Ansicht vollkommen berechtigt. Ja, in gewissem, aber durchaus nicht in exklusivem Sinne. Das eine Gute schließt das andere nicht aus. Die Predigt der Propheten und Christi selbst ist so weit entfernt, eine Kondescendenz zu der Natur auszuschließen, daß sie selbst eine solche Kondescendenz sind; und indem der Heiland die ihm eben vor der Hand liegenden Naturbilder aufnimmt und benutzt, weist er uns auf alle die anderen hin, die in dem unerschöpflichen Reichthum der Kultursymbolik der Natur vorhanden sind und immer neu uns begegnen. Nun ist es nicht einem jeden gegeben, sie zu schauen und mit unmittelbarem Verständniß sie auf die Predigt anzuwenden; desto willkommener, daß manchen jenes Schauen vorzugsweise gegeben ist, und daß in der poetischen Literatur, sei es der heiligen, sei es der profanen, eine Anwendung solcher Bilder, immerhin eine andere, uns vorliegt. Diese Literatur dürfte uns eine heilsame Anregung gewähren, eine dankenswerthe „Epichoragie", oder Handreichung für die Gestaltung der Predigt. Denn gelten ihr die heiligen Schriftsteller samt und sonders als „Choragen", und Christus sozusagen als der höchste „Chorage", so schließt dies ebenso wenig die Rücksicht auf die Epichoragen aus, die wir in den Männern der Wissenschaft und der Literatur erblicken, wie der Kultus die Kultur insgemein ausschließt, welche vielmehr, wie wir gesehen haben, in einem innigen Einheitsverhältniß zueinander stehen. Die echten Sänger, um vorzugsweise sie zu nennen, bilden einen Chorus, welcher, mag auch ihr Gesang nicht immer mit dem hohen Inhalt evangelischer Predigt stimmen, doch immer einen Zug zum Idealen kundgeben, immer etwas und zuweilen vieles singen, was in einer christlichen Gemeinde angestimmt werden kann, nämlich auf dem Wege, auf welchem es thunlich ist, also durch die Predigt, und hiermit dieser ein „epichoragisches" Kontingent liefern kann, insbesondere den formalen Ausdruck vermittelnd. Das Mißverständniß, als wollten wir irgendeine Art rhythmischer (denn auch solche hat es gegeben), oder gesungener Predigten befürworten, dürfte nicht zu befürchten sein. Genug davon, daß jede Rede, die aus Einem Gusse ist, für jeden, der das rechte Ohr dafür hat, nach Form und Inhalt harmonisch lautet.

Weil aber von Gesang die Rede ist, müssen wir hier die Bedeutung hervorheben, die das Kirchenlied für die Predigt hat, welches wol als der höchste Einsatz der Kultur und der Poesie im christlichen Kultus anzusehen ist. Von der jedesmal zu treffenden Wahl desselben hängt es ab, ob der Gesang das, was er naturgemäß sein soll, wirklich wird, nämlich a parte ante ein Präludium zur Predigt und a parte post ein Nachspiel, in dessen letzterem Tonfall noch ein Nachklang von ihr zu spüren ist. In einem so innigen Verhältniß steht die Predigt zum Kirchengesang, und noch inniger kann es dadurch werden, daß das geistliche Lied durch ein Citat in dieselbe verflochten wird, sei es als dictum probans in höherem Ton, sei es als ein lumen dictionis, wie es schon eine Anführung aus den Psalmen David's

sein kann. Freilich war Schleiermacher solchem Liederingrediens abgeneigt, wie auch de Wette es „ein Ueberbein in der Predigt" nannte; aber, um mit Schleiermacher selbst zu reden, das Gemeindegefühl wird jedenfalls von angemessenen Anführungen aus dem gesungenen Gemeindebekenntniß aufs lebhafteste angesprochen, was wir als eine beglaubigte Erfahrungswahrheit ansehen. Mit richtigem Takte und sparsam angewendet werden sie das, was in der davidischen Psalmenmusik ein Sela ist. Ist doch das Kirchenlied zugleich ein reines Schrifterzeugniß und ein sanktionirtes Zeugniß der „durch Prüfungszeiten und schweres Streiten" gewonnenen Lebenskraft. So widerwärtig und unhomiletisch es ist, lange Stücke aus einem Kirchenliede, vielleicht das ganze Lied zu citiren, sei es am Anfange, loco exordii, sei es am Schlusse der Predigt, so gut ist der Eindruck, den ein Schlagwort aus der Rüstkammer des geistlichen Gesanges hervorbringt. Es ist gerathen, sich mit ihm vertraut zu machen, und die ungesuchte Verwerthung desselben, welche etwas Gemüthliches hat, wird alsdann zu einem utile cum dulci.

Von der hier besprochenen Einheit gibt es einen sprechenden geschichtlichen Beleg, nämlich jenes schöne Verhältniß zwischen dem erwähnten Matthesius, dem berühmten Reformator und Prediger, und seinem trefflichen Kantor Nik. Hermann, Dichter des bekannten Osterliedes: „Erschienen ist der herrlich Tag ꝛc." Hatte Matthesius eine gute Predigt gehalten, so brachte der fromme Kantor sie alsbald in die Form eines Liedes und setzte auch die Melodie hinzu. „Und so hat unser Herrgott dem Matthesio dieselbe Ehre erwiesen, so er dem Engel angethan hat, welcher von der Geburt Christi predigte, daß hierauf folgte ein schöner Gesang der himmlischen Heerscharen". Selbst die Theorie der Musik kann für die harmonische Anordnung aller Theile der Predigt und die fugenartige Durchführung eines „Themas" eine Norm an die Hand geben. Als ein besonders wichtiger Wink sei hier jenes Wort des Abtes Vogler angeführt: „Ich habe mit Fleiß dieses [in der Einleitung] in einem dünneren Farbenton gehalten, damit das danach kommende Thema um so stärker hineinfalle;" ferner, daß Rossini, der bekannte Opernkomponist, bei Maria v. Weber es als einen Fehler tadelt, daß er in die Ouvertüre die schönsten Motive hineinlege, welche dadurch in der Oper selbst den Reiz der Neuheit verlören; endlich die Erinnerung des kölner Komponisten Ferd. Hiller: kein wahrhaftes musikalisches Kunstwerk schließe mit einer Dissonanz, vielmehr, falls eine solche vorhergehe, mit der Auflösung derselben in versöhnende Akkorde.

Aber alles dieses zugegeben, möchte jemand einwenden, daß doch immer zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Gesange ein weiter Abstand bleibe, und daß der letztere für die Predigt gleich verwendbar sein sollte wie jener, wird nicht ebenso leicht zugegeben. Das ist wahr; daß aber der Umgang mit der schönen Literatur nicht allein in formaler Hinsicht bildend wirkt, sondern daß in manchen Fällen die Erzeugnisse der Poesie der Predigt gute, wesentliche Dienste leisten können, läßt sich nicht in Abrede stellen. Auch auf jene Erzeugnisse darf man den Begriff des Charisma anwenden, nämlich die Erhebung der rein natürlichen Gabe zu dem Charakter einer höheren. Mag immerhin der Dichter persönlich dieser Erhebung noch fern stehen und nur als weltlicher Dichter zu betrachten sein: das hindert nicht, daß dennoch seine Dichtung charismatisch, d. h. in höherem Sinne verstanden

und auf die Stufe der Predigt erhoben werde. Wie muß solches vor allem von den großen, hochbegabten Sängern gelten, in deren Werken immer orakelmäßige Aussprüche und proverbiale Sätze vorkommen, welche sie den biblischen zur Seite stellen und in gewissem Sinne diese kompletiren! Die Anwendung in der Predigt beruht dann auf eine recht homiletischen Assimilation, „wo sie dessen bedarf". Aber das Bedürfniß tritt ein, wo das biblische „Buch der Sprüche", sonst so unendlich reich — und die ganze Bibel ist, kulturgeschichtlich angesehen, ein solches Buch — eine Lücke läßt, welche sich durch die Diktion der echten und edlen Dichter dieses oder jenes Volkes ausfüllen läßt. Wol erkennen wir den großen Unterschied zwischen dem prophetischen Geiste, welcher in der Schrift redet, und dem Genius, welcher die rein menschlichen Dichterwerke beseelt; daß aber doch ein tieferes Band beide umschlingt, darf derjenige nicht verkennen, der den wahren Begriff der Kultur gefaßt hat. Und auch einzelne Blüten aus dem reichen Garten der Poesie, an der rechten Stelle angebracht, wirken nicht andachtstörend, sondern erfrischend, brauchen nicht den geistlichen Charakter der Predigt zu alteriren, sondern leisten ihr vielmehr einen willkommenen Dienst. Ein Vers voll Gedanken und Anmuth ist sozusagen ein Baum, voll Früchte und Vogelgesang, und die größten Dichter sind in der Regel und in ihren Meisterwerken überhaupt die keuschesten gewesen.

Daß übrigens nicht ihre Namen in der Predigt angeführt werden, sondern nur ihre anführungswerthen Gedanken, „goldene Aepfel in silbernen Schalen", das sagt jedem der homiletische Takt, während beide genannt werden können, wenn der Prediger einen biblischen Autor vor sich hat; ebenso, daß wir in den schönen Ausspruch eines der großen Dichter, sei es einer in gebundener oder ungebundener Form, öfter etwas einlegen müssen, um viel aus demselben zu entnehmen, während wir ein Gotteswort nur auszulegen haben. Der Prediger schildert z. B. den Ernst des Lebens und des Todes, und spricht er dabei seine Reminiscenz aus: „Ach, stehst du an des Grabes Thor, die lange Nacht will dich umfangen: Erscheint gar anders als zuvor der armen Erde Freud' und Bangen", dann möge tadeln, wer da will; aber tadelnswerth ist es nicht. Solche und ähnliche Strophen dürften besonders dann berechtigt sein, wenn man Zuhörer vor sich hat, bei denen man unsere Klassiker als bekannt voraussetzen kann. Bei manchen, die bisher mit ihrem Herzen nur im Lustgarten der Poesie geblieben, mögen solche Citate wie ein sursum corda! wirken, wenn sie den Eindruck bekommen, daß die Predigt anerkenne, was man auf dem Standpunkte der bloßen Natur und Kultur „die gute Substanz" zu nennen beliebt. Die Kondescendenz zu ihnen, gewiß eine verantwortliche, kann die erfreuliche Wirkung haben, daß die Seelen das suchen, was unvergleichlich mehr substantiell ist, sodaß die Bedeutung des Citates im höchsten Sinne transcendental wird. Niemals aber darf ein solches Citat einen anderen als sekundären Platz einnehmen. Ueberhaupt wird hier ein feiner Geschmack vorausgesetzt, wie nur derjenige ihn besitzen wird, der, um das Wenigste zu sagen, ebenso mit dem biblischen als mit dem modernen Kulturgeiste vertraut ist. Aber auch ein Apostel Paulus trägt kein Bedenken, Worte heidnischer Dichter anzuführen, wie das des Griechen Menander (1 Kor. 15, 33): „Böse Gesellschaften verderben gute Sitten", oder das des Kretensers („Prophet" genannt) Epimenides Tit. 1, 12: „Die Kreter sind immer

Lügner, böse Thiere und faule Bäuche", und der Apostel setzt hinzu: „Dies Zeugniß ist wahr." Also sage niemand, daß Verse profaner Dichter als solche dem Charakter der Predigt fremd seien, dazu nicht heidnischer, sondern christlicher mehr oder minder von dem Einfluß des Christenthums berührter Dichter.

Und was aus dem Gesichtspunkt eines „Zeugnisses" der Wahrheit angeführt werden kann, warum sollte man es nicht auch der Schönheitsidee zugute anführen? Wir dürfen hier wol mit Bungener daran erinnern, daß man von der Poesie das Nämliche sagen kann, was man von der Philosophie gesagt hat: „Obenhin gekostet führt sie von der Religion ab, gründlich geschöpft führt sie ihr zu." Demnach besitzt auch die Poesie wol ein gewisses Recht, in das Heiligthum der Predigt eingeführt zu werden. Luther sagt (zu dem Briefe an die Galater): „Die falschen Apostel machen es wie die Spinne, welche aus den schönsten Blumen Gift saugt," woran doch ohne Zweifel diese nicht schuld sind, sondern jene. Wir könnten hinzufügen, daß die wahren Apostel es machen wie die Bienen, welche sogar aus giftigen Blumen Honig saugen. Erinnert man uns an eine licentia poetica, die einem Prediger nicht anstehe, so erinnern wir an eine andere licentia, die ihm noch weniger ansteht, nämlich nicht zu denken, was mancher unnöthig findet. Und aus dem Gedankenreichthum unserer Meistersänger kann, je mehr er durchdacht wird, um so mehr gewonnen werden, was der Gedankenarmuth der Predigt abzuhelfen geeignet ist.

Kann also die profane Poesie und Bildung überhaupt zur Predigt beisteuern, sodaß diese hierdurch nicht profanirt, sondern illustrirt wird, wenn sie anders solchen Stoff richtig in sich aufnimmt und sich assimilirt, so gibt es eine besondere Gattung der ersteren, von der es insonderheit gilt, nämlich das Volkslied. Eines der Haupterfordernisse der Predigt ist doch, um auch in diesem Zusammenhange hieran zu erinnern, daß sie populär sei, als eine Rede an den populus, nämlich dei, und dieses Volk Gottes ist die Gemeinde. Das Verhältniß der Predigt zum Volksliede muß ein noch weit näheres sein als zur höheren Poesie, welche nur den gebildeten Zuhörern bekannt sein kann, obgleich gerade, je höher und echter ein Dichter ist, desto eher seine Arien zum Volksliede geadelt werden: sie vermählen sich mit dem Volksbewußtsein, dessen Herzschlag in seiner Brust pulsirt. Der Kirchengesang selbst ist bekanntlich seinen ursprünglichen Grundtönen nach aus dem Volksliede entsprungen. Und wie lebenskräftig ist dieses! „Ihr könnet ein Volkslied", sagt Jean Paul etwas spitzig, „nicht zu Tode singen, wol aber jede Wahrheit todt denken." So liegt ferner in der Natur des Volksliedes, daß manche Strophe geeignet ist, Leben oder wenigstens Lebhaftigkeit in die Predigt zu bringen. Was die Predigt immerdar sein soll, das ist das Volkslied, und möge es an seinem Theil derselben mittheilen, nämlich ein Ausdruck des Volkslebens, vorausgesetzt, daß die Predigt sonst eine lebendige ist. Wir brauchen nur daran zu erinnern, wie in jenen Tagen vor der Reformation, da von Predigten wenig die Rede war, oder diese vielfach in einer dem Volke unbekannten, todten Sprache vorgetragen wurden, das Volk in seinen Gesängen das Kyrie und die zum Theil so herzinnigen Weisen bei sich selbst zu singen fortfuhr, bis die Elemente dieses Volksgesanges in die Reformationspredigt eingingen.

Demnächst öffnet sich uns, wie schon angedeutet, das ganze Feld der schönwissenschaftlichen Prosa, auf welches die Wortführer geistiger Kultur eine solche Fülle lebenskräftiger und schöner Gedanken ausgesäet haben; und diese mannichfaltige Prosa muß ebenso wie die eigentliche Poesie eine reiche Ernte für die Kultuspredigt abwerfen. Ueberhaupt: warum soll die Predigt einem finsteren Areopagiten gleichen, oder, um mit dem Kirchenvater Basilius dem Großen (Homil. 52) zu reden, einem Athleten, welcher keine Schönheit betrachten durfte. Gab Cicero auf die Frage: welche von des Demosthenes schönen Reden er für die beste halte? die Antwort: „die längste!" sollte hierin nicht ein beachtenswerther Wink für die Frage liegen, was eine gute Predigt sei, zumal im Neuen Testament dasselbe Wort sowol gut als schön bedeutet (καλός)? Oder meint man etwa, daß die weltliche Beredsamkeit durchaus keine Berührungspunkte mit der religiös-ethischen habe?[1] Zwar hat ein angesehener Schriftsteller gesagt, daß Wohlredenheit und Wahrheit wol die nächsten Nachbarn, aber nicht die besten Freunde seien. Hiermit ist aber nicht gesagt, daß sie es nicht werden sollen und können. Einen Gegensatz zwischen beiden statuiren, das hieße schon jedes Band mit der Rhetorik d. h. Redekunst zerschneiden, während doch die rechte Kultuspredigt ohne homiletische Rhetorik weder zu denken noch herzustellen ist, was ja heißen würde, ihren Begriff selbst und ihr Wesen verleugnen. Der Begriff einer thematischen Predigt fällt im Gegentheil mit dem einer irgendwie rhetorischen zusammen. Kann das Thema einer Predigt der Unterbau, das Fundament und Substrat derselben heißen, so erweist sich die Wahrheit des Gesagten sofort dadurch, daß das Thema kurz und gut sein, Farbe und Wohllaut haben muß, also gerade so, wie die Rhetorik es lehrt.

Dieser Forderung kann nur volle Genüge geschehen, ohne daß das Thema von einem poetischen, um nicht zu sagen schöngeistigen Gedanken getragen wird, oder den Schimmer einer poetischen Idee trägt, oder gar, wie manchmal geschieht, in Form eines Verses auftritt. Wir halten vielmehr dafür, daß diejenigen Themata die besten sind, die am meisten den Charakter biblischer Einfachheit an sich haben und die für Ohr und Verständniß der Gemeinde nothwendigsten Hauptpunkte aufstellen, wie von der wahren vor Gott geltenden Gerechtigkeit, von der Buße, vom Glauben ꝛc. Man werfe doch nur einen Blick in die Schrift selbst, um sich zu überzeugen, wie diese Lebensfragen von ihr behandelt werden, und man wird finden, daß die rhetorische Ausdrucksweise dabei keineswegs ausgeschlossen ist, wenn diese auch nicht gerade in der thematischen Aufstellung durchscheint. Man erinnere sich nur in Betreff des zuerst genannten Themas, wie dieses umschrieben wird und vom Rock, von der Krone der Gerechtigkeit die Rede ist, wie Gerechtigkeit und Friede sich küssen, wie die Gerechtigkeit als ein Berg Gottes, als der Weg im Meere erscheint, wie Christus in der Bergpredigt mit dem Hauptthema von der wahren Gerechtigkeit diese zuletzt unter dem schönen Bilde eines von Wasserfluten und Stürmen umbrausten, aber auf seinem Felsen sicher stehenden Hauses veranschaulicht ꝛc. Wenn nun schon

1 Hierbei mögen die beiden, noch immer sehr beachtenswerthen Schriften des berliner Dompredigers Frz. Theremin in Erinnerung gebracht werden: „Die Beredsamkeit eine Tugend, oder Grundlinien einer systematischen Rhetorik" (2. Aufl. Berlin 1837) und „Demosthenes und Massillon. Ein Beitrag zur Geschichte der Beredsamkeit" (Berlin 1845).

das Thema den einen oder anderen Zug aus der reichen Bildersprache der Schrift aufnimmt, oder sonst ein Bild, ein Gleichniß bringt, so entspricht diesem Anfange, daß auch die Ausführung eine rhetorische Haltung behaupte, daß namentlich das zu Grunde liegende Bild nach verschiedenen Seiten durchgeführt, sozusagen erschöpft werde, soweit die unerläßliche Textauslegung, nämlich in der Richtung auf das Thema hin, dies erfordert. Das Hauptbild darf nicht bei Darlegung der Hauptsache beiseite gesetzt werden und also im Thema müßig figuriren. Dies ist das metaphorische Band, das nicht plötzlich abreißen darf, sondern wie „der rothe Faden" durch das Ganze hindurchgehen muß. Obwol also Prediger und Rhetor keineswegs dasselbe ist, so ist doch, neben dem Unterschied, immer auch die in der Stellung und Aufgabe des ersteren begründete Einheit festzuhalten.

Wie die Predigt in ihrer Weise rhetorisch sein muß, so hat sie hinsichtlich ihrer Einkleidung auch die Regel zu beobachten, daß sie ihren Ausdruck so viel als möglich auf den biblischen Urtext zurückführe und diesem konform werde. In einem kirchlichen Blatt lasen wir vor geraumer Zeit Folgendes: „Die hebräische Sprache ist die einzige in der Welt, welche in Uncialbuchstaben geschrieben war. Nothwendig. Denn bei ihr allein ist der Lakonismus vollkommen heimisch, der Lakonismus des Geistes Gottes. Alle anderen haben Kursivschrift. Auch nothwendig. Denn das, was der arme Menschengeist auszurichten hat, bedarf vieler Buchstaben und Worte." Mit Uncialbuchstaben sollte man auch predigen, nicht mit kursiven, d. i. nicht in langen und kurzen Perioden, deren Gedankenverbindung nur wie ein Spinngewebe ist. Man predige vielmehr in Sätzen, die Gnomen sind, wie die Bibel selbst „durch die Dialektik des heiligen Geistes sie eine mit der anderen wie mit Eisenketten zusammenhält." Eine hohe Anforderung an die Kultuspredigt, und sollen wir jemand nennen, der dieselbe mehr als blos annähernd erfüllt hat, so ist es der schwedische Homilet Schartau.[1]) Welch ein Kontrast centralisirender Energie im Vergleich mit jener peripherischen Methode, welche im 17. Jahrhundert herrschte, wo die Predigten sich in s. g. „Realien" verloren und durch ein Uebermaß von Bildern so oft floskelartig wurden! Ihre biblische Realität ging immer mehr verloren. Hier ist ein Unterschied, der wohl zu merken ist, damit das rechte Maß innegehalten werde. Aber darum darf doch nicht übersehen werden, wie ein Wechselverhältniß in der Predigt zwischen der nackten Wahrheit und den bildlichen Einkleidungen stattfinden muß, sodaß sie sich wie Seele und Leib verhalten, wenn es anders zu einer wirklichen und lebendigen Einheit zwischen Inhalt und Form kommen soll. Denn in der Idee der Predigt liegt es, daß nicht blos nach Vollendung des Inhalts zu streben ist, sondern auch nach Vollendung der Form, und wie die Kultur vom Standpunkt der natürlichen Religion und Humanität, den ersteren bereichern kann, ebenso kann sie durch ihre Entwickelungen der Schönheitsidee die Form veredeln helfen, mögen sich diese Entwickelungen nun in dem Gebiete der Poesie oder

1) Diesen merkwürdigen Mann unserer Zeit kann man näher kennen lernen durch die kleinen Schriften (Assar Lindblad): „Henric Schartau's Leben und Lehre. Ein Lebensbild aus der schwedischen Kirche." (Deutsch von A. Michelsen.) Leipzig 1843. (Jetzt zu beziehen von der Agentur des Rauhen Hauses.) Und Henric Schartau, „Zehn Predigten nebst einer kurzen Nachricht von seinem Leben." Aus dem Schwedischen von K. Heintz. Potsdam 1846.

der Geschichte oder irgendeinem anderen Gebiete, welches den Begriff der schönen Wissenschaften in sich schließt, vorfinden und von daher ungesucht darbieten. Der menschliche Geist schreitet in seiner erfinderischen und entwickelnden Thätigkeit vom Zusammengesetzten zum Einzelnen fort, das Einfache ist immer die Vervollkommnung, und „weiter", wie Ferd. Hiller („Aus dem Tonleben unserer Zeit") sagt, „kann keine menschliche Kunst es bringen, als daß sie den reichsten Inhalt [und welcher wäre wol reicher als der der Predigt?] in der vollendetsten Form hervorbringt, daß sie die Wahrheit und Schönheit miteinander vermählt?" Die Hauptsache ist, um das Wort eines anderen musikalischen Theoretikers, Riehl, auf unseren Gegenstand anzuwenden, daß „der Kern eines Werkes nicht aus Floriturен besteht, oder daß dieselben als Figuren organisch in den kontrapunktischen Bau eingewebt und dadurch über ihre bloße Blumennatur erhoben werden."

Andere wahre, gleichviel aus welcher Quelle geschöpfte Worte darf der Prediger nicht zu bloßem Schmuck anwenden, sondern nur zu wirklichem Nutz und Frommen. Wiederum muß der Nutzen derselbe sein, wie von Herder gesagt worden ist, daß er in seinem Stile manche Federn aus Luther gehabt, mit welchen er, wenn nicht geflogen, doch geschlagen habe. Das wie eine einzelne Feder aus den Flügeln irgendeines Denkers oder Dichters entlehnte Wort, durch welches dem Predigtvortrage ein höherer Schwung gegeben werden soll, muß immer ein Schlagwort sein. Was die Predigt aus den erwähnten Gebieten der Belletristik herübernimmt — und auf ihnen allen finden sich sowol große als auch schöne, das Gemüth ansprechende Gedanken und Denksprüche (Gnomen), die zu solcher Anleihe sich eignen — das hat sie frei umzusetzen, sodaß es mit ihren übrigen Bestandtheilen zu einem Ganzen verschmilzt, wie aus Einem Guß. Wenn wir uns hier erlauben, sogar aus dem Koran ein Beispiel anzuführen und dieses Stich hält, so erkennt man leicht, daß es von tausend anderen gilt, welche man heranziehen könnte. Mohammed ertheilt dort den Rath, daß, wenn zwei über Religionsangelegenheiten streiten, sie Frau und Kinder zusammenrufen und ein Gebet zu Gott richten sollen. Wahrheit bleibt Wahrheit, auch wenn sie von einem Mohammed oder irgendeinem Feinde ausgesprochen wird, und gerade als solche kann sie in der Predigt Effekt machen, welche wir über das Wort christlicher Wahrheit und aus demselben halten (vgl. auch die früheren Anführungen aus den Briefen des heil. Paulus).

Wir haben angedeutet, wie die Geschichtsdarstellung uns sowol als Wissenschaft berührt als auch mit den ihr innewohnenden ästhetischen oder allgemeinen Bildungsmomenten, und zwar keineswegs nur die Kunstgeschichte. Den gewichtigen Einwurf, den wir schon oben bei Erwähnung dieses Gebietes erwarteten, nehmen wir hier auf, um ihn zu beantworten. Nämlich daß, um ein historisches Datum in die Predigt aufzunehmen, man von seiner Wahrheit völlig überzeugt sein müsse. Ja, von seiner Wahrheit, gesetzt auch, daß man skeptisch seine Wirklichkeit in Frage stellen wollte. Wir wollen uns nicht einer solchen Widerlegung bedienen, wie die: daß doch auch manche traditionelle Exegese, die später sich als unrichtig erwiesen, in Predigten wieder und wieder zu Worte gekommen sei, ohne daß diese dadurch von ihrer wesentlichen Wahrheit etwas einbüßten. Wenn der geschichtliche Bericht nur wenigstens Wahrheit und Werth einer Parabel hat, gesetzt auch, daß man sich

nicht getraut, demselben aus objektivem Gesichtspunkte mehr als das zuzuerkennen. Ist der Bericht vom reichen Manne, wie er sich bei Lukas findet, Historie oder Parabel? Könnte man letzteres auch, in Uebereinstimmung mit den meisten Exegeten bis zur Evidenz bringen: würde er dadurch von seinem beweisenden Werthe für den Glauben und die Predigt, aus welcher der Glaube kommt, verlieren? Was nun analoge Erzählungen, und von Analogien darf man zu reden wagen, aus der allgemeinen und insbesondere aus der Kirchengeschichte betrifft, so dürfte von ihnen dasselbe gelten; und hinsichtlich ihrer und anderer Beispiele, die unter die Potenz der schönen Literatur fallen (denn von ihnen ist hier eigentlich die Rede), dürfte für den Prediger das gelten, was man von Herder sagt: es sei ihm charakteristisch gewesen, überall das Organische sich dichtend anzueignen und um das trockene Gehäuse einer Haselnuß eine saftige Kernhülle zu legen, wobei wir wol nicht eine so beschränkte Einwendung zu befürchten haben, welche die dichtende Thätigkeit mit reiner Erdichtung zusammenwirft.

So muß denn bei der Aufnahme solcher entlegeneren Stoffe, welche man nicht als Eindringlinge ansehen möge, Form und Inhalt der Predigt sich gegenseitig durchdringen und insbesondere das aus dem Born der Dichtung Geschöpfte so in ihr verarbeitet werden, daß sie, was sie als Kultuspredigt sein soll, ein in sich abgerundetes und harmonisch geordnetes, vor allem aber von oben angehauchtes Kunstwerk wird. Wird das Aufgenommene, wie sich geziemt, künstlerisch behandelt, so braucht die Predigt durchaus nicht gekünstelt zu werden. Der Prediger bleibe sich stets bewußt, was er soll und will. Selbständig muß die Predigt vor allem sein, ein freier Erguß und Ausdruck der Persönlichkeit des Predigers, dessen eigenthümliches Gepräge sie trägt. Alle Handschriften, die mit der rechten Hand geschrieben werden, sind unter sich ungleich, wenn auch manche dieselbe Grundlage verrathen, aber alle mit der linken Hand geschriebenen gleich, was auch von den Predigern und ihrer Handschrift, ihrem Stile gilt. „Seid fleißig zu halten die Einigkeit im Geist durch das Band des Friedens". Man wolle es nicht als einen Mißbrauch dieses Wortes der Wahrheit ansehen, wenn wir den evangelischen Predigern zumuthen, die Einigkeit im Geiste auch durch das friedliche Verhältniß zu bewähren, in welches sie die Predigt zu allem dem stellen, was Kultur und Poesie Aneignungswerthes darbieten.

Die Schlußfolge, die wir vom ersten Anfange an vorausgesetzt, dürfte sich aus dem Bisherigen schon von selbst ergeben haben, sodaß es nur einiger summarischer Sätze bedarf, um die Wahrheit vollends zu beleuchten: daß der Prediger zur Wissenschaft sowol als zur allgemeinen, namentlich auch belletristischen Bildung im besten Verhältniß stehen muß. Für ihn ist es, wie kaum für irgendeinen anderen nothwendig zu bekennen: „Nil humani a me alienum puto". In dieses Bekenntniß muß er schon darum von ganzem Herzen einstimmen, weil er vor allen anderen dahin wirken soll, daß jeder seiner Zuhörer bekennen möge: „Nil christiani a me alienum puto". Er muß es weiter, weil er berufen ist, mit dem Apostel Paulus „Allen alles zu sein". Perhorrescirt er Wissenschaft, Künste, Poesie, als ständen diese nicht blos vorwiegend, sondern ausschließlich und an und für sich im Dienste des Unheiligen, während ihre Aufgabe doch vielmehr ist, der Idee des rein Menschlichen zu dienen,

so liegt die Gefahr nahe, daß bei vielen Gemeindegliedern eine Perhorreſcirung des Chriſtenthums entſteht, das er ſeiner vollen Wahrheit nach verkündigen ſoll, und ſeine Predigt einen partikulariſtiſchen Anſtrich bekommt, im Widerſpruch mit dem univerſalen Charakter, den ſie ihrem Begriffe nach tragen ſoll. Soll ſie ſomit durchweg eine Entfaltung des Platoniſchen: Πάντα ἀνθρώπινα καὶ θεῖα ſein, ſo erfordert dies, daß der Prediger, um ein rechter Bringer des letzteren zu ſein, auch ein Träger des erſteren ſein muß, daß er ſowol auf Wiſſenſchaft und ſchöngeiſtige Erzeugniſſe die gebührende Rückſicht nimmt als hauptſächlich auf das göttliche Wort, und daß er mit beiden vertraut ſein muß, je mehr deſto beſſer.

Daß „Wiſſen eine Macht iſt“, eine Wahrheit, deren allgemeine Geltung niemand beſtreiten kann, gilt für die Predigt ſpeciell, und zwar nicht allein von dem bibliſchen Wiſſen, ſondern von dem rein menſchlichen überhaupt. Wäre dem nicht ſo, dann ſänke ja der Werth der angeſtrengten Studien, die als Vorbereitung für den Eintritt ins Predigtamt vorausgeſetzt werden und zu konſtatiren ſind, auf Null. Nun wird es aber nicht allein für den Eintritt ins Amt, ſondern auch für die fortgehende Verwaltung deſſelben mit vollem Recht als ein ſelbſtverſtändliches Poſtulat vorausgeſetzt, daß der Pfarrer, um der Repräſentant ſeiner Gemeinde zu ſein und den Höhepunkt der Intelligenz und Geſammtbildung innerhalb derſelben darzuſtellen, immerfort und täglich durch ein fortgeſetztes Studium ſich dazu erheben müſſe, wenigſtens ſo, daß nulla dies sine linea. Daß die Kanzel der äußere Höhepunkt iſt, von welchem herab dieſes ſich beſonders kundgeben ſoll, bedarf wol keiner weitläufigeren Beweisführung, mit anderen Worten, daß es in ſeiner Predigt je länger je mehr ſich zeigen ſoll, ob und inwiefern der Pfarrer mit den Forderungen der Wiſſenſchaft und der Zeitbildung gleichen Schritt halte. Hiermit iſt nicht geſagt, daß er ein eigentlicher Gelehrter und Mann der Wiſſenſchaft ſein ſoll, ebenſo wenig wie ein Schöngeiſt oder Poet ex professo, ſondern nur, daß er von beiden Gebieten ſo viel ſich anzueignen hat, als für ſeine Aufgabe nöthig iſt. Darauf zielt auch die in manchen Ländern mehrere Jahre nach dem erſten Examen erforderte ſogenannte Paſtoralpredigt, welche jenes zu ergänzen beſtimmt iſt. Bis zum 30. Lebensjahre nämlich, dem altherkömmlichen Normaljahr für den Antritt des geiſtlichen Amtes, d. h. ſeine ſelbſtändige Verwaltung, ſoll der Prädikant diejenige Reife erlangt und auch dasjenige Maß von Bildung erworben haben, das vorher in der Regel nicht vorauszuſetzen iſt.

Durch ſeine überlegene Einſicht und Durchbildung, ſeine Intelligenz, ſoll das repräſentirende Organ, das iſt der Prediger der Gemeinde, ſich in ſeinem Unterſchiede von den übrigen Gemeindegliedern erweiſen. Und hierfür gilt noch beſonders der Satz: „Mulier taceat in ecclesia“. Denn der Mann unterſcheidet ſich vom Weibe durch ſeine dominirende Intelligenz, wie das Weib ihrerſeits durch ihren dominirenden Gefühlsſinn; aber der Prediger ſoll der Mann für das Wort ſein, welches öffentlich in der Gemeinde geredet wird. Wenn die Andacht das Prinzip des Kultus iſt, aber wieder das Gefühl dasjenige, was in der Andacht dominirt, ſo darf nicht vergeſſen werden, daß das Wurzelwort der Andacht in „An-denken“ liegt, und am wenigſten in dem Theile des Kultus, welcher Predigt heißt. Und wenn das Gefühl auch die Seele der Predigt iſt und ſozuſagen das flüſſige Gold,

so muß die Intelligenz diesem doch die feste Form geben, Muskeln, Knochenbau, Legirung. Was aber so gegeben werden soll, muß genommen werden, nicht blos direkt von oben her, sondern auch von unten, aus der in Wissenschaft, Poesie, Geschichte ꝛc. vorhandenen Kulturströmung. „Niemand wird zu alt, um zu lernen", sagt ein wohlbekanntes Sprichwort. Was hiermit dem Lehrer, insbesondere dem Gemeindelehrer, dem Prediger gesagt ist, wird nicht schwer zu verstehen sein. Unter den ersten und vornehmsten Forderungen, welche der Apostel an ihn stellt, ist auch diese, daß er „lehrhaftig" (διδακτικός) sei, d. h. tüchtig zum Lehren oder Unterweisen, was er aber nicht bleiben kann, ohne fort und fort zuzulernen. Dahin geht die apostolische Ermahnung: „Halte an mit Lesen". Auf Studium und Lesen zwischen den Predigtzeiten muß gedrungen werden, damit die Predigt wirklich eine Predigt werde. Wie alle Schrift, von Gott eingegeben, nütze ist, nämlich zuerst „zur Lehre", so gilt dasselbe auch von der Predigt, wie es auch in jener uralten Darstellung des „usus quintuplex" das erste ist, nämlich usus didacticus. Freilich, wenn einer sich für zu alt ansieht, um zu lernen, dann ist er auch zu alt geworden, um zu lehren, aber auch nicht früher. Und selbst das alte, oft angeführte „docendo discimus" hätte keinen Sinn, wenn man nicht zugleich dabei ein „discendo docemus" voraussetzt, d. h. nur unter fortgesetztem Studium oder Aneignung geistiger Stoffe, behält man die Fähigkeit und die Frische, andere geistig anzuregen und zu unterweisen. Zu 1 Tim. 4, 15: „Ταῦτα μελέτα" i. e. haec meditare, bemerkt Bengel, daß dieses Wort von gymnastischen Uebungen im Gebrauche war, außerdem aber auslegend: „darauf studire, das sei dein Fach, in welchem du dich übest, das einzige niemals veraltende Studium." Denn zunächst denkt er allerdings an das Studium der H. Schrift, aber nicht ausschließlich: wie häufig erinnert gerade er an den Werth, welchen das Studium der Philosophie, der Geschichte, der Klassiker für den Seelsorger und Prediger hat. „In omnibus artibus peregrinandum, in una habitandum", sagten die Alten, dieselben, die den Spruch führten: „Ars non habet osorem, nisi ignorantem". Bekanntlich gebraucht die Welt gern, wo sie irgend damit ankommen kann, die zuletzt angeführten Worte als Stichelrede über die Diener der Kirche. Sie treffen uns aber nicht, wenn wir den artibus, welche der Welt (bis auf den Mammon) als das Höchste gelten, wenigstens ihren gebührenden Werth zuerkennen. Unbestreitbar ist es, daß sie unter den Verkündern des Wortes niemanden als osorem artis ertappen darf, mögen jene daneben als magistri artium liberalium figuriren oder nicht. Der zuerst angeführte von jenen zwei Sprüchen fordert in seinen Anfangsworten nichts mehr und nichts weniger als eine allgemeine humanistische Bildung, und um denselben weiter zu illustriren, erinnern wir an folgende Aeußerung des vorhin angeführten Autors: „Für einen Pastor ist es etwas Passendes, wenn er neben seiner mannichfaltigen, zur Hauptsache gehörigen Arbeit sich mit einem tüchtigen Studium beschäftigt, damit er nicht blos auf sich selbst angewiesen bleibe und gleichsam versauere"; doch fügt er weislich hinzu: „Aber hüte dich, daß du nicht mit der Darstellungsweise irgendeines menschlichen Schriftstellers besser vertraut werdest als mit der biblischen."

„Theologus in scripturis nascitur". Ja, dabei bleibt es, und zwar so, daß man „sacris" ergänzt. Ist aber auch von dem Wachsthum und der weiteren Aus-

gestaltung jenes theologus die Rede, so darf man dem Worte schon eine weitere, Wissenschaft und allgemeine, auch ästhetische Literatur umfassende, Bedeutung beilegen. Ohne solche Lektüre, solche Studien, wird in der Schrift selbst vieles unverständlich bleiben, manche geographische Angabe, manche sprachliche Wendung, die nur dem geübteren grammatischen Sinne sich ganz erschließt ꝛc. Immerhin muß der Theolog manches, was ihm in Geschichte, Kritik ꝛc. dunkel und räthselhaft ist, ehrfurchtsvoll auf sich beruhen lassen; aber diese Regel darf man nicht geltend machen, um zu behaupten, daß überhaupt alle wissenschaftlichen Hülfsmittel überflüssig seien, wenigstens nicht geltend machen für den Religionslehrer an einem Gymnasium, der schriftgelehrt sein muß, für den Prediger, der auslegen soll, was die Zuhörer sonst nicht verstehen. Kann man sich einen gebildeten Christen insgemein nicht füglich vorstellen, der nicht in irgendwelchem Maße die genannten Studien triebe, so gewiß noch weniger einen ausgebildeten Theologen und Prediger.

Es gibt nun gewisse Wissenschaften, oder eigentlich eine Wissenschaft, die Bedenken zu erregen pflegt. „Sehet zu, daß euch niemand beraube durch die Philosophie und lose Verführung“ (Kol. 2, 8). Wer aber weiß, was für eine Philosophie es war, welche der Apostel hier meint, oder wer sich fälschlich so bei denen nannte, an welche er schreibt, braucht fürwahr nicht in seinen Worten eine Stimme zu vernehmen, die vor allem abschrecken will, was Philosophie heißt, und gewiß nicht vor dem, was in Wahrheit diesem Namen entspricht. Sagt er doch: „Was wahrhaftig ist, was gerecht — dem denket nach!“ Daß aber niemand „sich betrügen lasse“, ist freilich etwas, weswegen man bei der Berührung mit jeder Wissenschaft „zusehen“ muß, wie es bei einer jeden gilt: „alles zu prüfen und das Gute zu behalten“, das heißt, was als ein reelles Wissen resultirt, um es wirklich für das Leben, für wahre Erkenntniß und Bildung zu behalten, so insonderheit auch bei der Predigt. Ein Bedenken gegen das wissenschaftliche Studium könnte ja ebenso aus dem Satze abgeleitet werden, daß „Wissen [Gnosis] aufbläht“, während es doch ohne Zweifel ein Wissen, eine Gnosis, d. h. tiefere Erkenntniß gibt, welche demüthigt, bessert, „erbaut“, was eigentlich von der Liebe gesagt wird, mit welcher eine echte, christliche Gnosis zusammenfällt. Wer besaß diese in höherem Grade als Melanchthon, von welchem wir doch wissen, daß er eine entschiedene Scheu vor der kirchlichen Kanzel hatte, selbst wenn es sich darum handelte, vor einer noch so kleinen Gemeinde zu predigen? Und welchen aufrichtigen Diener des Wortes überfiel nicht zuweilen ein ähnliches Bangen?

Es ist die göttliche Amtsvollmacht, welche sich so in besonderer Weise fühlbar macht, das unendliche Gewicht der Amtspflicht. Diese Pflicht, weit entfernt, den Erwerb neuer Kenntnisse und einer weiteren Umschau in Welt und Leben auszuschließen, schließt ihn im Gegentheil ein, wie auch dieser Erwerb, weit entfernt, die Demuth auszuschließen, sie vielmehr fordert und befördert, vorausgesetzt daß das Erworbene kein oberflächliches, sondern ein gründliches Wissen ist. Denn je mehr eingesammelt, je mehr man auch aus dem Meere menschlicher Weisheit getrunken hat, desto tiefer empfindet man, wie vieles einem noch fehlt. Jenes Wort, das in Sokrates' Mund einen erhabenen Klang hat: „Er wisse, daß er nichts wisse“, würde lächerlich klingen von den Lippen des Ersten Besten, der wirklich nichts wüßte, wie auch in dem Maße, als man das

Wissen nur als etwas Gleichgültiges, Indifferentes ansähe. Paulus bezeugte auch von sich, daß er nichts wisse „ohne allein Jesum Christum den Gekreuzigten", nämlich um in der Predigt davon zu zeugen; und dieses Bekenntniß gewinnt an Bedeutung, wenn wir uns erinnern, daß er doch unter denen, die zu Gamaliel's Füßen gesessen, einer der gelehrtesten war. Es gibt kein erhabeneres Wort, auf welches ein christlicher Prediger sich berufen könnte; wollte er sich auf dasselbe berufen, um menschliche Erkenntniß zu verwerfen und „sich zu rühmen seiner Schwachheit", ja seines Mangels an derselben: dann würde niemand ihm entschiedener entgegentreten als gerade der Apostel, welcher wol in Betreff des Inhalts und Grundthemas jenes Bekenntniß ablegen darf, doch selbst genugsam beweist, daß dadurch eine gründlich durchdachte Entwickelung und ausgebildete Form nichts weniger als ausgeschlossen ist. Wenn dagegen der Prediger nach dem Sinn eines Paulus sich um das höchste, ihm erreichbare Maß der Bildung und Einsicht bemüht, sodaß er auch hierin vor den Menschen wie vor Gott „einen rechtschaffenen und unsträflichen Arbeiter erzeigt" (2 Tim. 2, 15), danach aber „sich am allerliebsten seiner Schwachheit rühmt" (2 Kor. 12, 9), wenn es gilt, das Wort Gottes zu predigen: dann erst darf er mit Paulus in Wahrheit sprechen: „Wenn ich schwach bin, so bin ich stark". Ist es schon etwas Trauriges, daß das Wissen oft aufbläht, so ist es noch trauriger, wenn die Unwissenheit das Nämliche thut; und wenn es der Unverstand des Hochmuths ist, der sich des ersteren rühmt, so ist es geradezu Wahnwitz, sich gar der anderen rühmen zu wollen. Weder des einen noch des anderen kann ein echt christlicher Prediger sich schuldig machen; wol aber dürfte die Versuchung ihm vielleicht nahe liegen, zu viel auf die menschlichen Weisheits- und Bildungsquellen zu geben, zu viel Zeit, Kraft und Mittel seinem Wissensdurste zu opfern, zu sehr sich zu bemühen um wissenschaftliche und vielseitige Bildung. Sie kann ihm aber nahe treten durch das Bewußtsein, wenigstens seinen Platz unter den Gebildeten, ja den Gebildetsten der Gemeinde behaupten zu müssen, wie durch die seelsorgerliche Pflicht, zumal in einer geistig so tief erregten Zeit wie der gegenwärtigen als Berather, Warner, Wegweiser den Leuten zu dienen, auch in Betreff der vielen brennenden Zeitfragen, auch im Blicke auf die Literatur und Presse des Tages. Alles wird er indeß seinem Amte unterordnen und in der steten Rücksicht auf dasselbe das richtige Maß finden.

Wie viel kann man aus jenem Paradoxon lernen, das einst Jakob Usher, zu seiner Zeit der gelehrteste Mann Englands (als Erzbischof von Armagh in Irland 1656 gestorben), als Antwort auf die ihm wiederholt aufgedrungene Frage gab: wie er so gelehrt habe werden können? Er antwortete: „Bin ich es wirklich, so bin ich es deshalb, weil ich so wenig gelesen habe". Es gilt multum, non multa, wenige auserlesene Autoren, diese aber gründlich studirt zu haben. In dem angeführten Paradoxon liegt ebenso viel wie in dem französischen Sprichwort: „Qu'il faut se garder de l'homme, qui n'a lu qu'un seul livre", oder in Klaus Harms' Insinuation, daß er nicht viel von einem Prediger halte, der nicht jährlich seinen Büchervorrath um eines bereichere. Jean Paul nennt eine auserlesene Büchersammlung die Brautgabe eines forschenden Geistes, und Milton sagt sogar: „Ein gutes Buch ist das Herzblut eines überlegenen Geistes, gesammelt und aufbewahrt für das andere Leben". Und wenn Rob. Harris († 1658) den Ausspruch thut: ein Lehrer habe

drei Bücher, in denen er studiren müsse: die Bibel, sich selbst und seine Gemeinde, so will er dabei ohne Zweifel ein „hauptsächlich" verstanden und um so weniger die strengen und selbst die schönen Wissenschaften ausgeschlossen haben, als er selbst ein ebenso gelehrter als gläubiger Prediger, überdies Schriftsteller gewesen ist.

Ist schon in der eigentlich wissenschaftlichen Literatur, wie bemerkt, eine Auswahl unerläßlich, so gilt diese Regel noch mehr hinsichtlich der allgemeineren. Der Ernst und die Bürde des Amtes verlangt diese Beschränkung, und von jeder Art weltlicher Kenntnisse gilt es keineswegs: sie seien nicht schwer zu tragen.[1]) Aber unbedingt und ganz ausgeschlossen vom pastoralen Studirtische brauchen sie nicht zu sein, jedenfalls nicht aus jener engherzigen Perhorreszirung, welche sie als einem Christen, namentlich einem christlichen Prediger nicht geziemend ansieht. Denn seinen Geschmack auszubilden, ist etwas, was ihm wohl geziemt, und soweit das mittels einer näheren Bekanntschaft mit ästhetischen Geisteserzeugnissen besserer Art geschehen kann, sind diese nicht verwerflich. Es gibt ja nicht einmal ein so schlechtes Buch, daß nicht irgendetwas aus ihm zu lernen wäre: wie viel mehr aus solchen, die in diese Kategorie nicht gehören, sondern zu derjenigen, die auch eine pastorale „Liberei" schmücken kann!

Was jemand von einem humoristischen Ausspruche geäußert hat, daß er besonders dann glänze, wenn man ihn in einem ernsten Buche citirt finde, das können wir sogar auf eine ernste Predigt anwenden; denn es gibt einen Humor, der seiner „Wurzel" nach nichts weniger als verwerflich ist. Wer läßt in seinen Predigten mehr den Humor walten als Luther? „Conjuncta valent (contraria)" auch in der Predigt; wir meinen die Vereinigung des Biblischen und des Aesthetischen oder Weltlichen (sensu medio). Daß auch die Bibel vieles enthält, was füglich in diese Rubrik gehört, haben wir schon mehrfach angedeutet und wollen hier nur an das Buch Hiob erinnern, welches niemand richtig würdigen wird, dessen Geschmack nicht ästhetisch gebildet und geübt, und der nicht auch nach dieser Seite hin empfänglich ist. Wenn in diesem wunderbar reichen Buche von der Kenntniß der Sternenwelt eine erhabene Anwendung gemacht wird, so erinnert das an Cicero, welcher dem Redner das Studium der Sterne empfiehlt, weil dieses dem Geiste einen Schwung, eine Hoheit mittheile, die ihm bei Besprechung menschlicher und staatlicher Angelegenheiten besonders zu statten komme, wozu wir nur hinzufügen möchten: bei Darstellung göttlicher Dinge.

Es geziemt ihm jedenfalls, Menschenkenntniß zu erwerben, und wenn um dieses Gewinnes willen ein Chrysostomus den Aristophanes, Neuere den Shakespeare u. a. vorzugsweise liebten und fleißig lasen: dann dürfte ein derartiger Gewinn wol straflos auch von denen erstrebt werden, die den Erstgenannten, welcher vormals auch protestantischen Geistlichen als klassisches Muster galt und vorschwebte, weder an Frömmigkeit noch an Beredsamkeit erreichen. Einer der beredtesten Mitreformatoren Luther's war Urban Rhegius; und wenn Luther sich scherzend über seine,

1) Hier möge an das ernste Wort des alten Bengel erinnert werden („Gnomon" zu 1 Tim. 4, 15, und zwar zu dem ἐν τούτοις ἴσθι, in his esto): „In his [scripturis sacris] qui est, minus erit in sodalitatibus mundanis, in studiis alienis, in colligendis libris, conchis, numis, quibus multi pastores notabilem aetatis partem inscientes conterunt".

durch klassische Studien gewonnene „urbanitas“ äußerte, so war dies durchaus nicht als Tadel gemeint, sondern als Lob. Wer ist reicher an poetischen Bildern und geschichtlichen lumina dictionis oder dicta probantia als ein Val. Herberger, ein Chr. Scriver, ein Heinr. Müller, um nur einige der hervorragendsten und allgemein bekannten Prediger zu nennen; und wollte man sagen, daß sie ihre zahlreichen Gleichnisse und Bilder aus dem Reichthum ihrer eigenen Phantasie schöpften (was übrigens nicht einmal durchweg gilt), so läßt sich ein Gleiches doch nicht von den vielen historischen Schilderungen sagen, mit denen sie ihre Predigten würzten.

Wie stark man den Unterschied auch betone zwischen Autoren, die wie Spinnen aus ihrem eigenen Inneren heraus gesponnen haben, was sie weben, und denen, die wie Weber fremde Fäden ineinander verweben, so hindert das doch nicht, ist auch nicht für die ersteren herabwürdigend, wenn diese sich mitunter fremder Fäden zum Einschlag bedienen. Der Reichthum des Wissens ist oft mit den meisten Impulsen zur Erfindung und zum Schaffen verbunden und besonders produktionskräftig, wie die Seidenwürmer desto mehr Seide spinnen, je mehr und je länger sie Nahrung zu sich nehmen. Man kann das Zuviel bei den Predigern des 17. Jahrhunderts im Gebrauch der emblematischen Sprache und in der Ausbeutung der geschichtlichen Schätze tadeln, während man ihrer Belesenheit Achtung zollt; will man aber ihrem Fehler aus dem Wege gehen, so geschieht das sicherlich nicht dadurch, daß man dem Studium aus dem Wege geht, welches solche Fehler möglich mache und, besser angewendet, ihren Predigern wahren Schwung und gesunde Fülle gewähren konnte.

Eine Frucht, und zwar eine edle, des rechten kirchengeschichtlichen Studiums ist eine entschiedene Abneigung gegen die Parteisucht, welche, zumal wenn sie die Predigt beherrscht, die größten Gefahren mit sich führt. Die Kirchengeschichte lehrt, daß, wenn man einer Partei sich verschworen hat, man nicht mehr sein eigener Herr ist, daß eine Partei niemals Augen hat für die Fehler, die man zu ihren Gunsten und, um ihr zu schmeicheln, begeht, daß, wie Duclos vom Papst sich ausdrückt, man seine Füße küßt, um seine Hände zu binden; sie lehrt, daß wenn etwas anfängt Mode zu werden, es Zeit ist, sich zurückzuziehen (Bengel); ja, wie Bayle sagt, die Kirchengeschichte selbst mißfällt nur den Sektirern. Und was die allgemeine Geschichte betrifft, so war es ein sinnreicher Gedanke Herodot's, daß er zu Musen und Wächterinnen derselben die Töchter der Mnemosyne machte; denn Mnemosyne bedeutet Gedächtniß, und daß diese ein wesentliches Erforderniß für den Prediger, namentlich auch dann ist, wenn er wie aus frischer Erinnerung den einen oder anderen Zug aus der Geschichte oder aus Biographien lebendig darstellen will, leuchtet ein.

Die fortgesetzten Studien zeitigen aber noch manche andere Frucht. Die Lektüre der profanen Klassiker, welche die Alten durchs Leben begleiteten, wie das Studium des Alten und Neuen Testaments hilft dazu, daß man der Gedanken sowol als des Wortes mächtig wird und beide einem gewärtig sind. Es sammelt sich ein geistiger Vorrath: die Gedanken kommen wie von ungefähr und ungerufen; denn wenn sie mir gehorchen sollen, so muß ich ihnen nicht erst befehlen. Wohl dem Prediger, aus dessen lebensvollem und wohlgeordnetem Inneren sie klar und frisch hervorquellen! Gut und zutreffend drückt man nur einen Gedanken aus, der uns völlig eigen und

bei uns heimisch ist. Soll dies auch in der Predigt der Fall sein, so muß sie aus einem Gedankenprozesse hervorgehen, der irgendeine Art wissenschaftlichen oder schöngeistigen Studiums voraussetzt. Während der Gedanke sich dadurch vertieft, bekommt zugleich seine Einkleidung eine Gefälligkeit, die ihr sonst abgehen wird. Was insbesondere die Leichtigkeit des Ausdrucks betrifft, so berufen wir uns wieder auf ein Paradoxon, ein Wort des Historikers Heeren, welcher auch als Stilist einen Namen hatte. Auf die Frage, wie er doch zu dieser ungewöhnlichen Fertigkeit gekommen sei, antwortete er: „Cicero ist es, von dem ich gelernt habe, deutsch zu schreiben". Fügen wir noch die Bemerkung hinzu, daß die Gefahr im Ausdruck, namentlich im Gebrauch gewisser Tropen, versteinerter Blumen trivial zu werden, verhütet wird, wenn man von Zeit zu Zeit wieder im Rosengarten der Poesie sich ergeht. Aber auch das sei nicht vergessen, daß die Beschäftigung mit manchen Materien, auch der Wissenschaft und der schönen Künste, ihren Lohn mit sich führt, wie gewisse Baumarten während ihrer Bearbeitung einen Wohlgeruch von sich geben, wie auch der Apostel (2 Kor. 2, 14) von einem Geruch der sich offenbarenden Erkenntniß Gottes, einem Duft des göttlichen Wortes redet.

Will man nun die Ansichten, die wir bisher vertraten oder durch fremde Autoritäten vertreten ließen, etwa als bloße „Weisheit Aegyptens" herabsetzen, so vergesse man doch nicht, welchen Gebrauch einst Mose, als der Prophet Israels, von dieser Weisheit, ja, als der Heerführer Israels, von den „ägyptischen Waffen" gemacht hat. Ueberdies ist das „Salz" wie für den Inhalt der Predigt so zugleich auch für die Form ein wesentlicher Bestandtheil, durch welchen sie genießbar wird; und vergessen wir nicht, daß schon in dem Namen: Sapientia die Hinweisung auf den Geschmack (sapere) liegt. Daher sei hier jenes alte Wort angewendet: „sapere aude," falls man es als ein Wagniß für den Prediger ansehen sollte, daß er sich darauf lege, aus dem Doppelbrunnen der Wissenschaft und der Belletristik zu schöpfen, was sich in die Predigt ergieße und sie durchdringe, damit sie sich auch vor dem Richterstuhl des Geschmacks rechtfertige. Geht der Prediger diese Wege und befleißigt er sich solcher Uebung, wie wir sie anzudeuten versucht haben: dann wird er immer mehr dahin gelangen, hinsichtlich seiner Predigt etwas Aehnliches sagen zu dürfen wie Mozart in seiner stolzen Antwort seinem musikliebenden Kaiser sagte, als dieser ihm über die gar zu vielen Noten in einem gewissen Kunstwerke einen freundlichen Vorwurf machte. Mozart antwortete: „Nicht eine einzige Note, E. M., welche nicht nothwendig ist!" Nicht ein einziges Wort in der Predigt mehr oder weniger, als zur Sache gehört. Hier möge man sich an Jak. 3, 2 erinnern. Und seien wir von diesem Ziele der „Vollkommenheit" noch so entfernt: jeder sollte wenigstens nach Kräften ihm zustreben und wohl beherzigen, welche Anforderungen eine Zeit wie die unserige mit ihren kräftigen Irrthümern, ihrem wachsenden Abfall an den Prediger stellt, eine Zeit, in welcher das Amt für sich allein es nicht mehr thut und nicht vermag, die zerstreute Heerde wieder zu sammeln, sondern die wohlgerüstete Persönlichkeit des Predigers dem Amte erst seine Geltung und Autorität wiedererobern muß.

Beiträge zur Erklärung des Propheten Hosea.

Von Dr. **Frz. Buhl,** Docent an der Universität in Kopenhagen.

Nowack's im vorigen Jahre erschienener Kommentar zum Propheten Hosea hat überall als eine sehr tüchtige und gründliche exegetische Arbeit verdiente Anerkennung gefunden. Besonders verleihen die religionsgeschichtlichen Bemerkungen gegen Duhm's „Theologie der Propheten" (Bonn 1875) dem Buche einen bedeutenden Werth und sind mit Recht von den meisten Recensenten hervorgehoben worden. Aber auch in rein exegetischer Beziehung zeugt der Kommentar von einem gesunden Takt, der weniger neue Erklärungen bringt, als das Beste unter dem Vorhandenen herausgreift. Einem Propheten wie Hosea gegenüber erwartet indessen niemand, daß selbst ein guter Kommentar alle Schwierigkeiten gelöst habe, sodaß anderen keine Einzeluntersuchungen übrigblieben. Obschon nämlich Hosea's Ruf als eines schwer zu verstehenden Propheten sehr übertrieben und namentlich Hieronymus' in allen Kommentaren citirte Charakteristik seines Stiles: „commaticus est et quasi per sententias loquens" sehr zu beschränken ist, weil große Stücke einen festen, fortschreitenden Gedankengang enthalten — man denke z. B. an das Stück Kap. 5, 15—6, 11, das wir auch unten betrachten werden, oder an Kap. 9, 10—17 — so enthält seine Schrift doch mehrere dunkele Stellen und ungemein koncise Ausdrücke, an deren Aufhellung die alttestamentlichen Exegeten noch lange arbeiten werden, vielleicht ohne überall eine befriedigende Lösung zu finden.

Nachfolgende kleine Beiträge zum Verständniß dieses Propheten dürften deshalb nicht unberechtigt sein. Zum Theil behandeln sie diejenigen Stellen, bei welchen meine Studien mich zu einem Resultat geführt, das sich meines Erachtens besser vertheidigen läßt als die gewöhnliche Auffassung; an einzelnen Stellen versuche ich nur die richtige Erklärung sicherer zu begründen.

Zu Kap. 3, 1. Daß die „Liebhaber der Traubenkuchen" die Götzendiener sind, nicht die Götzen selbst, scheint trotz Hitzig's abweichender Ansicht sicher zu sein, aber wie der Ausdruck geschichtlich zu erklären ist, läßt Nowack mit den meisten Exegeten dahingestellt sein, indem er darin nur eine Anspielung auf den heidnischen Kultus findet, was gewiß auch richtig ist. In einer Recension in den „Theol. Studien und Kritiken," Jahrg. 1881, S. 354 erinnert Siegfried an Num. 6, 4; Richt. 13, 14; doch dürfte dieser Hinweis auf das Nasiräerverbot gegen alles, was die Reben hervorbringen (vgl. auch Keil, „Handbuch der biblischen Archäologie." 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1875, S. 347 fg.) schwerlich fruchtbar sein; denn so wenig wie sonst das Nasiräerthum als eine Opposition gegen den heidnischen Kultus betrachtet werden kann, so wenig wird den Nasiräern der Wein als Kultuspflanze verboten[1]). Um den Ausdruck bei Hosea zu erklären, könnte man eher daran erinnern, daß auf einem phönikischen Bilde von dem Gotte Baal Chammân[2]) die eine Hand des Gottes

[1]) Richtiger könnte man sagen: als Kulturpflanze; vgl. Vilmar in den „Theol. Studien und Kritiken", Jahrg. 1864, S. 438 fg.

[2]) vgl. Gesenius „Scripturae linguaeque phoenicae monumenta" (Leipzig 1837), I, 209 u. II, Tab. 23.

in einen Granatapfel, die andere in eine Traube ausläuft. Der Apfel und die Traube sind sehr deutlich ausgeführt, während das Bild des Gottes selbst nur roh angedeutet ist. Der Granatapfel hatte bekanntlich kultische Bedeutung[1]); dasselbe ist nun möglicherweise auch mit der Traube der Fall gewesen.

Zu Kap. 4, 7. Es ist merkwürdig, daß keiner der (mir bekannten) neueren Kommentatoren hier erwähnt, daß der Vers zu den Tikkune Soferim gehört. Man urtheile über diese „Verbesserungen der Schriftgelehrten" wie man wolle, immerhin sind sie so merkwürdig, daß sie verdienen, an allen Stellen, wo sie vorkommen, genau untersucht zu werden. Die betreffende Tradition findet man bei Geiger, „Urschrift und Uebersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwickelung des Judenthums" (Berlin 1857), S. 309 fg.[2]), wonach der erwartete, resp. ursprüngliche Gedanke an dieser Stelle sein sollte, meine Ehre כבדי haben sie in Schmach verwandelt. Freilich wird diese Hoseastelle nicht in den ältesten Verzeichnissen erwähnt, sondern erst in Tanchuma, aber jedenfalls ist sie kein ganz junger Zusatz, da wir nämlich schon in alter Zeit Spuren von dieser Auffassung nachweisen können. Während die LXX genau nach unserem masoretischen Texte übersetzen (τὴν δόξαν αὐτῶν εἰς ἀτιμίαν θήσομαι), betrachten Targum und Peschito אמיר als 3. Pl. und übersetzen חלפו. Sie haben es also als Infinitivus absolutus betrachtet = הָמֵר, und diesen Infinitiv wieder in demselben Sinne genommen wie die Infinitive V. 2, eine Auffassung, die allerdings nicht die natürlichste und nächstliegende ist, aber doch nicht unmöglich genannt werden kann, weil auch sonst im Hiphil א für ה vorkommt.[3]) Und für das sonstige Vorkommen dieser Auffassung der betreffenden Form haben wir noch ein merkwürdiges Zeugniß aus vorchristlicher Zeit, nämlich den 29. Vers des zweiten Salomonischen Psalmes. Wellhausen[4]) hat richtig gesehen, daß das sinnlose τοῦ εἰπεῖν τὴν ὑπερφανίαν τοῦ δράκοντος ἐν ἀτιμίᾳ nur die falsche Uebersetzung eines hebräischen Satzes ist, der aus unserer Stelle entlehnt, indem das mit τοῦ εἰπεῖν übersetzte לאמר für das gewöhnlichere להמיר gestanden haben muß, sodaß also der Verfasser des Psalms das Hiphil von מור mit א geschrieben hat, in Anlehnung an die Hoseanische Stelle. Nun meine ich nicht, daß diese alte Auffassung von אמיר die Ursprünglichkeit der Lesart כב די absolut beweist; nur das scheint mir sicher, daß sie mit der Kenntniß dieser Lesart in Zusammenhang steht und also für das Vorhandensein dieser Tradition Zeugniß ablegt. Meine Absicht war auch nur, auf die Data aufmerksam zu machen, ohne etwas Bestimmtes behaupten zu wollen. Denn obschon der Gedanke: „die Priester haben meine Ehre in Schmach verwandelt" (nämlich durch den Bilderdienst) gut in den Zusammenhang paßt, so

[1]) Er wurde ja selbst vom Mosaismus als Verzierung des Heiligthums und der Kultusgeräthe aufgenommen; vgl. Baudissin, „Studien zur semitischen Religionsgeschichte" (Leipzig 1876—78), II, 208 fg. Der Name hängt wol mit dem Gottesnamen Rimmon zusammen; vgl. Delitzsch, „Das Hohelied" (Leipzig 1851), S. 104 fg.

[2]) Vgl. auch Wedell: „De emendationibus a Sopherim in libris sacris veteris testamenti propositis." Breslau 1869.

[3]) Ewald, „Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache" (8. Ausg., Göttingen 1870), §. 121 a; Stade, „Lehrbuch der hebräischen Grammatik" (1. Thl. Leipzig 1879), §. 159 b, Anm. 3. Letzterer betrachtet freilich alle solche Stellen als Schreibfehler.

[4]) Vgl. „Die Pharisäer und die Sadducäer" (Greifswald 1874), S. 133.

bleibt doch die Möglichkeit offen, daß diese Tradition von Anfang an auf einer Verwechselung mit Ps. 106, 20[1]) beruht und also für die Ursprünglichkeit der einen oder anderen Lesart nichts beweist[2]). Nur das möchte ich noch hervorheben, daß man eine spätere Aenderung einer für den ängstlichen Sinn anstößigen Stelle an und für sich nicht als undenkbar betrachten darf. Haben wir doch unzweifelhafte Aenderungen im A. T. wie z. B. בשת für בעל und gewiß auch ברך (Ps. 10, 3 und Parallelstellen) in der Bedeutung von „verfluchen". Was diesen letzten Ausdruck betrifft, liegt es nämlich viel näher, ihn nicht als ursprünglichen Euphemismus des Dichters zu betrachten[3]), sondern als eine Aenderung aus einer späteren Zeit, welche schon den Gedanken „Gott verfluchen" unerträglich und unaussprechlich fand.[4]) Ob auch die alttestamentlichen Schriftsteller selbst und die alten Israeliten überhaupt schon religiöse Euphemismen benutzt haben, ist eine andere Frage, die eine eingehende Untersuchung verdiente, wobei die große Häufigkeit euphemistischer Ausdrücke im späteren Orient besonders in Anschlag zu bringen wäre[5]).

Zu Kap. 6, 7. Wie schon bemerkt, bildet das Stück Kap. 5, 15—6, 11 eine fest zusammenhängende Einheit mit einem klaren Gedankengange. Will man daher einen einzelnen Vers daraus betrachten, so muß es im Lichte des ganzen Stückes geschehen. Daß nun Kap. 6, 4 fg. die Antwort Gottes auf die Rede des vorübergehend reuigen Volkes Kap. 6, 1—3 ist, wird man wol kaum mehr bezweifeln, und nur mit Freuden findet man diese Auffassung auch bei Nowack S. 110 fg. Zu dem von ihm Vorgebrachten könnte man noch hinzufügen, daß die Verse Kap. 6, 4 fg. die Liebe des Volkes voraussetzen. Schon das zeigt, daß der Prophet hier nicht von der wirklichen Gegenwart redet; denn damals liebte das Volk ja nicht einmal den Herrn, sondern hatte ihn über den Götzen vergessen (vgl. z. B. Kap. 2, 15). Der Prophet spricht von der durch die kommenden Leiden hervorgerufenen Reue und Liebe (vgl. Kap. 5, 15), in welcher das Volk Jahve's Gnade suchen werde (Kap. 6, 6 sind dieselben zukünftigen Opfergaben gemeint, die Kap. 5, 6 erwähnt werden). Also ist es nicht möglich, mit Keil Kap. 6, 4 als den Anfang eines neuen Abschnittes zu betrachten, und dann ist es weiter unmöglich zu verkennen, daß dieser Vers eine abweisende Antwort enthält auf die Worte Kap. 6, 1—3, die

---

[1]) Diese Stelle ist schon nach der Mechilta selbst ein Tikkun Soferim.

[2]) Vgl. Nöldeke in den „Göttingischen gelehrten Anzeigen", Jahrg. 1869, S. 2004.

[3]) Vgl. auch Delitzsch zu Ps. 10, 3.

[4]) Jes. 8, 21 steht noch „seinem König und Gott fluchen קלל", weil man אלהיו vom Abgotte verstand. Dagegen 1 Kön. 21, 10.

[5]) Einen Anfang hat Wetzstein in Delitzsch's „Biblischem Kommentar über die Psalmen" (3. Ausg. [Leipzig, 1873—74]. II, 39) mit dem Worte אנושה gemacht. Ich möchte auch auf das Wort בית חפשׁית Krankenhaus, speciell für Aussätzige 2 Kön. 15, 5 aufmerksam machen. Daß die Araber sich gerade den Aussätzigen gegenüber vieler Euphemismen bedienen, erwähnt Wetzstein zu Ijob 18, 13 (bei Delitzsch) und in der „Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft", XXIII, 312. Eine direkte Erklärung des בית חפשׁית scheint nicht möglich; denn חפשׁי bedeutet im Hebräischen nur frei, und daß man die Kranken so genannt haben sollte, weil sie „von der Welt und ihren Rechten und Pflichten entbunden" waren, werden wol die wenigsten glauben. Aquila übersetzt das Wort mit ἐν οἴκῳ τῆς ἐλευθερίας (vgl. Field, „Hexapla", I, 681) und gibt so den Euphemismus wieder. In solchen Fällen hat der Euphemismus zugleich etwas Ironisches.

folglich keine Weissagung sind, sondern Worte des leidenden Volkes, in welchen sich die flüchtige Reue und leicht erregte Hoffnung zeigt. Man braucht wirklich auch nur die drei ersten Verse genauer zu betrachten, um die feine Ironie des Propheten herauszufühlen. Zu beachten ist besonders das רדף V. 3: „Wir wollen erkennen, eifrig streben zu erkennen". Nowack will hier, meines Erachtens ohne jeglichen Grund, die gewöhnliche Bedeutung des רדף verlassen und es als eine Abschwächung des Bußbekenntnisses betrachten: sie wollen blos streben zu erkennen, daß Jahve wie die Morgenröthe sei. Nimmt man das Wort in der gewöhnlichen Bedeutung, so malt es unvergleichlich den Eifer der Reuigen in der augenblicklichen Noth; sie versprechen aus allen Kräften nach Gotteserkenntniß zu streben.[1]) Weiter ist zu beachten, wie leicht sich das Volk beruhigt, wie es überhaupt interessant ist, die Quietive des Volkes bei den Propheten zu beobachten. Während sie vor der Noth nie glauben wollen, daß ein Unglück sie treffen könne, weil Jahve in ihrer Mitte (vgl. Mich. 3, 11; Am. 5, 18), so trösten sie sich, wenn die Leiden angefangen haben, damit, daß dieses Unglück unmöglich lange dauern könne; ihr Gott müsse sie bald („über zwei Tage"), mit der Regelmäßigkeit der Naturgesetze (wie der Morgen auf die Nacht folgt V. 3) befreien; er werde gewiß verzeihen — „c'est son métier", wie Heine sagte. Daß dies der richtige Sinn ist, kann um so weniger bezweifelt werden, als wir später etwas ganz Aehnliches bei Hosea finden, nämlich die Stelle Kap. 8, 2, wo das Volk in einer ähnlichen Lage ausruft: mein Gott, wir kennen dich [nämlich als den Retter], wir Israel![2]) Wie dagegen ein Bußbekenntniß lauten soll, sagt Hosea selbst Kap. 14, 3, (von כל תשא עון an): da handelt es sich vor allem um Sünde und Sündenbekenntniß, was dagegen Kap. 6, 1—3 gänzlich fehlt.

An diesen Anfang knüpft nun der 7. Vers an, den wir hier etwas näher betrachten wollen. Er stellt das eigentliche Wesen des Volkes dar, das die flüchtige Reue nicht verbergen oder ändern kann: sie brechen den Bund mit Jahve, sind treulos und aufrührerisch. Die genauere Fassung des Verses hängt bekanntlich von der Erklärung des כאדם ab. Wie man in diesem Worte ernstlich eine Erinnerung an Adam und den Sündenfall finden kann, ist mir unbegreiflich. Solange man festhalten will, daß Hosea den Sündenfallbericht in der Form gekannt hat, in welcher er in der Genesis vorliegt, kann Adam's That nimmermehr ein Bundesbruch genannt werden; denn den Begriff עבר ברית zu einer „Uebertretung des ausgesprochenen Gotteswillens" abzuschwächen, kann doch nicht erlaubt sein; und selbst die Möglichkeit des Ausdruckes zugegeben, würde dieser Vergleich doch unerträglich weitschweifig und nichtssagend sein.[3]) Gewiß ist אדם mit Menschen zu übersetzen. Aber freilich ist die Erklärung, welche Nowack nach Kimchi und Ewald aufge-

[1]) Etwas naiv schreibt Wünsche: נרדפה läßt nicht den wahren Ernst und das aufrichtige Streben zu reumüthigem Betragen verkennen.

[2]) Siegfried a. a. O. will dieses ישראל als Dittographie streichen, weil es in den LXX, Peschito und einigen Handschriften fehlt, aber sehr mit Unrecht; enthält es doch eine unentbehrliche Feinheit, indem es Gott an den Bund und seine Verpflichtungen erinnert.

[3]) Wie die jüdische Tradition die Gleichheitspunkte zwischen Israel und Adam bestimmte, findet man, beiläufig bemerkt, in der „Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums", Jahrg. 1867, S. 104.

nommen hat, und welche die LXX mit ihrem ὡς ἄνθρωπος παραβαίνων διαθήκην schon andeuten, nicht sehr befriedigend. Sie betrachten עברו ברית als Relativsatz zu אדם und übersetzen: „wie Menschen, die bundesbrüchig sind." Aber wozu diese sonderbare Umschreibung? Warum nicht einfach Particip כעברי ברית, wie Hosea sonst immer schreibt? Vgl. כמסיגי גבול Kap. 5, 10, כמרימי על Kap. 11, 4.[1]) Und dazu kommt noch, daß das bloße כאדם resp. אדם ohne nähere Bestimmung so oft vorkommt, daß wir gezwungen sind, es für sich, als stehenden Ausdruck zu behandeln; vgl. z. B. Ps. 82, 7; Ijob 31, 33 und dazu Hos. 11, 4 חבלי אדם, wo אדם ebenfalls bestimmungslos ist. Man sagt nun freilich, daß כאדם an unserer Stelle nicht bestimmungslos sein könne, und daß die Uebersetzung „nach Menschenart" nur dann zulässig wäre, wenn המה auf die Propheten, Priester oder Fürsten ginge, was der Zusammenhang natürlich nicht erlaubt. Es ist richtig, daß כאדם überall einen Gegensatz fordert, um vergleichend sein zu können; aber ein solcher läßt sich wirklich auch an unserer Stelle nachweisen, wie aus dem Vergleiche mit analogen Fällen hervorgeht. כאדם wird durch den Gegensatz zu המה bestimmt. Jer. 32, 20 lesen wir: „der du Wunder thatest, sowol an Israel wie באדם", wo also אדם durch den Gegensatz die Menschen außer Israel, die Heiden, bezeichnet. Ebenso Jes. 43, 4, wozu Delitzsch bemerkt: was nicht dem erwählten Volke angehört, heißt אדם, weil es nichts ist, als was es von Adam her ist. Dasselbe ist nun auch hier der Fall. Das stark betonte המה (sie, das erwählte Volk, von dem ich gerade das Gegentheil erwartete) bestimmt אדם als die außerisraelitischen Menschen, obschon es ursprünglich ganz allgemein „die [übrigen] Menschen" bedeutet. Der Sinn ist nun natürlich nicht: die Israeliten brechen den Bund, wie die Heiden den Bund brechen; denn die Heiden sind gerade diejenigen, welche keinen Bund mit Jahve geschlossen haben. Die Stellen, wo von einem Bunde Gottes mit den Heiden die Rede ist (wie Sach. 11, 10), gehören nicht hierher. כ steht hier vielmehr eventuell, es bezeichnet, wem sie durch ihren Bundesbruch ähnlich werden. Zu diesem Gebrauche von כ vgl. Ps. 18, 43 (ich zermalmte sie wie Staub) und Ijob 38, 30 (die Wasser erstarrten wie Stein). Ueberhaupt wird כ im Hebräischen sehr frei und oft nur andeutend gebraucht wie z. B. Mich. 7, 1 (ich bin geworden wie Obstlese; d. h. es ist mir gegangen wie bei der Obstlese); Jes. 41, 2 (er macht sein Schwert wie Staub, d. h. Staub hervorbringend), womit im N. T. die bekannten Stellen Matth. 13, 24. 45 zu vergleichen sind. Wir gewinnen also folgenden Gedanken: die Israeliten, die ein auserwähltes Volk sein sollten, gehören jetzt durch ihren Bundesbruch zu den Heiden; sie sind, um einen Hoseanischen Ausdruck zu gebrauchen, ein לא עמי, ein „Nicht mein Volk" geworden. Einen Einwurf gegen diese Auffassung müssen wir noch entkräften. Nowack behauptet nach Ewald, es müsse בריתי heißen, wenn עברו zum Hauptsatze gehören

[1]) כמריבי כהן Kap. 4, 4 darf vielleicht hier nicht angeführt werden; denn obschon Nowack die Erklärung Ewald's aufgenommen hat, und obschon Hermann's und Wellhausen's Konjekturen, wozu übrigens Geiger's Vermuthung (a. a. O., S. 86) hinzuzufügen wäre, keineswegs befriedigend sind, so steckt doch wahrscheinlich ein Textfehler in Kap. 4, 4a, weil unstreitig die Priester V. 5 angeredet werden, wie „auch der Prophet mit dir" zeigt. Außerdem ist V. 14 wol der Kommentar zu V. 4a.

solle. Man könnte dagegen sagen, עבר ברית bilde hier einen einzigen Begriff „bundesbrüchig sein", bei welchem niemand an einen anderen als den mosaischen Bund denken werde. Aber diese Annahme ist nicht einmal nothwendig, da ברית, genauer betrachtet, gar nicht indeterminirt ist. Es wird durch das בי im folgenden Halbverse hinlänglich präcisirt, indem es ja im Hebräischen eine allbekannte Sache ist, daß ein Glied, welches schon zum ersten Halbverse gehört, öfters für den zweiten aufgespart wird und also rückwirkende Kraft bekommt. So z. B. Jer. 50, 39: „deshalb werden Steppenthiere mit Schakalen wohnen, und es werden Strauße da wohnen", wo בה schon zum ersten Satze gehört; ebenso Jes. 11, 8 יחדו[1]) (vgl. Ewald selbst, a. a. O., § 351a). עברו ברית bedeutet somit ganz dasselbe wie עברו בריתי Kap. 8, 1.

Die hier gegebene Erklärung der Stelle ist keine neue. Sie findet sich nämlich schon in der werthvollen arabischen Uebersetzung (Cod. Hunt. 206), die in dem ersten Jahrgang von Merx' „Archiv für wissenschaftliche Erforschung des A. T." (Halle 1869) herausgegeben ist. Wir lesen hier: wahum mitlu sâiri-l-umami gâwarû âla-l-âhdi (und sie brechen den Bund wie die übrigen Völker). Später scheint sie vergessen zu sein, aber mit Unrecht; denn man wird hoffentlich zugeben, daß sie sich wenigstens nach allen Richtungen hin vertheidigen läßt. Auch im zweiten Halbverse hat vielleicht eine alte Uebersetzung das Richtige getroffen, nämlich in Betreff des שם. Jonathan schreibt für dieses Wort בארץ טבא דיהבתי להון und das erklärt treffend das stark betonte שם, welches mit dem gleichfalls stark betonten המה in a parallel steht. Wie dieses die Israeliten als solche bezeichnet, von denen man das Gegentheil von dem, was sie sind, erwarten könnte, so hebt שם hervor, daß sie sich gerade in dem Lande gegen den Herrn empören, das er ihnen gegeben, um dort unter ihnen zu wohnen (vgl. Kap. 8, 1; 9, 3. 15). An Betel (Keil) ist bei diesem שם jedenfalls nicht zu denken, da es im Vorhergehenden nicht erwähnt wurde, und was Ewald[2]) in dem שם gefunden hat, ist so haltlos wie die ganze Hypothese, die sich darauf stützt.

Schließlich sei noch bemerkt, daß כאדם überall, wo es vorkommt, ebenso wie hier, nur „nach gewöhnlicher Menschen Art" bedeutet und erst durch den Zusammenhang näher bestimmt wird. So bedeutet es Ps. 82, 7 die Niedrigen im Gegensatz zu den Hochgestellten; Ijob 31, 33 die gemeinen Menschen im Gegensatz zu den edelen, aristokratischen Naturen. Dasselbe bedeutet לפעלות אדם Ps. 17, 4.[3]) Vgl. noch Richt. 16, 7. 17, wo אדם die gewöhnlichen Menschen sind im Gegensatz zu dem übermenschlich starken Simson ꝛc.

Zu Kap. 7, 5. Wie auch Nowack richtig bemerkt, ist es unbedingt das Natürlichste, das Hiphil החלו (von חלה) als Intransitivum „krank sein" aufzufassen, obschon das Wort sonst nicht in dieser Bedeutung vorkommt. Als Parallele kann man das arabische marada anführen, von welchem die vierte Form nicht nur:

[1]) Deshalb ist Lagarde's Korrektur תתריעינה keineswegs nothwendig.

[2]) „Die Propheten des alten Bundes" (2. Ausg., Göttingen 1867—68), I, 194.

[3]) Die richtige Lesart ist hier wol nach Num. 22, 18: זמותי בל יעבר פיך לפעלות אדם [oder פי יהוה nach 1 Sam. 15, 24]. Läßt man V. 4 damit anfangen, so erhält man einen vollständigen Parallelismus mit 4b, während der Rest von V. 3 einen abgeschlossenen Vers bildet.

[Gott] macht krank, oder krank finden bedeutet, sondern auch krank werden (eigentlich Krankheit hervorbringen und zeigen).[1]) Die oben erwähnte arabische Uebersetzung hat hier gerade amraḍa ohne Objekt (amraḍu-r-rusâu ḥamman min-al-ḥamri), was also bedeuten könnte: die Häuptlinge werden krank, erglüht vom Weine. Doch wird der Satz in Merx' „Archiv" mit Verweisung auf die (nicht mitgetheilte) grammatische Erklärung so übersetzt: dann machen krank die Fürsten ihn (den König), erhitzt vom Weine. So erklärt allerdings Kimchi, aber der Uebersetzer würde wol in diesem Falle das Suffix hinzugefügt haben, wie er sonst thut. Eine Erklärung der ganzen schwierigen Stelle vom Ofen und Bäcker zu geben, versuche ich nicht, sie wird wahrscheinlich immer etwas dunkel bleiben. Nur so viel betrachte ich als sicher, daß man die gewöhnliche Erklärung aufgeben muß, nach welcher der Ofen ein Bild der unreinen Leidenschaft im allgemeinen sein soll. Denn so bleibt es unerklärlich, warum Hoseas wiederholt von dem Ofen spricht, in welchem das Feuer noch nicht flammt. Wie unbequem dieser Zug den Kommentatoren ist, zeigt das quid pro quo in Keil's Erklärung zu V. 6. Während Hosea sagt כל־הלילה ישן אפהם, schreibt Keil (S. 74): nur die kurze Zeit der Nacht läßt der Bäcker vom Schüren des Feuers ab. Das einzig Mögliche scheint mir zu sein, den Ofen als ein Bild des aufrührerischen Geistes der Großen zu betrachten, welcher eine Zeit lang im Verborgenen wirkt, um dann plötzlich hervorzubrechen. Aber ich sehe wohl ein, daß auch diese Erklärung nicht ohne Schwierigkeiten ist, besonders im Uebergang zwischen V. 3 und 4.

Zu Kap. 9, 8. Ewald's Auffassung der schwierigen Worte צופה אפרים עם אלהי ist die einzige, die in den Zusammenhang paßt, und Nowack hat sie deshalb mit gutem Grunde aufgenommen. Ich glaube auch, daß die Uebersetzung „gegen meinen Gott" sich sprachlich vollkommen vertheidigen läßt. Man vergleiche z. B. Ps. 94, 16: wer hilft mir עם מרעים in meinem Kampfe mit den Frevlern; weiter Ps. 55, 19 und ähnliche Stellen. Nur ist עם wol nicht mit dem Verbum צפה zu verbinden, sondern mit אפרים (Ephraim in seinem Verhältnisse zu Gott, d. h. in seinem Kampfe mit ihm, lauert auf). Man gewinnt dadurch, daß es nicht der Herr selbst ist, dem Ephraim auflauert, was immerhin ein unnatürlicher Gedanke ist. Der Sinn ist wol: in dem Kampfe mit dem Herrn kämpft Ephraim lauernd im Hinterhalte, nämlich um Gottes Streiter, die Propheten zu tödten, wie das Folgende es weiter beschreibt. עם wird auch auf die angegebene Weise in guter Bedeutung gebraucht, wie z. B. Ps. 18, 26 fg. zeigt: in seinem Verhältnisse zum Frommen ist Gott fromm, in seinem Verhältnisse zum Reinen ist er rein ꝛc.

Zu Kap. 10, 11. Auch hier stimmt Nowack mit Recht Ewald bei, wenn dieser in dem Satze ואני עברתי על־טוב צוארה eine Beschreibung der Vergangenheit, und zwar der Gnadenerweisungen des Herrn gegen Ephraim, ausgesprochen findet. Denn das Perfekt עברתי vor den folgenden Imperfekten kann doch natürlicherweise nur Präteritum sein; vgl. auch Kap. 11, 3. Aber schwer zu begreifen ist, wie er Ewald's Erklärung des Bildes selbst aufnehmen konnte. Man braucht nur Ewald's Worte zu lesen, um das Fremde und Unnatürliche darin zu fühlen. Es soll heißen:

[1]) Diese Bedeutung fehlt bei Freytag, findet sich aber in Bistani's „Muḥîṭ almuḥîṭ".

die Gemeinde glich einer jungen Kuh, die niederzutreten, zu siegen gewohnt war, während der Herr dieser Kuh, Jahve, an ihrem stolzen Halse gleichsam als ihr Führer einherschwebte und unsichtbar durch die Luft neben ihr einherfuhr. Ein sonderbareres Bild wird man wol schwerlich finden können, es wäre denn der folgende Satz nach Hitzig's Auffassung, wenn er den Herrn geradezu auf der Kuh reiten läßt, eine Erklärung, die Nowack natürlich abgewiesen hat. Außerdem spricht gegen Ewald's Auffassung des Bildes, auch in der Form, die Nowack ihr gegeben hat, daß es nicht abzusehen ist, warum der schöne Hals der Kuh besonders erwähnt wird. Ist denn der so sehr schön an den Kühen? Die richtige Erklärung liegt doch sehr nahe, wenn man nur das Bild festhält.

עבר על kann auch bedeuten „vorübergehen" z. B. Jer. 18, 16 und dann „schonend vorübergehen" (vgl. Mich. 7, 18; Spr. 19, 11), und diese Bedeutung paßt allein an unserer Stelle. Ephraim war eine Kuh, die zu dreschen liebte, d. h. sie liebte die leichte, angenehme Arbeit, die nach Deut. 25, 4 zugleich ein Genuß war. Zu pflügen aber, die schwere Arbeit, liebte sie nicht. Und der Herr willfahrte ihr in seiner Güte und verschonte ihren jugendlich runden und fetten Hals, indem er ihr kein Joch auflegte. Vgl. das Bild Kap. 11, 4. Sonderbar ist es nur, daß man diese Erklärung nicht angenommen, da sie doch von den alten jüdischen Erklärern angedeutet ist. Targum hat אעדיתי ניר מן Aben Ezra הטיבותי לצוארה; weniger genau sagt Kimchi: כשעברתי עליה לתת עליה עול להיות צוארה שמן עשיתי שלא הכבדתי עולה d. h. „als ich zu ihr ging, um ihr das Joch aufzulegen, sorgte ich dafür, daß das Joch nicht zu sehr drücke, weil ihr Hals so fett war." [1]) Doch hat auch er das טוב צוארה richtig verstanden.

Zu Kap. 10, 14. Geiger[2]) wollte die Worte "כשד שלמן בית א nach LXX und Hieronymus rekonstruiren, wonach שלמן mit צַלְמֻנָּע Richt. 8, 5, ארבאל mit יְרֻבַּעַל Richt. 7, 1 identisch wurden. In der Form, die er dem Satze gibt, ist dieser aber eine reine Unmöglichkeit[3]); denn der Untergang der Feinde Israels paßt schlecht als Bild für Israels Untergang, womit Hosea droht, und die Einnahme eines Lagers (vgl. Richt. 8, 11 fg.) paßt noch schlechter als Bild für die Vernichtung aller israelitischen Festungen. Doch wäre es möglich, daß die Uebersetzung der LXX einen richtigen Fingerzeig enthielte, wenn sie vorsichtig benutzt würde. Es ist allerdings nur eine Vermuthung, aber sie scheint mir eine nähere Betrachtung zu verdienen, weil man dadurch, statt des völlig in der Luft schwebenden Salman, eine bestimmte Anspielung auf die Richterzeit bekäme, und Anspielungen gerade auf diese Zeit sind bei den Propheten und Dichtern sehr häufig; vgl. z. B. Jes. 9, 3; 10, 26; Ps. 83, 12 und bei Hosea selbst Kap. 9, 9; 10, 9. Es ist nämlich möglich, daß das Ἰεροβαάλ = ירבעל von den LXX aus dem Zusammenhange rein errathen

---

[1]) Wünsche übersetzt unrichtig: als ich an ihr vorbeiging, das Joch auf sie zu legen, daß ihr Hals fett werde, habe ich das gethan, und ich habe das Joch ihr nicht zu schwer gemacht.

[2]) „Zeitschrift der Deutschen morgenländischen Gesellschaft," XVI, 729, vgl. seine „Jüdische Zeitschrift," Jahrg. 1869, S. 215.

[3]) Was mit den meisten Geiger'schen Korrekturen der Fall ist. Wer kann z. B. den Satz annehmbar finden, den er statt Hos. 13, 13 lesen will לוֹ חָכָם הוּא יָבִין כָּעֵת לֹא־יַעֲמֹד בְּמִשְׁבַּר בָּנִים? (vgl. „Jüdische Zeitschrift", Jahrg. 1868, S. 27). Der Zusammenhang fordert ja gerade das Gegentheil!

und also vollständig aufzugeben ist, während dagegen die Gleichung שַׁלְמָן = Σαλαμάν[1]) = צַלְמֹנָע zu behalten wäre. Wie שַׁלְמָן in den Text gekommen ist, als Nebenform oder durch Verschreiben, muß dahingestellt bleiben. Bei Arbel müßte man dann an das galiläische Arbela denken, und es ist gewiß sehr natürlich, daß die Midianiten, während sie auf der Jizreelebene waren (Richt. 6, 33), einen Streifzug nach Norden unternommen haben, bei welcher Gelegenheit Salmunna diese Stadt auf besonders grausame Weise verheert haben kann. Es ist, wie gesagt, eine bloße Vermuthung, aber sie scheint mir doch ökonomischer als einen noch recht zweifelhaften moabitischen König zu Hülfe zu rufen, wie Nowack nach Schrader's Vorgang thut.

Zu Kap. 12, 9. Die Worte לא ימצאו־לי עון אשר־חטא werden allgemein so erklärt, daß man dem חטא, im Gegensatz zu עון den Begriff Schuld unterlegt. (Nowack: eine Sünde, die Sühnung fordert). Der Sprachgebrauch berechtigt jedoch nicht zu dieser Unterscheidung; denn von den beiden Worten ist vielmehr עון der klassische Ausdruck für Schuld, und wenn חטא auch bisweilen diese Bedeutung erhält[2]), so geschieht es doch nie, wo es neben עון steht. Die beiden Worte haben hier vielmehr ganz dieselbe Bedeutung: Sünde, und zwar ist der Ausdruck echt semitisch. So sagt z. B. der arabische Dichter Hârit im letzten Verse seiner „Mualla̱ka“: walbalâu balâu, das Unglück war ein Unglück d. h. ein wahres Unglück im umfassendsten Sinne des Wortes. Der Gedanke ist demnach hier: nicht wird man bei mir Sünden auffinden können, die man wirklich, mit Recht, Sünden nennen könnte.

Zu Kap. 13, 2. Nowack hat gewiß recht, wenn er an dieser Stelle אמרים absolut nimmt, obschon es gewöhnlich nicht so gebraucht wird; denn Keil, welcher dies für unerlaubt hält, beweist durch seine eigene Erklärung, wie unmöglich es ist, die letzten vier Worte: „Menschen, die opfern, küssen Kälber“ dem אמרים unterzuordnen. Um seine Erklärung zu stützen, verweist Nowack auf 2 Chron. 1, 2; 32, 24. Man könnte auch an Ps. 4,5 erinnern, wo אמר בלב absolut gebraucht wird. Ist das in der klassischen Sprache erlaubt, so wird es wol auch möglich sein, das bloße אמר so zu gebrauchen. Natürlich steht es nicht in der Bedeutung von „anrufen,“ sondern bedeutet ganz allgemein: „sprechen“. Daß sie überhaupt zu todten Menschenwerken sprechen (להם zu solchen!), ist eine Thorheit. Dasselbe sagt dann der folgende Satz: Menschen huldigen Thierbildern![3])

Zu Kap. 13, 13. Wenn man sich scheut, עֵת in der Bedeutung von „zur rechten Zeit“ zu nehmen, könnte man es als Akkusativ vokalisiren עֵתָּ jetzt; vgl. Ez. 23, 44; Ps. 74, 6 Diese Aenderung ist jedenfalls nothwendig Ez. 16, 57 und 27, 34. Oder steht an allen drei Stellen der Nominativ עֵת für den Akkusativ in der Bedeutung von „jetzt“? An unserer Stelle paßt diese Bedeutung vortrefflich: die Wehen haben angefangen, aber jetzt steht er nicht im Kinder-Durchbruch. Wegen „jetzt“ von der Zukunft gebraucht vgl. Kap. 8, 10; 10, 3.

---

[1]) Ueber die verschiedenen Lesarten vgl. Field „Hexapla,“ II, S. 957.

[2]) Vgl. Schultz, „Alttestamentliche Theologie“. 2. Aufl., Frankfurt a. M. 1878, S. 641.

[3]) Wie noch Kuenen („De godsdienst van Israel“ [Leiden 1869], I, 81) an dieser Stelle von Menschenopfern sprechen kann, ist ein Räthsel.

Aus J. Chr. K. v. Hofmann's Vorlesungen über das Markusevangelium.

I.

Daß Markus eine Schrift, wie sie uns vorliegt, verfaßt hat, ist bereits durch Papias von Hierapolis bezeugt, und zwar auf Grund einer Mittheilung, die Papias von keinem anderen als dem Apostel Johannes überkommen haben kann. Denn wenn Papias in seiner übrigens verloren gegangenen Schrift Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις an einer von Eusebius aufbehaltenen Stelle derselben eine Aeußerung über die Schrift des Markus mit den Worten einführt: καὶ τοῦτο ὁ πρεσβύτερος ἔλεγεν, so meint er nach dem Zusammenhang mit dem Namen ὁ πρεσβύτερος keinen anderen als den Apostel Johannes, indem er überhaupt die Apostel οἱ πρεσβύτεροι nennt, wie sie Ignatius τὸ πρεσβυτέριον τῆς ἐκκλησίας heißt. Was die Presbyter einer Einzelgemeinde je für ihre Gemeinde, das waren die Apostel für die christliche Gemeinde überhaupt. Papias aber sagt nun von den Mittheilungen, die er über die Schrift des Markus und die des Matthäus macht, daß er sie zu einer Zeit erhalten habe, wo zwei Jünger des Herrn, der Presbyter Johannes und ein Aristion noch lebten. Aus deren Munde hat er mittelbar oder unmittelbar diese Nachrichten überkommen und insonderheit aus dem Munde des Johannes. Geschrieben wird er sein Buch viel später haben, aber das, was er in diesem Buche zusammenfaßte, hatte er viel früher gesammelt. Papias rühmt sich, daß er es aus dem Munde derer überkommen habe, die im Gefolge der Apostel gewesen sind, und aus dem Munde jener noch lebenden beiden Jünger des Herrn. Da sagt er in Bezug auf die Schrift des Markus, daß er vernommen: „Markus, des Petrus ἑρμηνευτής geworden, habe, was er im Gedächtniß behielt, genau aufgezeichnet, nicht der Reihe nach das von Christo Gesprochene oder Gethane; denn er hat den Herrn nicht gehört und ist nicht in seinem Gefolge gewesen; nachdem aber im Gefolge des Petrus, der seine Belehrungen je nach Bedürfniß gab und nicht wie einer, welcher die Aussprüche zusammenstellen will; und so hat denn Markus nicht gefehlt, wenn er etliches so aufschrieb, wie Petrus es gelehrt hatte. Er trug nur Bedacht, nichts von dem, was er vernommen hatte, zu übergehen und nichts zu fälschen." Wie Papias es meint, wenn er von Markus sagt, er sei der ἑρμηνευτής des Petrus geworden, ist aus einer anderen Mittheilung desselben zu ersehen, welche die Schrift des Matthäus betrifft. Denn da heißt es: „Matthäus hat die Aus-

Anmerkung der Redaktion. Prof. Dr. J. Chr. K. v. Hofmann in Erlangen hat im Sommer 1877, also kurz vor seinem Tode, zur Vorbereitung auf den betreffenden Theil seines großen neutestamentlichen Werkes, eine Vorlesung über das Markusevangelium gehalten, von der uns ein sehr gut nachgeschriebenes Heft zur Verfügung gestellt und zugleich von der Witwe des Heimgegangenen die Erlaubniß ertheilt wurde, einzelne Abschnitte daraus zu veröffentlichen, während sie sich zum Abdruck des Ganzen nicht entschließen konnte. Hofmann arbeitete, was er zur Veröffentlichung bestimmte, ganz anders, als er in den Vorlesungen vortrug. Während er dort in seiner Exegese auf die abweichenden Ansichten in überreicher Weise Rücksicht nahm, so enthielt er sich hier aller direkten Beziehungen und Citate. Dies möge auch bei dem vorliegenden Abdruck im Auge behalten werden, welcher, wie wir glauben, mannichfachem Interesse begegnen wird.

sprüche des Herrn in aramäischer Sprache zusammengeschrieben, übersetzt aber (ἑρμήνευσε δέ) hat sie ein jeder, wie er konnte [nämlich nicht die von Matthäus bezeugten Aussprüche des Herrn, sondern die Aussprüche des Herrn überhaupt]. Während Matthäus sie in der Ursprache, wie sie der Herr geredet hatte, verzeichnet hat, haben andere sie in griechischer Sprache wiedergegeben, und das that jeder so gut er konnte." Wie hier ἑρμήνευσε gemeint ist, so auch ἑρμηνευτής bei Markus. Dies ist aber hernach übel dahin schon von Irenäus verstanden worden, als wenn Petrus den Markus in der Eigenschaft als Dolmetscher mit sich geführt hätte. Das ist die Meinung nicht. Jene Worte beziehen sich lediglich auf die Abfassung der Schrift, von der die Rede ist: Markus hat aus des Petrus Munde die Geschichten und Reden des Herrn in der ihnen gemeinsamen Sprache vernommen und hat sie in eine griechische Schrift zusammengetragen; damit ist er des Petrus ἑρμηνευτής geworden. Daß er in solchem Verhältniß zu Petrus gestanden hat, erfahren wir durch diesen selbst, und schon in der Zeit, ehe er Jerusalem verließ, wird er so zu ihm gestanden haben. Apg. 12, 12 sehen wir den Petrus, als er so wunderbar seiner Haft ledig wurde, gleich in das Haus der Maria gehen, um den dort versammelten Brüdern zu wissen zu thun, daß er frei geworden sei. Aus so sicherem Munde also und aus so früher Zeit hatte Markus das, was er jenen Worten des Papias oder vielmehr des Apostels Johannes zufolge in seiner Schrift zusammengetragen hat.

Ebendeshalb hat man auch die von ihm verfaßte Schrift wegen seines Verhältnisses zu Petrus, dem er den Inhalt derselben verdankte, eine Schrift des Petrus genannt. So heißt es bei Justinus Martyr in seinem Dialogus cum Tryphone, wo er der Thatsache gedenkt, daß Jesus dem Petrus diesen seinen Namen gegeben, und daß er die Söhne des Zebedäus Donnersöhne genannt habe: das steht geschrieben in den ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ, αὐτοῦ beziehend auf den vorhergenannten Petrus, nicht etwa auf Christus. Wie hier mit Bezug auf Mark. 3, 16 fg. dem Petrus dieses Evangelium zugeschrieben wird, so sagt auch Tertullian in seiner Schrift gegen Marcion: „Das Evangelium, welches Markus verfaßt hat, werde bezeugt als ein Evangelium des Petrus, cujus interpres Marcus erat." Ebenso geht auf jene Stelle des Papias zurück, was Irenäus vom Markusevangelium berichtet: „Markus ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς τοῦ Πέτρου habe in Schrift verfaßt und überliefert, was von Petrus verkündigt wurde". Daß Markus seine Schrift nach dem Tode des Petrus und Paulus verfaßt habe, berichtet zwar dort Irenäus, aber unverbürgterweise, ebenso unverbürgterweise wie Clemens von Alexandrien an einer Stelle sagt, daß er sie bei Lebzeiten des Petrus und mit seiner Billigung in Rom verfaßt habe.

Nun ist die Frage: meint Papias mit jener auf den Johannes zurückgehenden Mittheilung über die Entstehung des Evangeliums des Markus ebendieselbe Schrift, welche wir unter dem Namen desselben im Kanon besitzen? Es wird behauptet, dem sei nicht so; die Schrift, von der Papias spreche, sei nämlich erst überarbeitet worden, und so in die Gestalt gekommen, in der wir sie jetzt haben. Ob diese Meinung Grund hat, kann erst aus einer Untersuchung der uns vorliegenden Schrift hervorgehen und ersehen werden. Ebenso wird sich aus der Untersuchung der uns

vorliegenden Schrift, wenn möglich, ergeben, ob darin Clemens von Alexandrien recht hat, daß Markus sie in Rom verfaßt und für Römer geschrieben habe. Weniger ist zu hoffen, daß wir aus ihr ersehen können, wann er sie geschrieben hat.

Das Evangelium des Markus beginnt mit den Worten: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ob der Zusatz υἱοῦ τοῦ θεοῦ ursprünglich sei, ist fraglich; denn es ist allerdings im höchsten Grade auffallend, daß diese Worte im sinaitischen Kodex, also in der vielleicht ältesten Handschrift, fehlen. Doch würde man sich darüber hinwegsetzen können, wenn nicht der Umstand hinzuträte, daß Irenäus und Origenes, auf die es hier ganz besonders ankommt, Irenäus wenigstens in dem ursprünglich griechischen Texte, diese Worte an solchen Stellen nicht bieten, wo man sie nach dem Zusammenhang, in welchem sie auf diese Anfangsworte des Markus zu sprechen kommen, am allermeisten erwarten sollte. Also auch sie können die Worte nicht gelesen haben. Allein dem gegenüber stehen nun freilich die übrigen Handschriften, und mit diesen verhält es sich folgendermaßen. Die allermeisten Majuskeln bieten nach dem Vorgang des Kodex von Alexandrien die Worte υἱοῦ τοῦ θεοῦ. Aber so sind sie jedenfalls nicht ursprünglich; dagegen bietet der vatikanische Kodex die Lesart υἱοῦ θεοῦ ohne den Artikel. Gehören die Worte dem Texte ursprünglich an, so müssen sie so lauten. Weiter aber können wir nicht sagen, ob sie echt sind oder nicht. Τὸ εὐαγγέλιον, welches gute Botschaft heißt, daher es auch von einer Botschaft gebraucht werden kann, die keineswegs fröhlichen Inhaltes ist, wie z. B. Offb. 14, 6, steht mit dem Genitiv Ἰησοῦ Χριστοῦ verbunden. Ist dieses nun Subjekts- oder Objektsgenitiv? Hat εὐαγγέλιον einen sachlichen Begriff in dieser Weise bei sich, dann ist natürlich der Genitiv Objektsgenitiv, z. B. εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ. Aber anders ist es bei der Verbindung mit einem Personbegriff wie hier. Die neutestamentliche Botschaft handelt ja freilich von Jesus, dem Christ, dem Messias, dem erschienenen Heiland; sie heißt Röm. 1, 2 fg.: εὐαγγέλιον θεοῦ περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, die seinen Sohn zum Gegenstand hat. Aber sonst immer, wenn ein Personbegriff mit εὐαγγέλιον verbunden ist, ist der Genitiv Subjektsgenitiv. Es ist die Botschaft dessen gemeint, der sie verkündigt; so immer τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, die Botschaft, die Gott hat an die Welt ergehen lassen. Röm. 16, 25 ist κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου und τὸ κήρυγμα Ἰησοῦ Χριστοῦ verbunden: nach meiner Botschaft und nach der Verkündigung Jesu Christi. Jesus ist gekommen und hat Frieden verkündigt, heißt es Eph. 2, 14. Im Hebräerbrief 1, 1 heißt es, Gott habe zu uns geredet in einem, durch einen, der sein Sohn ist, und 2, 3 ist von einem Heil, das jetzt als vorhanden verkündigt worden, gesagt: es habe die Verkündigung desselben damit angefangen, daß es geredet wurde durch den Herrn. Nach dem allen werden wir Ἰησοῦ Χριστοῦ für Subjektsgenitiv zu nehmen haben. Es ist die Botschaft zu verstehen, welche Jesus, der da heißt Christus, weil er der erschienene Heiland der Verheißung ist, der Welt gebracht hat. Sonach ist ἀρχή der Anfang dieser Botschaft, wie sie in die Welt eingetreten ist, die nun durch die Apostel weiter verkündigt wird, also im Gegensatz zu dem Fortgang der neutestamentlichen Verkündigung, wie sie durch die Apostel danach geschehen ist. Aehnlich ist Hebr. 2, 3 gemeint, daß die Botschaft, die Jesus Christus der Welt gebracht, ihren Anfang

genommen hat, in dieselbe eingetreten ist. Aber nicht ist τὸ εὐαγγέλιον gleich τὸ εὐαγγελίζεσθαι, also nicht gleich, wie Jesus angefangen hat, diese Botschaft zu verkünden. Τὸ εὐαγγέλιον ist niemals die Verkündigung als Handlung, sondern die Botschaft, die Kunde, die gebracht wird.

Nun können diese Eingangsworte nicht mit dem folgenden καθώς verbunden sein wollen; denn dies führt eine Schriftstelle ein, die sich auf das Erscheinen und Auftreten des Johannes bezieht und nicht darüber hinausreicht. Es kann also nicht von der Botschaft, die Jesus Christus gebracht hat, gesagt sein, sie habe jener Schriftstelle gemäß angefangen; denn die Predigt des Johannes geht der Predigt Jesu voran, und nur auf sie bezieht sich dieses Wort. Noch weniger können die Worte mit dem vierten Verse verbunden sein wollen und den Anfang eines Satzes bilden, der dort sich fortsetzt. Dann hieße es, Anfang der Botschaft Jesu Christi ward Johannes. Wie kann aber ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Prädikat zur Person des Johannes sein, abgesehen davon, wie schwerfällig gleich der Anfang dieser Schrift wäre, wenn die ganze Bezugnahme auf alttestamentliche Schrift (V. 2 fg.) den Zusammenhang des Satzes, mit dem das Buch beginnt, unterbräche? Weil man dies einsah, meinte man die Worte seien Ueberschrift eines ersten Abschnittes des Buches. Ein solcher läßt sich aber nicht abgrenzen; denn die Erzählung hinter καθὼς γέγραπται setzt sich ununterbrochen fort. Es gibt keinen Abschnitt, für welchen diese Worte die Ueberschrift sein könnten, und so folgt denn auch eine weitere nicht. Oder man meinte, die Worte seien nur die Ankündigung, daß hier das Buch beginne; etwa: hiermit beginnt das Evangelium von Jesu Christo. Dagegen spricht, daß dann Ἰησοῦ Χριστοῦ Objektsgenitiv wäre und εὐαγγέλιον in einer Bedeutung genommen werden müßte, welche dem N. T. fremd ist. Es bleibt nichts anderes übrig, als die Worte für das zu nehmen, als was sie erscheinen, nämlich als Ueberschrift des ganzen Buches. Eine solche Ueberschrift hat auch das Evangelium des Matthäus nach dem richtigen Verständniß des ersten Verses. Was der Leser zu erwarten hat, ist ihm mit diesen Worten angekündigt, welche den Inhalt des Buches benennen. Sein Inhalt ist, welchen Anfang die Botschaft Jesu Christi genommen hat, wie sie in die Welt eingetreten ist.

Haben wir bisher den Bußprediger Johannes und sein Thun im Gegensatz zu Jesu und seinem Thun bezeichnet gefunden, weshalb auch noch zum Vorhergehenden gehört, was von der Lebensweise des Johannes berichtet ist, so folgt nun der andere Theil seiner Berufsthätigkeit, die andere Seite seiner Wegbereitung vor dem her, welcher V. 2 mit den Worten: „Siehe, ich sende meinen Engel vor dir her", angeredet war. Der andere Theil seiner Predigt ist: Vorhersagung des Kommens dessen, vor welchem er hergesendet ist. Von diesem kündigt er an: ἔρχεται ὁ ἰσχυρότερός μου. Inwiefern er ein stärkerer sein wird, sagt dann V. 8. Zuvor bezeichnet Johannes sein Verhältniß zu demselben mit dem an ἰσχυρότερός μου angeschlossenen Relativsatz, in welchem wir das pleonastische αὐτοῦ wahrnehmen, dergleichen Fällen wir in den heiligen Schriften N. T. öfter begegnen, besonders in der Apokalypse. Dieser Pleonasmus erklärt sich aus der Stellung des hebräischen Suffixums hinter dem אֲשֶׁר. Der hebräisch gewöhnte Verfasser be-

handelt das griechische Relativum in solchen Fällen wie die relativische Partikel אֲשֶׁר. So aber bezeichnet Johannes das Verhältniß seinerseits zu dem, der hinter ihm kommt, daß er nicht dazu tüchtig sei, sich zu bücken und ihm den Schuhriemen aufzulösen, wo das κύψας gleichsam malerisch dazu hilft, die Niedrigkeit des sich Bückenden, von dem die Rede ist, im Gegensatz gegen das Thun eines Ebenbürtigen zu zeichnen. Das Bild ist aber gebraucht, wenn er sagt, seine Schuhriemen zu lösen sei er nicht geeignet, mit Bezug auf den Ausdruck ὀπίσω μου ἔρχεται. Er kommt hinter ihm her, ist aber darum so wenig etwa geringer als er, oder er selbst ihm nur etwa ebenbürtig, daß er nicht einmal dazu taugt, ihm dem Wandernden, wenn er am Ende seines Weges angelangt ist und ruhen will, den Schuhriemen zu lösen und die Schuhe abzunehmen, ein Dienst, wie ihn Sklaven zu thun hatten. Wie verschieden er und jener sind, wie viel gewaltiger der hinter ihm drein Kommende als er selbst, sagt Johannes im folgenden V. 8: „Ich habe euch mit Wasser getauft, er aber wird euch mit dem heiligen Geiste taufen." Ἐγώ, ohne μέν, ἐβάπτισα ὕδατι, nicht ἐν ὕδατι; denn beides ist aus der Stelle bei Matthäus herübergekommen. „Ich habe euch mit Wasser getauft," indem er, was er jetzt thut, gegenüber dem, was jener thun wird, als ein vergangenes nennt; nicht als wenn er schon am Ende seines Taufens angekommen wäre, als er so sprach. Wir würden das Verhältniß der beiden Sätze zueinander etwa ausdrücken: nachdem ich euch mit Wasser getauft haben werde, wird er euch taufen mit heiligem Geist. Πνεῦμα ist im Gegensatz zu dem, was der sinnlich wahrnehmbaren Welt angehört, Leben schaffende Macht; πνεῦμα ἅγιον, heiliges Leben schaffende Macht. Wenn er sie taufen, überströmen wird mit heiligem Geist, wird er sie aus dem geschöpflichen und sündlichen Leben, in dem sie stehen, umsetzen in heiliges Leben. Dies kann nur so geschehen, daß er selbst in solchem Leben steht, heiligen Geist zu seinem Geiste hat, sodaß er ihn mittheilt. Irrig beschränkte man das βαπτίζειν πνεύματι ἁγίῳ auf eine Mittheilung des Geistes, sofern derselbe weissagen macht; und ferner darf man es nicht darauf beschränken, was hernach von der christlichen Taufe gilt; die Verheißung und Vorhersagung des Johannes geht darüber hinaus. Er meint taufen mit heiligem Geiste schlechthin, sodaß es also eine Umsetzung aus dem gegenwärtigen Lebensstand in den eines heiligen Lebensstandes ist, unbedingt, schlechthin. Erst das Ende der Wege des Geistes ist die Vollendung des Menschen, die mithin verheißen ist. Sie ist erst dann vorhanden, wenn wir nicht nur innerlich wiedergeboren, sondern auch hinsichtlich unseres Naturlebens umgeboren sind, wenn wir nicht blos den Geist empfangen haben, vermöge dessen wir uns der Gotteskindschaft gewiß sind, sondern auch jene ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος, von der Paulus Röm. 8, 23 sagt: geschehen ist die leibliche Verklärung. Das ist freilich ein anderes Taufen als das mit Wasser, welches nur eine Reinigung bedeutet, und zwar nur dann, wenn innerlich dasjenige beim Getauften vorgeht, was die Taufe zu einem βάπτισμα μετανοίας macht.

Mit wenigen Zeilen so kurzen Inhalts eilt der Verfasser von Johannes dem Täufer hinweg zu Jesu, als zu dem, welchem das ebendeshalb so gestellte und hierher gestellte Wort des Täufers gilt. Mit καί ganz nach hebräischer Weise wird zum Folgenden übergegangen und so immer wieder. Auf diese einfachste Weise werden die Vorgänge aneinander gereiht, diesmal mit καὶ ἐγένετο,

das hebräische וַיְהִי, auf welches aber nicht ein zweites καί folgt wie sonst wol, sondern, was auch geschehen kann, der Verfasser unmittelbar fortfährt: ἦλθεν Ἰησοῦς. „Es geschah in jenen Tagen," damit ist allgemein gesagt, daß, was nun erzählt wird, der Zeit angehört, von der eben die Rede war. Zur Zeit, als Johannes so predigte und so taufte, kam Jesus von Nazareth her, der Stadt Galiläas. Der Verfasser braucht nicht erst zu sagen, wer Jesus ist. Er schreibt für solche, die im allgemeinen schon kennen, wovon er zu berichten hat. Man hat also keinen Grund, hier einen Gegensatz gegen die Berichte des Matthäus oder des Lukas zu finden, welche mit der Geburt Jesu anheben. Der Verfasser spricht zu solchen, die das kennen. Aber er geht nicht darauf zurück; denn das fordert der Zweck nicht, den er bei seinem Buche im Auge hat, und den wir in der Ueberschrift kennen gelernt haben. Er muß da anfangen, wo das εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ beginnt, und da kann dem Auftreten Jesu nur vorangehen, was Johannes im voraus bezeugt hatte, ehe er selbst auftrat. V. 9—13 bilden nun wieder einen Abschnitt, in welchem die wunderbare Bezeugung Jesu Christi als des Sohnes Gottes und seine sofortige Bewährung als solcher erzählt wird.

Kap. 1, 10: „Und sofort, als er heraussstieg aus dem Wasser, sah er den Himmel aufgethan und den heiligen Geist herniederkommend auf ihn." Der Gebrauch von εὐθύς oder εὐθέως ist bei Markus ganz besonders häufig. Gegen vierzig mal kommt er vor, und ist charakteristisch für sein Bestreben, die Vorgänge in ihrer raschen Bewegung und Aufeinanderfolge zu zeichnen. Denn die malerische Seite der Geschichtserzählung ist bei ihm besonders ausgebildet. Der Participialsatz ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος ist dann Apposition zu diesem εὐθύς. Sogleich, nämlich bei seinem Heraufsteigen aus dem Wasser, sah Jesus dies; es war unmittelbar damit verbunden, er sah es mit leiblichen Augen. Es wird nicht etwa eine Vision berichtet, zu welcher Jesus verzückt wurde; aber das, was er sah, war eben nur für den sichtbar, der es sehen sollte. Etwas an sich Unsichtbares versichtbart sich ihm; denn wie der Geist unsichtbar ist, sodaß er einen Menschen überkommt, ohne daß er es sieht, weil es ein innerlicher Vorgang ist, so sollte hier dies Ueberkommen des Geistes dem, welchen er überkam, für seine leiblichen Sinne versichtbart werden; er sollte das mit Augen sehen, was innerlich sich bei ihm zutrug. Der Geist kommt von Gott, von dem überweltlichen, und so von droben in diesem nicht räumlichen Sinne. Aber in der Versichtbarung ist es ein Herniederkommen aus dem sichtbaren Himmel, der sich über der Erde wölbt. Daher sah Jesus den Himmel sich öffnen, σχίζεσθαι, hier zertrennen, auseinanderscheiden, sodaß er in eine Tiefe desselben hineinschaute, aus welcher er den Geist herniederkommen sah ὡς περιστεράν. Der Verfasser schreibt: „Er sah den Geist herniederkommen;" damit deutet er das Niederkommen dieser taubenähnlichen Gestalt. Denn was Jesus sah, war das Herniederkommen einer taubenähnlichen Gestalt auf ihn herab. Es mußte eine körperliche Gestalt sein, weil ihm versichtbart werden sollte, daß der Geist Gottes in seiner ganzen Fülle auf ihn herniederkomme, und nicht blos wie sonst Gottes Geist einen Menschen zu diesem oder jenem einzelnen Beruf der Heilsgeschichte überkam; und diese körperliche Gestalt mußte die eines Vogels sein, um von droben her-

niederschweben zu können. Und da es die Gestalt gleich einer Taube ist, so verstehen wir nach Matth. 10, 16 das friedliche sanftmüthige Wesen des Geistes darin, das ihn überkam und sich darin versinnbildlicht. Daß sich Jesus der Taufe des Bußpredigers unterzog, wird damit erwidert, daß der Geist Gottes ihn überkommt und ihm dieses Ueberkommen des Geistes sich versichtbart. Es heißt einfach τὸ πνεῦμα nicht τὸ ἅγιον πνεῦμα, wie das hebräische הָרוּחַ auch gebraucht wird. So wird der Geist bezeichnet als wirksame Macht, die zu heilsgeschichtlichem Thun ausrüstet, sodaß, was kraft desselben geschieht, heilsgeschichtliches Thun ist. In dieser Eigenschaft überkommt Jesum der Geist Gottes, nicht als wenn Gottes Geist nicht in ihm gewesen wäre, aber er beginnt in ihm eine Gegenwart neuer Art, und dieser Anfang einer neuen Gegenwart des Geistes in ihm ist in dem Vorgang versichtbart. Jesus sollte in sein Berufswerk eintreten. Was er hier zu schauen bekommt, ist ihm die Weisung Gottes, daß sein Berufsleben anhebt. Wie aber seines Berufes nicht ist, nur irgendein Einzelnes der Heilsgeschichte zu thun, sondern das Heilswerk schlechthin zu vollenden, so überkommt ihn demgemäß der Geist.

Die Art und Weise, wie dies sich ihm versichtbart, sagt ihm das. Und zum Sehen gesellt sich ein Hören: φωνὴ ἐγένετο gleich dem hebräischen וַיְהִי קוֹל. Eine Stimme erscholl für sein leibliches Ohr vernehmbar, von dorther, von wo er die Erscheinung, die ihm den Geist bedeutete, herniederkommen sah. Wenn sich Gott Jesu bezeugt, so ist das ein innerlicher Vorgang; aber dieser innerliche Vorgang, wo Gott dem Menschen sich durch seinen Geist innerlich bezeugt, sollte zu einem ihm sinnlich wahrnehmbaren werden. Was er vernahm, ist in die Worte gefaßt: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. Man hat nicht Ursache, bei dieser Benennung ὁ υἱός μου sonderlich oder gar ausschließlich an Ps. 2, 7 zu denken, wo der König des Volkes Gottes von sich bezeugt, Jehova habe ihm gesagt: „Mein Sohn bist du". Wir gehen darüber auf das Verhältniß Israels zu Gott zurück. Denn Gott heißt Israel בֵּן יְהוָה Hos. 11, 1, Israel eben als das Volk, welches in der Form des Volksthums die Gemeinde Gottes auf Erden ist. Was dann das Volk Israel gegenüber dem Völkerthum der übrigen Welt war, das war der König des Volkes Gottes, wie wir Ps. 2, 9 lesen, gegenüber den Herrschern des übrigen Völkerthums. Und wiederum, was Israel als Volk war gegenüber dem Völkerthum, das ist nun Jesus gegenüber der Menschheit. Er ist Mensch in ihr, wie Israel Volk war in der Welt des Völkerthums, aber mit demselben entsprechenden Gegensatz gegen die übrige Menschheit wie Israel gegenüber dem naturwüchsigen Völkerthum. So wird Jes. 41, 8 Israel von Gott als sein Sohn angeredet, den er erwählt hat. Wesentlich das Gleiche ist hier der Ausdruck: ἐν σοὶ εὐδόκησα. Εὐδοκεῖν ἔν τινι entspricht dem hebräischen חָשַׁק mit folgendem בְּ und ist Ausdruck eines göttlichen Beschlusses. Es ist dasselbe gemeint wie Matth. 12, 18 in der dortigen Anführung von Jes. 42, 1. Ich habe dich erkoren, ist die Meinung, es ist mein Beschluß und Wille, durch dich meinen Heilsrathschluß hinauszuführen. Hiermit ist nun das Verhältniß Jesu zu Gott gegenüber dem Johannes gezeichnet und sein Beruf im Gegenhalt zu dem heilsgeschichtlichen Beruf des Johannes.

Wer von Jesu Versuchungen nichts wüßte, der bekäme durch das, was Markus davon sagt, keine Vorstellung davon, und wer nicht das Geschick des Johannes schon kannte, der konnte nicht wissen, was es mit den Worten μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην auf sich habe. So sehr schreibt Markus für Leser, welche das Wesentliche dessen, wovon seine Schrift handelt, schon kennen. Um so viel weniger werden wir erwarten, daß er ein Geschichtswerk in solchem Sinne schreibt, welches von dem, was man noch nicht kennt, zu unterrichten hätte. So müssen wir die Anlage dieser Schrift betrachten. Ganz allgemein heißt es μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι. Es ist nicht gesagt, wem Johannes überliefert worden, und von wem. So auch Matth. 4, 12. Es ist derselbe allgemeine Gebrauch von παραδοθῆναι wie Röm. 4, 25. Schlimmem, das ihm widerfuhr, ist er überliefert worden, gleichviel, was das Schlimme war. Es war eben damit seiner Wirksamkeit ein Ziel gesetzt, und zwar, ohne daß es zu einer Entscheidung gekommen wäre. Denn dazu kam es nicht, daß nun Jesu die Wege zu seinem Volke bereitet gewesen wären. Hat Johannes von ihm gesagt, sein Thun wird darin bestehen, daß er taufe mit heiligem Geist, so sehen wir Jesum dagegen als Prediger unter seinem Volk auftreten und wesentlich Gleiches verkündigen, wie sein Vorgänger auch gethan hatte. Er tritt in seines Vorgängers Werk ein als der größere Nachfolger, zugleich der, von welchem Johannes gezeugt hatte, daß er kommen werde, und sein eigener Zeuge. Es ist nicht zu wissen, wenigstens aus dieser evangelischen Schrift nicht zu ersehen, ob ein kürzerer oder längerer Zwischenraum zwischen Jesu Taufe, die nachfolgenden vierzig Tage der Versuchung mit eingerechnet, und zwischen der Ueberantwortung des Johannes inmitten lag. Nur so viel sieht man, des Johannes Wirksamkeit hat so lange gedauert, bis Jesus selbst seine Lehrwirksamkeit begann und damit der Prophet seines Volkes wurde. Wir wissen auch nicht, was Jesus in der Zwischenzeit gethan hat. Er war ja aus Nazareth her an den Jordan gegangen, sich taufen zu lassen, aber ob er nun dort, oder sonst wo geblieben ist, erfahren wir nicht. Nur dies erfahren wir, daß er nach der Ueberantwortung des Johannes nach Galiläa sich begeben hat. Da kam er also anderswoher, gleichviel woher? In seine Heimat ging Jesus, um dort fortzusetzen, was Johannes gethan und worin er unterbrochen worden war, so ganz im Gegensatz gegen den Täufer, welcher am Jordan seine Wirksamkeit entfaltet hatte, wo der Weg aus Judäa nach Peräa hinübergeht. Nicht dort ist also Jesus in des Johannes Fußstapfen getreten, sondern nach Galiläa ging er, wobei wir uns daran erinnern dürfen, daß Judäa und Jerusalem der rechte Sitz und Mittelpunkt des gottesdienstlichen und nationalen Lebens des jüdischen Volkes war, Galiläa dagegen die entlegene Provinz, wo die Schriftgelehrten nicht daheim waren und wo es keine Priester gab.

Dort lehrt er nun, er verkündigt τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, wenn dies die richtige Lesart ist. Anderswo findet sich τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, was man auch eigentlich erwarten sollte. Aber es wird doch nicht die ursprüngliche Lesart sein, obwol Matthäus und Lukas es so haben. Τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ist die Botschaft, welche Gott an die Welt ergehen läßt, und diese wird nun zum εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ, zu der Botschaft, welche Jesus an die Welt bringt. Welches seiner Verkündigung Inhalt ist, wird mit λέγων so eingeführt, daß der allgemeinste

Inhalt seiner Botschaft darin befaßt ist. Πεπλήρωται ὁ καιρός vergleicht sich mit Gal. 4, 4, wo es heißt: τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, das Vollmaß der Zeit, nämlich die von Gott verordnete Zeit der Heilsgeschichte, welche eben die Geschichte ist, die sich zwischen Gott und der Welt begibt. Hier heißt es ὁ καιρός im Unterschied von χρόνος. Jenes ist die rechte Zeit, der Zeitpunkt für etwas. Für die Verwirklichung des Reiches Gottes war nämlich bisher der Zeitpunkt im Werden und Wachsen, und nun ist er zu seiner Völligkeit gelangt. Es ist die Zeit vorhanden, in Bezug auf die es heißt: καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Wir lesen Sach. 14, 9, wo vom schließlichen Ausgang der Dinge, der schließlichen Entscheidung Gottes zwischen seinem Volk und der ihr feindlichen Völkerwelt geweissagt ist, Jehova werde von da an nach dieser Entscheidung König sein über die ganze Erde. Es ist ja seinem Willen alles untergeben, aber in dieser gegenwärtigen Weltordnung findet auch ihm und seinem Willen widerstreitender Wille eine Wirksamkeit und macht sich geltend. Diese Gegenwirkung zu überwinden, ist das Werk der Heilsgeschichte. Und so ist Gott König und ist sein Reich hergestellt, wenn diejenige Ordnung der Dinge hergestellt ist, in der nur sein Wille fortan wirksam und sein Heilsrathschluß vollbracht, völlig hinausgeführt ist. Nun sagen schon die Propheten קָרוֹב יוֹם יְהוָה (Joel 1, 15; Zeph. 1, 7), nahe ist der Tag Jehova's. Da könnte man meinen, daß hier wieder dasselbe gesagt sei, aber hier geht voran πεπλήρωται ὁ καιρός. Hiernach beginnt jetzt dasjenige, was zur Herstellung jenes schließlichen zu verwirklichenden Standes der Dinge führt. Die Ermahnung nun auf Grund dieser Verkündigung lautet: μετανοεῖτε, wie bei Johannes, und πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ, was bei diesem nicht so lautet. Μετανοεῖτε muß Jesus rufen, er muß zur Sinneswandlung auffordern. Also ist das Volk durch Johannis Mahnung nicht dazu gekommen, in der rechten Sinnesart dem entgegenzuwarten und den zu empfangen, von welchem Johannes zuvor gezeugt hat. Da tritt also Jesus in die Nachfolge Johannis ein. Aber nun heißt es auch πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Da kann ἐν τῷ εὐαγγελίῳ nicht dasselbe sein, als wenn es heißt εἰς τὸ εὐαγγέλιον. Wohl kann πιστεύειν ἔν τινι heißen an einen glauben, aber nur, wenn das πιστεύειν so gemeint ist, wie Eph. 1, 15 πίστις mit ἐν τῷ κυρίῳ verbunden ist, wenn es das gläubig sein bedeutet, nicht das gläubig werden. Hier aber ist die Aufforderung, Glauben zu schenken, sich dessen, was Jesus verkündigt, so versichern zu lassen, daß man es als gewiß erkennt und sich dessen als gewiß getröstet. Nun braucht man deshalb ἐν nicht instrumental zu fassen; es kann ja nicht wohl heißen: werdet gläubig mittels des Evangeliums, sondern das ἐν ist hier gleichwie Joh. 16, 30 gebraucht ἐν τούτῳ πιστεύομεν, das macht, daß wir glauben, daraufhin glauben wir. So hier: „Seid gläubig auf Grund der guten Botschaft, die jetzt ergeht". So ist in den allgemeinsten Zügen die an des Johannes Wirksamkeit sich anschließende Berufsthätigkeit Jesu gezeichnet, in die er nach dessen Ueberantwortung eintrat.

Es war in der Synagoge ein Mensch, ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, Kap. 1, 23 wie wir auch Kap. 5, 2 lesen. Das ἐν ist gebraucht wie Eph. 6, 2. Es fügt etwas an, was mit dem Gegenstande, von dem die Rede ist, so verbunden ist, daß es seine

Beschaffenheit mitbestimmt, also ein Mensch mit unreinem Geiste. Πνεῦμα ἀκάθαρτον steht im Gegensatz zu πνεῦμα ἅγιον und heißt sonst auch δαιμόνιον. Josephus erklärt in seinem für heidnische Leser bestimmten Werk die δαιμόνια, nach welchen die δαιμονιζόμενοι heißen, für Geister verstorbener Menschen; aber das thut er wol um seiner heidnischen Leser willen; der Ausdruck δαιμόνιον ist dagegen. Denn δαιμόνια sind sonst Geistwesen, und daß der Geist eines verstorbenen Menschen δαιμόνιον heißt, kommt nicht vor. Das εἶναι ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ ist das gerade Widerspiel von εἶναι ἐν πνεύματι ἁγίῳ oder γίγνεσθαι ἐν πνεύματι, welches Offb. 1, 10 vorkommt. Εἶναι ἐν πνεύματι bildet den Gegensatz zu εἶναι ἐν ἑαυτῷ. Das letztere ist ein Zustand, wo der Mensch bei sich ist und, was er spricht, aus eigenem Nachdenken oder Willensentschluß redet oder thut. Wenn es von ihm heißt, er sei ἐν πνεύματι, so heißt das, daß er in einem Zustande ist, wo eine andere Macht das was er redet oder thut bestimmt. Sein Erkennen, sein Handeln geschieht nicht vermöge seines eigenen Denkens und Willens. Wenn nun diese Verzücktheit, denn das ist es dann, göttlich gewirkt ist, so heißt es von solchen Menschen: er ist ἐν πνεύματι schlechtweg oder ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Wo die Macht, die ihn überkommen hat, eine menschenfeindliche ist, da heißt es ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, und dasselbe heißt dann δαιμονίζεσθαι, weil πνεῦμα ἀκάθαρτον gleich πνεῦμα δαιμόνιον ist. Nun sind im N. T. alle Arten von Krankheitszuständen, wo sich der Mensch in einer leiblichen oder geistigen Gebundenheit befindet, sei sie aktiver oder passiver Art, unter den Begriff des δαιμονίζεσθαι befaßt. Der Gegensatz dazu ist σωφρονεῖν; dieses ist eben der Zustand des vernünftigen Menschen. Wo er bei sich ist, wie Kap. 5, 15, sehen wir diesen Gegensatz ausgesprochen. Aus diesem Begriff des δαιμονίζεσθαι erklärt sich, daß unter den Wunderheilungen Jesu Heilungen von solchen, die wir geisteskrank oder gemüthsleidend oder tobsüchtig nennen, nicht vorkommen; denn das alles ist unter δαιμονιζόμενοι begriffen, sei nun diese Gebundenheit geistig oder leiblich. Letztere z. B. Matth. 12, 22, wo ein solcher δαιμονιζόμενος sprachlos ist und blind; er ist gebunden in seinem Seh- und Sprachvermögen, und Lukas 13, 11 ist ein ähnlicher Fall. Wo man von δαιμόνια wußte, daß es sie gab, und diese Anschauung hatte, daß solche gott- und menschenfeindliche Wesen in der Welt walteten, da nahmen auch derartige Krankheiten, die wir unter jenen drei verschiedenen Namen befaßten, eine solche Gestalt an, daß der Mensch so, wie es hier erzählt wird, sich mit dem Geistwesen identificirte, das ihn in seiner Gewalt hatte. Der Kranke war durch die Anschauung, in der erlebte, darauf angelegt, die in ihm wirkende, seiner sich bemächtigende Gewalt zu einer derartigen Selbstäußerung gelangen zu lassen.

Apg. 10, 38 heißt es von Jesus, daß er heilte alle, die vom Teufel vergewaltigt wurden. Da sind alle Krankheitszustände, welcher Art sie sein mögen, auf Satans Wirkung zurückgeführt, und ganz so that Paulus in Bezug auf einen Krankheitszustand, unter dem er selbst litt (2 Kor. 12, 7). Das hängt damit zusammen, daß die Schrift, Neuen Testaments besonders, ein Wesen kennt, von welchem alles ausgeht, was wider Gott und sein Werk ist, sodaß alle Fäden des Uebels bei ihm zusammenlaufen. Absonderlich mußten dann die δαιμονιζόμενοι als solche angesehen werden, die von dem Satan vergewaltigt wurden. Für diese gab

es, wie wir Apg. 19, 13 sehen, unter den Juden ἐξορκίσται, die durch Beschwören solche Kranken zu heilen beflissen waren, und durch Josephus erfahren wir, welcher Art sympathische Mittel sie gebrauchten. Aber Jesus heilt alle Krankheiten nur durch die Macht seines Wortes, und das ist es, was die, welche Zeichen seiner Heilung derartiger Menschen mit ansahen, erstaunen machte.

In der Erzählung Kap. 2, 23—28 gehen die Pharisäer Jesum selbst an mit einer Anklage seiner Jünger. Aber diese Anklage ist diesmal nicht etwa blos ein Ausdruck des Befremdens, wie daß die Jünger Jesu nicht fasteten, während die Jünger Johannis und die der Pharisäer fasteten, sondern diesmal werden sie bei Jesu verklagt wegen Sabbatbruch und ihm selber das Befremden ausgesprochen, weil er solchen Sabbatbruch leide.

Die Konstruktion, mit der die Erzählung beginnt, ist die gleiche wie nach der richtigen Lesart Kap. 2, 15. Und es geschah, daß er entlang ging am Sabbat durch Felder hindurch und seine Jünger ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν, τίλλοντες τοὺς στάχυας. Der zweite Satz ist hier die Hauptsache, der erste bezeichnet nur die Situation. Παραπορεύεσθαι heißt entlang gehen, so hingehen, daß man an etwas vorübergeht. Er hatte die in ihrer vollen Frucht dastehenden Felder zur Seite. Rechts und links, er ging durch sie hin am Sabbattage. Da nun fingen seine Jünger an ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυας. Ὁδὸν ποιεῖν heißt gewöhnlich einen Weg zurichten, herstellen. Das ist hier offenbar nicht die Meinung, am wenigsten so, daß τίλλοντες τοὺς στάχυας die Art und Weise ist, wie die Jünger einen Weg bahnten. Denn στάχυς ist die Aehre im Unterschied vom Halm: Aehren rupfend bahnt man keinen Weg. Und wenn die Jünger damit sich verfehlt hätten, daß sie am Sabbat einen Weg bereiteten, so wäre das freilich gegen das Gesetz gewesen. Auf solche Arbeit paßte dann aber auch das Beispiel nicht, mit welchem Jesus der Anklage begegnet. In der Septuaginta (Richt. 17, 1) wird nun aber mit ὁδὸν ποιεῖν das hebräische דֶּרֶךְ übersetzt in der Bedeutung einen Weg gehen, einen Weg machen. So ist es hier. Sie fingen an einen Weg zu gehen in der Art, daß sie dabei die Aehren abrupften, d. h. sie fingen an eine Strecke Wegs zu gehen im Unterschied von vorher, sodaß sie Aehren abrupften. Die dabei gegenwärtigen Pharisäer wenden sich nicht etwa an die Jünger mit einer Rüge, sondern Jesum angehend sagen sie: Siehe, was sie thun! etwas, was am Sabbat nicht erlaubt ist.

Τί steht hier in indirekter Frage, τοῖς σάββασι aber gehört wahrscheinlich zum Relativsatz und ist vor denselben gestellt, weil es den Ton hat, wie z. B. Apg. 1, 2 διὰ πνεύματος ἁγίου vor den Relativsatz οὓς ἐξελέξατο gestellt ist (vgl. Kol. 2, 14). Dieser Relativsatz τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἔξεστιν steht dann als Apposition zu τί. Was — nämlich etwas was am Sabbat nicht erlaubt ist — thun sie? Es ist nun hier nicht so wie in den Parallelstellen bei Matthäus und Lukas gesagt, daß sie die Aehren abrissen, um die Körner derselben zu essen. Für den Evangelisten ist es selbstverständlich, daß sie die Aehren nicht blos aus Muthwillen abrissen; dann wäre ihr Thun überhaupt vom Uebel gewesen und hätte Rüge verdient. Es ist aber auch irrig, wenn man meint, die Pharisäer fänden darin etwas am Sabbat nicht Erlaubtes, weil es eine Art Erntearbeit sei, was doch verboten ist am Sabbat.

Auch dafür würde das Beispiel Jesu gegen sie unpassend sein. „Im Gesetz" (Deut. 23, 26) heißt es: Es darf einer gar wohl in seines Nächsten Feld mit der Hand ähren, aber nicht mit der Sichel darf er mähen. Also das, was die Jünger thaten, war an sich nichts Verbotenes. Die Pharisäer sagen auch nur, am Sabbat sei es verboten, was sie aber so meinen, daß es am Sabbat verboten war Speise zu bereiten, und in dem Thun der Jünger sahen sie eine Art Speisebereitung, ganz nach der Art der Pharisäer, die Gesetzesbestimmung bis ins Kleinste hinauszudeuten.

Jesus antwortete auf ihre Frage mit einer Gegenfrage: Habt ihr denn gar nie gelesen, was David gethan hat, ὅτε χρείαν ἔσχεν καὶ ἐπείνασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ; als er in Bedarfsnoth war? Welcher Art sie war, sagt καὶ ἐπείνασεν; er brauchte Speise und es hungerte ihn. Es war ein Nothstand, in dem er sich befand, und dieser Nothstand hat ihn bestimmt zu thun was er that. Was will aber der Ausdruck καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ? David hatte sich (1 Sam. 21, 1 fg.) von Saul bedroht eiligst auf die Flucht begeben. Unvorbereitet darauf kam er nach dem Orte Nobe, wo damals das heilige Zelt war. Das heilige Zelt, aber ohne die heilige Lade, welche seit der Zeit, wo sie den Philistern in die Hände gefallen und von diesen zurückgekommen war, sich ganz anderswo (1 Sam. 7, 1 fg.) befand als das heilige Zelt. Dort in Nobe befand sich die Wohnung des derzeitigen Hohenpriesters Achimelech. Zu diesem ging David und ersuchte ihn um Brot für sich und seine Leute. Er kam aber allein an beim Hohenpriester, worüber dieser auch erschrocken war. David aber sagte ihm, er sei im geheimen Auftrag des Königs unterwegs und habe seine Leute an einen Ort gestellt, wo er sie wiedertreffen werde. Für sich und sie begehrte er nun Brot. Der Hohepriester aber erwiderte ihm, es sei kein anderes Brot vorhanden als Schaubrote, die vom heiligen Tisch genommen waren. Die Schaubrote wurden alle Wochen neu aufgelegt, und die vom Tisch genommenen gehörten den Priestern, und es war im Gesetz ausdrücklich gesagt, daß nur die Priester sie essen durften, und zwar nur an heiliger Stätte. Sie bildeten einen Theil ihres Einkommens. Solche Brote allein seien vorhanden. Aber David bestand darauf, daß er sie ihm gäbe, ihm versichernd, daß das Geschäft, in dem er begriffen sei, den Weg, den er gehe, heilige, seine Leute auch levitisch rein seien. Daraufhin gab ihm Achimelech im Widerspruch mit Levit. 24, 9 die Brote, und ebenso that David im Widerspruch gegen das Gesetz, als er dies Brot für sich und seine Leute nahm. Allein hatte denn David wirklich Dienerschaft bei sich? Die Erzählung lautet so nicht. So wie sie lautet, muß man meinen, daß er dem Priester nur das vorgab, um ihn zu bestimmen, ihm solche Brote zu geben. Aus den fünf Broten, die er begehrte, kann man nicht schließen, daß David Leute nur nicht augenblicklich zur Stelle bei sich hatte. Er brauchte auf seiner Flucht bis an die Grenze der Philister Brot für mehrere Tage. So wie Jesu Rede hier wiedergegeben ist, setzt er bei denen, zu welchen er sprach, eine andere Auffassung jener Erzählung voraus. Denn wenn er dies nicht meinte, mußte er ja des Widerspruchs von ihnen gewärtig sein. Man faßte also die Erzählung so, daß David wirklich Dienerschaft bei sich hatte und auch für sie Brot brauchte wie für sich und ihnen solches auch gab. Wie dem nun auch sei, die Sache bleibt sich gleich. Denn der Priester gab ihm die Brote für ihn und seine Diener.

Es heißt in dem Satz πῶς εἰσῆλθεν, er sei gekommen εἰς τὸν οἶκον τοῦ θεοῦ. Ὁ οἶκος τοῦ θεοῦ ist das heilige Zelt samt seiner Umgebung, die dasselbe einfriedigte. Innerhalb dieser Einfriedigung war auch die Wohnung des Hohenpriesters. Das sieht man aus der Erinnerung 1 Sam. 21, 7. Da ist von Doeg, einem Diener Saul's die Rede, welcher war in derselben Zeit in Verschluß vor Jehova. Er sollte am heiligen Orte sein, aber so, daß er, was zwischen David und dem Hohenpriester vor sich ging, anhören konnte. Also in das Haus Gottes ging David und nicht in das heilige Zelt selbst. Auffälligerweise ist hinzugefügt: ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως. Steht ἀρχιερέως ohne Artikel, so erinnert es an Luk. 3, 2, wo ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα steht, um zu sagen, daß Annas und Kaiaphas Hohepriester waren, als Johannes auftrat, also hier: zur Zeit als Abjathar Hoheprieſter war, womit aber dasselbe gesagt wäre als mit: zur Zeit, als Abjathar das Haus Gottes verwaltete. Es wäre also eine Zeitangabe ohne Grund und Ziel. Anders steht es, wenn es heißt: ἐπὶ Ἀβιάθαρ τοῦ ἀρχιερέως. Denn dies heißt dann angesichts des Hohenpriesters Abjathar, wie ἐπὶ μαρτύρων vor Zeugen heißt. In diesem Falle sagt der Beisatz, daß vor den Augen des Hohenpriesters geschah, was David that und die Schaubrote aß, aber nicht, die auf dem heiligen Tische lagen. Ein Versehen aber bleibt hier. Der Hohepriester, welcher damals in Nobe wohnte, hieß Achimelech. Abjathar war dessen Sohn, der, als Saul wegen jenes Vorganges den Hohenpriester Achimelech samt den Seinigen hinrichten ließ, als Verirrter diesem Blutbad entrann und später Hoherpriester wurde. Dieser Abjathar hatte dann wiederum einen Sohn, der Achimelech hieß, der 2 Sam. 8, 17 gemeint ist. Infolge eines Schreibfehlers heißt Achimelech 1 Chron. 18, 16 Abimelech. Abjathar also war erst nachmals unter der Regierung David's Hoherpriester, nicht aber, als David der Flüchtling nach Nobe kam; der kam zu Achimelech. Es ist das ein Versehen gleicher Art wie Matth. 23, 35, wo jener Sacharja, welcher auf Geheiß des Königs Joas (2 Chron. 24, 21) gesteinigt wurde zwischen Brandopferaltar und dem Gotteshaus, Sohn des Barachja, genannt wurde, während er doch Jojada's Sohn (2 Chron. 24, 20) war; Barachja's Sohn aber war der Prophet Sacharja (Sach. 1, 1).

Die Anwendung nun, welche die beschwerdeführenden Pharisäer von dieser Erinnerung an den 1 Sam. 21 berichteten Vorgang machen sollten, leuchtet von selbst ein. Es wird ihnen nicht eingefallen sein, deswegen David für einen Verbrecher am Gesetz zu erklären, weil er in jenem Nothfalle Brot aß, welches blos die Priester nur an heiliger Stätte essen durften. Wenn sie aber David deswegen nicht des Verbrechens am Gesetz beschuldigen: wie können sie die Jünger um dieses viel Geringeren willen des Sabbatbruches anklagen, weil sie im Gehen sich Aehren ausrauften und Aehrenkörner zu essen sich erlaubten? Aber Jesus beließ es dabei nicht. Was er ihnen vorhielt, bezog sich ja nicht auf den Sabbat, sondern nur etwas das gegen den Buchstaben des Gesetzes war, vergleicht er mit jenem, was sie für Sabbatbruch achteten. Er kommt auf den Sabbat selbst zu sprechen: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, auch sagte er ihnen, der Sabbat ist um des Menschen willen geworden, dem Menschen zugute ist er verordnet, der am siebenten Tage von der Arbeit ruhen soll, und nicht ist der Mensch geschaffen worden, damit jemand da

sei, der den Sabbat halte; ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.

Ὥστε folgert aus dem Vorangehenden etwas, das Jesus für sich selbst geltend macht. Der Menschensohn ist dazu bestimmt, der Menschen Heil zu schaffen. Wenn nun Sabbathaltung dem im Wege ist, was dem Menschen zugute geschehen soll, so muß er Macht haben den Sabbat außer Kraft zu setzen. Seine Bestimmung berechtigt ihn dazu. Hiermit wendet sich Jesus gegen den Vorwurf, den die Pharisäer ihm mittelbar selbst gemacht hatten, weil er die Jünger gewähren ließ. Zuerst also überführte er diese Ankläger ihres Unrechts den Jüngern gegenüber, dann aber sichert er seine eigene Machtvollkommenheit gegenüber dem ihm von ihnen indirekt gemachten Vorwurf. Er hatte nicht Ursache den Jüngern zu wehren, das zeigt das Beispiel des David, und wenn das, was sie thaten, gegen den Buchstaben des Sabbatgesetzes war, so stand es in seiner Machtvollkommenheit, sie von der Beobachtung dieses Gesetzesbuchstabens zu entbinden. Die Voraussetzung für alles dies, daß die Jünger hungerte, ist hier nicht ausgedrückt wie in den beiden anderen Evangelien, aber sie ist selbstverständlich.

Die Frauen der italienischen Renaissance.

Von Lic. **Victor Schultze** in Leipzig.

Zwei bedeutsame Erscheinungen beschließen das Mittelalter und leiten die neue Zeit ein, die Reformation und die Renaissance. Jene hat auf religiösem und kirchlichem, diese auf wissenschaftlichem, künstlerischem und socialem Gebiete die Welt des Mittelalters in Trümmer gelegt und der Menschheit eine andere Richtung der Entwickelung gegeben. Nur flüchtig haben sich beide in der Geschichte berührt. Es war nur die Abendröthe der Renaissance, die noch über die Menschen der Reformation hinleuchtete: und auch diese letzten Strahlen sind begreiflicherweise unbeachtet geblieben in jenen Zeiten voll Sturm und Drang, voll Kampf und Arbeit. Aber in verborgenem Wirken haben sich Renaissance und Reformation dennoch die Hand gereicht. An die große Aufgabe, welche die Reformation gelöst, hat auch die Renaissance ihre Arbeit gesetzt. Sie ist nicht nur eine Vorläuferin, sondern auch eine Vorkämpferin der Reformation.

Die übliche Auffassung dieses Verhältnisses lautet anders. Sie liebt es, Reformation und Renaissance als Gegensätze, als sich ausschließend zu betrachten, ja sieht wol gar in der Reformation eine Art Gottesgericht über das in der Renaissance angeblich wieder aufgelebte Heidenthum. Das Unberechtigte solcher Meinungen zu zeigen, dazu dürfte eine Darstellung des Lebens und der Stellung der Frauen der Renaissance besonders geeignet sein. Denn der sittliche Werth oder Unwerth eines Kulturganzen prägt sich klar und unmittelbar in den Frauen aus. Sie sind uns daher zuverlässige Gradmesser für die Abschätzung des sittlichen Gehaltes bestimmter Perioden geschichtlicher Entwickelung.

Die Beschränkung auf die Frauen der italienischen Renaissance bedarf keiner Rechtfertigung. Italien ist nicht nur die Heimat, sondern auch die klassische Stätte der Renaissance. Hier allein offenbart diese ihr eigenstes Wesen, ihre innerste Natur. Was außerhalb Italiens sich Renaissance genannt hat oder von uns so genannt wird, ist nur ein Widerschein und Abglanz des Ursprünglichen, und oft genug in unvollkommener Form.

I.

Das Grundprinzip der Renaissance ist die Souveränetät der Einzelpersönlichkeit, des Ich. Das Mittelalter hatte die Menschheit in zahllose Vereine und in deren Ordnungen und Statuten zusammengebunden. Erst in der Gemeinschaft kam dort der Einzelne zur Geltung, zur Auswirkung seiner Kräfte. Das ritterliche, bürgerliche, handwerkliche, ja im gewissen Sinne selbst das klerikale und das wissenschaftliche Leben bewegte sich und vollzog sich in der Form des Vereins, in welchem der Einzelne seine Selbständigkeit an das Ganze abgab. Die Renaissance sprengte diese Fesseln: sie entließ den Menschen zur Rückkehr zu sich selbst, zu freier Disposition über seine Persönlichkeit. Sie gab ihm das Privilegium der Individualität. Nicht mehr die Korporation, die Innung, die Bruderschaft ist der entscheidende Faktor in der menschlichen Gesellschaft, sondern das Individuum. Aus diesem energisch betonten Individualismus, der mit großen Vorzügen große Gefahren verknüpft, erklären sich uns die Glanz- und die Schattenseiten der Renaissance fast in ihrem ganzen Umfange. Mit diesem Charakterzuge der Renaissance verbindet sich unmittelbar ein zweiter.

Das Mittelalter, sagten wir, hatte das Prinzip der Individualität nicht. Wol aber bot das klassische Alterthum, dessen Kenntniß der abendländischen Menschheit nie verloren gegangen war, den Generationen der Renaissance eine reiche Fülle scharf ausgeprägter Persönlichkeiten, welche größere Kreise ihrer Zeit oder ihre ganze Zeit selbstbestimmend beherrschten. Zu ihnen fühlte man sich daher als zu Geistesverwandten hingezogen. In ihrer Sprache zu reden, mit ihren Gedanken zu denken, in ihrer Sitte zu leben: dahin strebte die ganze jugendliche Begeisterung jener Zeit. Und das Resultat war: die Wiedergeburt der Antike, die Renaissance. Die ganze italienische Kultur des 15. und 16. Jahrhunderts erscheint so von der Antike durchtränkt und durchsetzt. Es war die Zeit, von der später Ulrich von Hutten rühmte: „O, Jahrhundert, die Wissenschaften blühen wieder auf! Es ist eine Lust zu leben!"

Freilich vermied man hierbei das Extrem nicht. Die Begeisterung wurde zur Schwärmerei, die Verehrung zum Kultus. Wenn noch harmlos erscheint, daß Aeltern ihre Kinder wie früher den Heiligen, so jetzt den Musen weihten; daß die christlichen Namen durch antike verdrängt wurden, die Kardinäle Konsuln, die Nonnen Vestalinnen hießen: so war es bedenklich, wenn Gott als Jupiter bezeichnet, die Heiligen Götter und Göttinnen, die Engel Genien genannt wurden. Denn dadurch wurden in den christlichen religiösen Vorstellungskreis unwillkürlich antike Elemente geschoben. Daß jetzt auch die Reliquien im Werthe sanken, würde als eine erfreuliche Erscheinung zu bezeichnen sein, wenn es nur nicht unter dem Drucke heidnischer Reliquien geschehen wäre, die nun sofort an die Stelle jener traten. König Alfonso

von Neapel pries sich glücklich, als die Venetianer ihn mit einem angeblichen Armknochen des Livius beschenkten. In feierlicher Prozession ließ er die kostbare Reliquie einholen. Auch sonst läßt sich eine steigende Werthschätzung des Heidnischen auf Kosten des Christlichen beobachten. Leo X. sagte einmal, daß die großen Schriftsteller des Alterthums eine Richtschnur des Lebens und ein Trost im Unglück seien. Von den heiligen Schriften dasselbe zu sagen, hat er nie Gelegenheit genommen. Doch wir würden irren, wenn wir diese Extreme mit der Renaissance überhaupt identificiren wollten. Sie sind nur einzelne verirrte Ausläufer, für welche das Ganze nur indirekt verantwortlich zu machen ist.

Also Individualismus und Antike: das sind die Grundpfeiler der Renaissance, die Angelpunkte, um welche sich das gesammte Kulturleben des 15. und 16. Jahrhunderts in Italien dreht. Diese beiden Faktoren bestimmen und charakterisiren daher auch die Stellung der Frauen der Renaissance.

Mit dem Christenthum beginnt ein neuer Abschnitt in der Geschichte der Frau. Zwischen den beiden Extremen, in denen das Alterthum hin- und herschwankte, hier sklavischer Abhängigkeit, dort eines Libertinismus, der keine Schranke kennt, hat das Evangelium die rechte Mitte gewiesen und die Frau gleichberechtigt neben den Mann gestellt, natürlich in besonderer Berufssphäre. An dieser Errungenschaft hat die Renaissance festgehalten. Allerdings erhoben sich einzelne Stimmen — ich nenne nur Petrarca — welche die Frau wieder in die Stellung zurückdrängen wollten, welche sie im griechisch-römischen Alterthum einnahm, und die zu beweisen suchten, daß die Frau in jeder Beziehung hinter dem Manne zurückstehe, und daß an ihr wenig oder gar nichts Gutes sei. Indeß diese Bestrebungen fanden heftigen Widerspruch. „Die Frauen tadeln," sagt solchen Angriffen gegenüber ein Schriftsteller jener Zeit, „heißt so viel als Gott selbst tadeln; denn er hat sie geschaffen." Also, die Gleichberechtigung von Mann und Frau ist in der Renaissance nicht aufgegeben; im Gegentheil, dieselbe ist im weitesten und liberalsten Sinne durchgeführt worden. Denn indem die italienische Menschheit seit dem Ende des 14. Jahrhunderts in den Wirkungskreis der Antike eintrat und den Individualismus zur Geltung brachte, glaubte sie, die Frau davon nicht ausschließen zu dürfen. Sie sollte voll und ganz an dem theilnehmen, was der Mann besaß und genoß. Neben dieser prinzipiellen Erwägung wirkte aber auch ein praktischer Grund mit. Das damalige gesellschaftliche Leben, insbesondere die Konversation, bewegte sich in der Sphäre der Antike, hatte die klassische Bildung zur Voraussetzung. Man hätte also die Frauen aus der Gesellschaft ausschließen müssen, wenn man ihnen nicht das Recht gestattet hätte, jene Bildung sich anzueignen.

II.

Die bezeichnete Anschauung mußte sich schon in der Erziehung, im Jugendunterricht geltend machen. Wie die Knaben in den klassischen Sprachen, in Poetik und in Musik unterwiesen wurden, so auch die Mädchen. In der Regel wurde den Söhnen und Töchtern der Unterricht gemeinsam durch einen Privatlehrer ertheilt. Hierbei machten sich die Schülerinnen nicht nur mit den Aeußerlichkeiten der Antike vertraut, den Sprachen, der Geschichte, sondern auch die ganze Kultur, der Geist des Alterthums wurde ihnen durch diese Lehrer zugeführt, die, wie einst

im römischen Alterthum einheimische und fremdländische Philosophen, Italien überschwemmten und durch Gewohnheit, unter stets neuer Anregung und in ihrer Begeisterung für die Antike sich sozusagen selbst zu antiken Menschen umgebildet, die das klassische Alterthum in Fleisch und Blut aufgenommen hatten, wie jener Marsilio Ficino in Florenz, der vor dem Bilde des Plato stets eine Lampe brennen ließ und seine Freunde anredete: „Brüder in Plato“. Aus ihrem Unterricht konnten denn auch Schülerinnen hervorgehen, die lateinisch schrieben und dichteten wie die besten Stilisten und Poeten ihrer Zeit. Und nicht nur die Formgewandtheit, die überraschende Fähigkeit, im Stil der antiken Klassiker zu schreiben, ist es, was diese Frauen auszeichnet, sondern daneben die genaueste Kenntniß des Alterthums, seiner Geschichte, seiner Mythologie, seiner Literatur und seiner Sitte. Den Höhepunkt in dieser Richtung bezeichnen die Schriften der Olympia Morata, die 1555 im jugendlichen Alter von 29 Jahren starb. Wie sie selbst einmal bekennt, Gott habe dem menschlichen Geschlechte nichts Besseres und Herrlicheres gegeben als die Antike, so erscheint ihr ganzer Gedankenkreis von dieser erfüllt. Mit vollkommener Sicherheit und Leichtigkeit handhabt sie in Poesie wie in Prosa die lateinische und die griechische Sprache, und so hohen Werth legt sie auf den Gebrauch des Lateinischen auch in der Privatkorrespondenz, daß sie von ihren Freunden lieber schlecht stilisirte lateinische als gut stilisirte italienische Briefe haben will. Darin zeigt sie sich als ein echtes Kind ihrer Zeit, einer Zeit, wo vornehme Florentiner ihren Kindern geradezu verboten, italienisch geschriebene Bücher zu lesen, und selbst Dante sich gefallen lassen mußte, daß ein mittelmäßiger Literat über ihn urtheilt: ein Mann, der so schlecht lateinisch schreibe, verdiene eigentlich gar nicht, zu den Dichtern und Gelehrten gezählt zu werden, er gehöre zu den Handwerkern. Der berühmte Humanist Lionardo von Arezzo berührt in einer kurzen pädagogischen Abhandlung auch die Frage der Frauenerziehung. Er führt an, was eine gebildete Frau gelesen haben soll. Außer einer ganzen Reihe von Kirchenschriftstellern von den Lateinern: Cicero, Cäsar, Livius, Sallust, Tacitus; von den Griechen: Homer, Hesiod, Pindar, Euripides, Aristoteles, Plato. Die Lateiner soll sie selbstverständlich in der Originalsprache lesen, die Griechen womöglich ebenfalls. Bei der Lektüre soll sie sich passende Sentenzen, schlagende Aussprüche, Anekdoten merken, besonders von den Dichtern viel auswendig lernen, und wenn sie selbst schreibt, darauf Acht haben, keinen Ausdruck zu gebrauchen, den sie nicht aus der klassischen Literatur belegen kann.

Diese vollständige Erschließung der klassischen Literatur für das weibliche Geschlecht erschien Einzelnen doch bedenklich. In jener, wurde eingewendet, sei doch viel Unästhetisches und Anstößiges enthalten. „Die Frauen,“ sagt Vespasiano da Bisticci in diesem Sinne, „sollen nur christliche Schriften religiösen Inhalts lesen. Denn da sie von Natur zur Leichtfertigkeit geneigt sind, so ist dies die beste Mitgift, die man ihnen auf den Weg des Lebens mitgeben kann.“ Indeß machten diese Einwürfe, die zudem sehr vereinzelt auftraten, keinen sonderlichen Eindruck. Es galt dennoch für einen Ruhm, eine größtmöglichste Summe von Kenntnissen der Antike anzusammeln und dadurch der Ehrenbezeichnung einer „donna universale“ einer „allseitigen Frau“ theilhaftig zu werden. Eine solche donna universale war z. B. eben jene Olympia Morata. Ein Verzeichniß ihrer Schriften genügt zum

Beweise dafür. Sie hat hinterlassen: eine lateinische Abhandlung über Cicero's Schrift Paradoxa, eine griechische Lobrede auf Mucius Scävola, die Uebersetzung eines Theils von Boccaccio's Decamerone in das Lateinische, mehrere lateinische Dialoge religiösen und philosophischen Inhalts, eine griechische Uebersetzung einer Anzahl von Psalmen, Epigramme, zum größten Theil ebenfalls griechisch, lateinische Briefe, in denen vielfach wissenschaftliche und religiöse Tagesfragen besprochen werden.

Indeß die Antike beherrschte nicht immer in der Weise die Wissens- und Gedankensphäre der Frauen der Renaissance, daß diese nur mit den Gedanken des Alterthums zu denken, nur mit seinem Wissen zu wissen vermocht hätten. Vielen war die Antike wie bei uns der solide Unterbau wissenschaftlicher und ästhetischer Bildung, nicht Zweck, sondern Mittel der Bildung. Aber angeregt durch die klassischen Studien und auf dem dadurch gelegten Wissensfundamente sich sicher fühlend, sind sie dann in wissenschaftliche Gebiete eingetreten, die bis dahin ausschließlich Domäne der Männer gewesen waren und als solche auch heute noch gelten.

In der Renaissance war mit der antiken Kultur auch die alte Philosophie wieder aufgelebt. Der „göttliche" Aristoteles und der „göttliche" Plato waren die Sonnen, um welche das philosophische Denken der italienischen Humanisten kreiste. Platonische Akademien und Aristotelische Akademien standen sich wetteifernd gegenüber. Platoniker und Aristoteliker überboten sich in Schwärmerei und Begeisterung für ihre „Meister". Und dieser Enthusiasmus blieb nicht auf die Zunftgenossen beschränkt; er griff in weitere Kreise über und regte zu philosophischen Untersuchungen an. Die Philosophie wurde auf diese Weise ein unumgänglich nothwendiges Stück in der Renaissancebildung. Kein Wunder, daß auch die Frauen hier nicht zurückstehen wollten und konnten.

In dem philosophischen Zirkel, welcher sich in der Villa des schöngeistigen Antonio Alberti bei Florenz sammelte (1399), finden wir auch Frauen. Dort sah und hörte sie der Rechtslehrer Pelacami aus Prata, wie sie sich an den philosophischen Diskussionen lebhaft und mit Erfolg betheiligten, und staunend bekannte er: „Wahrlich, nie hätte ich geglaubt, daß die Frauen von Florenz in der Natur- und Moralphilosophie so wohl bewandert sind und die Logik und Rhetorik so vortrefflich kennen". Die Venetianerin Cassandra Fedele († 1558) ist die Verfasserin eines philosophischen Werkes, welches die Zeitgenossen hoch schätzten. Selbst die Theologie mußte ihr Heiligthum den Frauen erschließen. Ausgerüstet mit guter Kenntniß derjenigen Kirchenschriftsteller, die man damals zu lesen pflegte, namentlich des Hieronymus und Augustinus, und wohl bewandert in der H. Schrift, betheiligten sie sich auch an theologischen Disputationen, zeigten Interesse für die religiösen Bewegungen ihrer Zeit, ja betraten sogar die Bahn theologischer Schriftstellerei. Die gefeierte Isotta Nogarola († 1466) verfaßte einen theologischen Dialog, in welchem sie die Frage erörtert, ob beim Sündenfalle Adam oder Eva die größere Schuld treffe. Auch das Gebiet der praktischen Theologie haben die Frauen betreten. Der allgemeine Drang, zu reden, der jene Zeit auszeichnet, sei es in öffentlichen, sei es in privaten Versammlungen, ergriff auch die Frauen. Nicht nur fingen in den Klöstern die Nonnen an zu predigen, auch außerhalb des Klosters,

in vornehmen Häusern finden wir öfters die Dame des Hauses in Ausübung religiöser Ansprachen.

Die Renaissance ist Wiederbelebung des klassischen Alterthums nicht nur auf wissenschaftlichem Gebiete, sondern auch im Bereiche der Kunst. Ja, diese letztere Thatsache haben wir Modernen vorzüglich im Auge, wenn wir das Wort Renaissance gebrauchen. In der That hat sich jene Kulturperiode in der Kunst noch weit herrlicher offenbart als in der Wissenschaft. Die glänzenden Namen der Renaissancekünstler sind uns allen geläufig.

So begreifen wir, daß an der allgemeinen Bewegung und dem Aufstreben auf künstlerischem Gebiete auch die Frauen Antheil nahmen. Freilich, was sie von dem Drange der Zeit hingerissen, selbstschöpferisch leisteten, hat nur einen untergeordneten Werth. Frauen wie Properzia Rossi und Catarina de' Vigri in Bologna sind von den Zeitgenossen um ihrer künstlerischen Leistungen willen nur darum gefeiert worden, weil sie Frauen waren. Vielmehr darin sind die italienischen Frauen des 14. und des 15. Jahrhunderts von so großem Einflusse auf die zeitgenössische Kunst gewesen, einmal daß sie die Künstler mit äußeren Mitteln förderten, dann, daß sie die Ideen und Entwürfe der Einzelnen und damit den ganzen künstlerischen Gedankenkreis jener Zeit bis zu einem gewissen Grade bestimmten und beherrschten.

Es gilt dies vornehmlich von den Frauen der kleinen Fürstenhöfe Italiens. Fast an jedem derselben finden wir eine hervorragende Frauengestalt, die durch die Macht ihrer Persönlichkeit die Residenz zu einem Sammelpunkt wissenschaftlicher und künstlerischer Bestrebungen gemacht hat. Ein bekanntes Gemälde von Lorenzo Costa, eine Darstellung des Musenhofes der Isabella von Este, gewährt uns einen anschaulichen Einblick in das Leben an einem solchen Hofe. Wissenschaft, bildende Kunst, Musik und Poesie sehen wir da in regem Leben vereinigt.

Als der junge Rafael zum ersten mal seine Vaterstadt verließ, um sich nach Florenz zu begeben, begleitete ihn ein Empfehlungsschreiben der Herzogin Johanna von Urbino. Was Michel Angelo der Freundschaft der Vittoria Colonna dankt, hat er selbst in seinen Gedichten mehrmals ausgesprochen.

Alle aber überragt Isabella Gonzaga, Herzogin von Mantua. Keine bedeutende Schöpfung auf dem Gebiete der Kunst entging ihrer Aufmerksamkeit. Sie war unermüdlich, ihre Sammlung von Kunstgegenständen zu vergrößern. In verschiedenen Städten hielt sie zu diesem Zwecke Agenten, die ihr von neuen Werken sofort Kunde geben mußten. In ihrem Hause sind die hervorragendsten Künstler Italiens ein- und ausgegangen und haben aus persönlichem Umgang oder aus Korrespondenz mit ihr reiche Anregung empfangen. Es gibt wol nur wenige Renaissance-Künstler, in deren Leben und Entwickelung nicht eine Frauengestalt eingetreten ist, die dem künstlerischen Schaffen eine ideale Richtung gegeben und erhalten hat.

Wir irren kaum, wenn wir annehmen, daß die Kunst der Renaissance den Adel und die Reinheit ihres Inhaltes nicht zum geringsten Theil dem Umstande verdankt, daß sie durch edele Frauen behütet und geleitet wurde, und möchten auf dieses Verhältniß die Worte eines der ersten unter den Künstlern jener Zeit, die Verse Michel Angelo's anwenden:

Dein Wollen ist allein in meinem Willen,
Aus deinem Busen quoll, was ich empfand,
Dein Odem spricht in Worten aus dem meinen.

III.

So gestaltete sich die Einwirkung des einen Grundprinzips der Renaissance, der Antike, auf die Frauen. Welchen Einfluß übte das andere, der entschiedene Individualismus, nach dieser Seite hin?

Im Mittelalter war das Haus die ausschließliche Domäne der Frau. Wenn Frauen wie Katharina von Siena und die heil. Brigitta von Schweden in das öffentliche Leben hinausgetreten sind, so konnten sie es thun, weil sie in den Augen der Zeitgenossen durch die Gnadengabe göttlicher Offenbarungen sich legitimirt hatten. Die Renaissance erweiterte diesen Kreis. Sie gewährte der Frau einen größeren Schauplatz ihrer Thätigkeit. Freilich war sie weit davon entfernt, den Frauen etwa politische Rechte zu verleihen; im Gegentheil, sie ist bei dieser Gebietserweiterung mit größerer Vorsicht verfahren, als man erwarten sollte. Indeß schon das, was man den Frauen in dieser Hinsicht gestatten zu müssen glaubte, erscheint unserem Gefühle unerträglich. Jetzt finden wir die Frau auch im öffentlichen Leben.

Auf dem Kongreß zu Mantua im J. 1459 wurde Ippolita Sforza, eine gewandte Lateinerin, beauftragt, den Papst Pius II. in einer lateinischen Rede zu begrüßen. Sie that es zur größten Bewunderung und Verwunderung des Papstes und der Kardinäle. Auch die schon genannte Cassandra Fedele ist mehrmals bei öffentlichen Gelegenheiten als Rednerin aufgetreten. Olympia Morata hielt schon im 16. Lebensjahre öffentliche lateinische Reden. Von anderen Frauen wird dasselbe berichtet. Niemandem ist das damals auffällig erschienen, ebenso wenig, daß der Professor der Rechtsgelehrsamkeit d'Andrea in Bologna, wenn er seine Vorlesungen zu halten behindert war, sich durch seine Tochter Novella auf dem Katheder vertreten ließ, wobei diese ihr Gesicht mit einem Schleier verhüllte, um die Studenten nicht zu zerstreuen. Eine andere Gelehrte in Bologna, Maddalena Buonsignori, hielt zehn Jahre hindurch juristische Vorträge. Sie hat auch ein Buch über die Ehegesetzgebung geschrieben. Aber auf den Bänken der Hörsäle hat man damals Frauen nicht gesehen. Das würden die Frauen der Renaissance nicht über sich gewonnen haben.

Einen weiteren Schritt nach dieser Richtung hin bezeichnet die Theilnahme der Frauen an politischen Geschäften. Es werden uns mehrere fürstliche Damen genannt, welche, weil ihre Gatten entweder durch kriegerische Unternehmungen in Anspruch genommen oder überhaupt regierungsuntüchtig waren, selbst die Zügel in die Hand nahmen und unter schwierigen Umständen als geschickte Regentinnen sich bewährten, wie Leonore von Ferrara während eines Krieges mit Venedig. Konnte doch sogar Papst Alexander VI. es wagen, für die Zeit einer vorübergehenden Abwesenheit von Rom Lucrezia Borgia als Stellvertreterin im Vatikan einzusetzen.

Indeß hatte man doch das Gefühl, daß es gerade auf dieser Linie einen Punkt gebe, über den man nicht hinaus dürfe, wo die Gleichberechtigung, wie man sie zu fassen gewohnt war, ein Ende finden müsse. Es erschien unziemlich, daß einzelne Frauen in ihrer Eigenschaft als faktisches Staatsoberhaupt sich für ver-

pflichtet hielten, kriegerische Unternehmungen persönlich zu leiten, ja, persönlich in der Schlacht mitzukämpfen. Nicht ohne Grauen sah man auf die blutige gewaltthätige Caterina Sforza, die in Forli zugleich mit den Mördern ihres Gatten zahlreiche Unschuldige, darunter Weiber und Kinder, erbarmungslos zusammenhauen ließ, die dann für sich und ihre Söhne die Stadt mannhaft gegen mächtige Feinde vertheidigte und mit hartem Regimente die Unterthanen in Gehorsam und den Staat in Ordnung hielt. In ihrer Persönlichkeit stellt sich uns die radikalste Durchführung des Individualitätsprinzipes der Renaissance in Anwendung auf die Frauen dar. Doch, wie gesagt, auch die Zeitgenossen empfingen hier den Eindruck, daß in diesem Punkte der Grundsatz: Was dem Manne recht ist, ist der Frau billig, einer Einschränkung bedürfe.

IV.

So viel über die Bildung und die Stellung der Frauen der italienischen Renaissance. Welchen Einfluß hat nun jene Bildung und Stellung, wie wir sie zu zeichnen versuchten, auf Herz, Gemüth, Sitte dieser Frauen ausgeübt? Wie sind sie sittlich und religiös abzuschätzen? Die Antwort auf diese Frage wird uns erst den richtigen Maßstab, die zuverlässige Basis zur Beurtheilung der Frauen der Renaissance geben; denn erst das Sittlich-religiöse verleiht den Persönlichkeiten und ihrem Handeln den Werth.

Man hat die Renaissance als ein Kulturbacchanal bezeichnet, als einen Zustand „furchtbarer sittlicher Verwilderung, aus der wie eines Propheten Stimme in der Wüste die Stimme Savonarola's in Florenz klingt". In ihr sollen alle Tugenden und Laster als Mittel zum Genuß von Geist, Schönheit und Macht gegolten haben. Was insbesondere die Frauen betrifft, so hat man auf Boccaccio's „Decamerone" hingewiesen, dessen Novellen von und vor Frauen erzählt worden sind. Vor allem aber erscheint Lucrezia Borgia als Inkarnation der Sittenlosigkeit der Renaissance. Sie wird als eine Art Typus der Frauen jener Zeit aufgefaßt. Nun, Lucrezia Borgia war, das haben neuere Forschungen festgestellt, glücklicherweise besser als ihr Ruf. Das Schlimmste, was ihr nachgesagt wurde, ist auf Rechnung von Verleumdung zu setzen. Denn zu keiner Zeit wol sind die Zungen der Menschen bösartiger gewesen als damals. Diese unstet wandernden Literaten und Poeten, welche aus rasch wechselnder Gunst und Ungunst eine reizbare Stimmung gewonnen hatten, waren lebendige chroniques scandaleuses, Privilegirte des Klatsches, an welche unsere schlechte moderne Presse bei weitem nicht heranreicht. Nicht an ihre Aussagen haben wir also ohne weiteres unser Urtheil zu binden. Auf der anderen Seite aber fragen wir: ist es denkbar, daß eine so edele zarte Kunst, wie die Renaissancekunst doch war, die wenigstens in der Malerei und in der Plastik den Höhepunkt christlicher Kunstleistung bezeichnet, auf einem sumpfigen Boden aufwachsen und von dort ihre Nahrung nehmen konnte? Daß Werke wie die Bilder Ghirlandajo's, die Madonnen Rafael's, die Pietà Michel Angelo's und was sonst noch aus jener Zeit bewundernswerth und unerreicht vor unseren Augen steht, in einer Atmosphäre hätten erdacht und entstehen können, die von einer Sittenlosigkeit durchsetzt und verdorben gewesen wäre, die an die Verfallzeit des römischen Weltreichs erinnert haben soll? Wäre das wahr, dann hätten wir die Gesetze kulturgeschichtlicher Entwickelung noch gar

nicht begriffen. Einzelne wol können zwei Seelen in einer Brust bergen, nicht aber ein ganzes Volk und noch dazu jahrhundertelang. Gewiß lag in dem Individualismus der Renaissance eine große Gefahr, und niemand wird leugnen, daß daraus Persönlichkeiten erwachsen sind, die keine Schranken des Rechts und der Sitte kannten, denen ihr Ich, ihre Leidenschaft, ihre Ehrsucht die alleinige Triebfeder des Handelns war. Aber das gilt doch nur von Einzelnen, nicht von der Gesammtheit der Menschen der Renaissance. Überdies hat es damals weder in Frankreich, noch in England, noch in unserem Vaterlande an gleich gewaltthätigen, zuchtlosen Menschen gefehlt.

Und, um zu unserem Thema zurückzukehren, den Frauen, deren Name damals in weiteren Kreisen genannt und bekannt war, wird fast ausnahmslos in zuverlässigen Quellen nachgerühmt, daß sie mit der höchsten wissenschaftlichen Bildung auch diejenigen Eigenschaften verbanden, welche Gattin und Mutter zieren und das Wesen echter Weiblichkeit ausmachen. Ja, wir wissen es aus den Schriften dieser Frauen selbst. Ich nenne nur die erst vor kurzem veröffentlichten Briefe der Alessandra Macinghi, die im J. 1470 starb. Sie gehörte einer vornehmen florentiner Familie an. Früh entriß ihr der Tod den Gatten. Selbständig leitete sie die Erziehung der Söhne. Aber kaum waren diese herangewachsen, da mußten diese infolge politischer Verwickelungen die Vaterstadt meiden. An die Söhne hat sie jene Briefe gerichtet. Sie zeigt sich darin nicht nur als eine solche, die mit klarem Blicke die politischen und kirchlichen Bewegungen in Florenz und in dem übrigen Italien überschaut und durchschaut und mit richtigem Urtheil abzuwägen weiß, sondern auch als die treueste und liebevollste Mutter, die bis zu dem Kleinsten und Unbedeutendsten herab für das geistige wie körperliche Wohl ihrer Söhne Sorge trägt. Und woher sollen denn die zeitgenössischen Dichter Tasso, Ariosto, Sannazaro die edelen Frauengestalten in ihren Dichtungen genommen haben, wenn nicht aus ihrer Gegenwart und Umgebung? Vor allem aber, und das ist das Wichtigste und Entscheidende, ging durch die italienische Frauenwelt, soweit sie hier in Betracht kommt, ein Zug tiefer, ernster Frömmigkeit, wie überhaupt die Renaissancebildung zur Kirche in einem viel freundlicheren Verhältnisse stand, als gewöhnlich angenommen wird. Es war freilich nicht die evangelische Frömmigkeit — die können wir von jenen Zeiten auch gar nicht erwarten — sondern die mittelalterlich katholische, die einerseits in den Formen gottesdienstlichen und asketischen Thuns, andererseits in Werken christlicher Barmherzigkeit und Liebesthätigkeit sich bewegt, also wesentlich äußerlicher Natur ist.

Dieselben Frauen, welche die ganze Bildung ihrer Zeit in sich trugen, finden wir da voll Eifer, den Forderungen ihrer Kirche und ihrer Religion zu genügen. In ihrem Hause, in ihrer Umgebung haben sie religiösen Sinn erweckt und gepflegt. Einer Frau — es ist die Mailänderin Triulzia — gehört eines der schönsten Gebete der vorreformatorischen Zeit an. Sie sprach es am Sarge ihres Kindes. Oft freilich war diese Religiosität, wie auch heute noch in Italien, nichts als ein religiöses Virtuosenthum, die Fähigkeit, mit Anstand und Geschick in den kirchlichen Formen sich zu bewegen.

Indeß wie zahlreiche Männer jener Zeit durch das Studium altkirchlicher Schriftsteller, namentlich Augustin's, und durch Forschen in der H. Schrift über

das Niveau jener gesetzlichen Religiosität zu einer inneren Form der Frömmigkeit emporgehoben wurden, so auch viele Frauen. Gerade die gebildeten unter ihnen haben die Bibellektüre gepflegt. Sogar Lucrezia Borgia hatte in ihrer Bibliothek außer einigen belletristischen und philosophischen Schriften ein italienisches Neues Testament. So wurde gerade in der italienischen Frauenwelt eine Religiosität erzielt, an welche die Reformation leicht anknüpfen konnte. Als daher das, was in Wittenberg gesprochen wurde, auch über die Alpen hinübergetragen, die Schriften Luther's und seiner Freunde in Italien bekannt wurden und infolge davon hier und dort ernst religiöse Männer zusammentraten, das Neue zu besprechen und in sich aufzunehmen: da sehen wir auch Frauen als Theilnehmerinnen an diesen religiösen und theologischen Besprechungen. In Neapel hatte der Spanier Juan de Valdes einen Freundeskreis um sich gesammelt, in welchem die Schriften der deutschen Reformatoren und nach Maßgabe der dadurch erleuchteten Erkenntniß die Paulinischen Briefe, diese Urkunden der Rechtfertigung allein durch den Glauben, gelesen und besprochen wurden. Mit Laien, Geistlichen und Mönchen vereinten sich hier vornehme Frauen in der Arbeit, die verschütteten Brunnen des Wortes Gottes wieder aufzugraben, darunter die größte Dichterin Italiens, die edele Vittoria Colonna. In diesem Kreise hat sie Kenntniß erhalten von Schriften Melanchthon's und Luther's. Von einer Schrift Luther's, der Auslegung des 45. Psalms, schreibt sie: „Sie hat mir außerordentlich gefallen. Mit solcher Andacht und solchem Genusse habe ich sie gelesen wie kein anderes Buch der neueren Zeit". Und als sie später nach Rom übersiedelte, finden wir sie wiederum als Mittelpunkt eines solchen Kreises, in welchem die religiösen Tagesfragen besprochen wurden, zu welchem Kardinäle wie Reginald Poole und Contarini, und Künstler wie Michel Angelo gehörten. Die Besorgniß, die Stimmung, welche diesen Zirkel beherrschte, hat Vittoria Colonna in einem ihrer Sonette mit den Worten ausgedrückt:

Von Algen und von Schlamm seh ich so schwer,
O, Petrus, jetzt dein Netz, daß wenn die Wogen
Von allen Seiten kämen angezogen,
Dein Schifflein sicher bald zertrümmert wär.

In diesem Kreise hat, und viele andere mit ihm, Michel Angelo jene evangelische, auf die Rechtfertigung aus dem Glauben gegründete Frömmigkeit aufgenommen, die aus seinen Gedichten spricht; hier hat er jene Stimmung geschöpft, in welcher er bekennt:

Mein Herz erfreut nicht Meiseln mehr und Malen,
Daß es sich nur zur Gottesliebe wende,
Die ausgespannt am Kreuz die Hand mir reichet.

Die kirchliche Reaktion sprengte den Freundeskreis. Vittoria Colonna, erschreckt und in evangelischer Erkenntniß noch nicht gereift genug, suchte reumüthig Aussöhnung mit der Kirche. Doch in ihrem Herzen wuchs der Same fort. In ihren herrlichen Liedern, die zu dem Besten gehören, was wir von geistlicher Poesie besitzen, hat sie, was sie heimlich in sich barg, niedergelegt. Zum Schibbolet der Reformation, der Rechtfertigung aus dem Glauben, hat sie sich da offen bekannt.

Und sie war nicht die einzige ihres Geschlechts, die dies that. Die Inquisitionsakten haben uns die Namen einer ganzen Reihe von hochgestellten Frauen über-

mittelt, welche in die frische reformatorische Bewegung, die damals Italien durchzog, thätig eingriffen. Geschützt durch ihre Stellung konnten sie es erfolgreicher und ungehinderter als die Männer. Die Herzogin Renata von Ferrara machte ihren Hof zu einem Asyl für die von der Inquisition Verfolgten und zugleich zu einem Mittelpunkt der Reformation in Italien. Hier hat auch Olympia Morata den evangelischen Glauben kennen gelernt und zu ihm sich bekannt. Sie wurde eine begeisterte Jüngerin der Reformation. Auch als sie, ihrem deutschen Gatten in die Heimat folgend, Italien verließ, hat sie die Erinnerung an ihr Volk und die Arbeit um das religiöse Heil ihres Volkes nicht aufgegeben. Wie sie selbst in der geläuterten Lehre sich glücklich fühlte, so sollten auch ihre Landsleute dieses Gutes theilhaftig werden. Daher hat sie darauf gedrungen, daß die Schriften Luther's in das Italienische übersetzt würden, und hat in dieser Angelegenheit mit hervorragenden Männern der Reformation korrespondirt. Am liebsten hätte sie selbst die Uebersetzung in die Hand genommen, doch fand sie ihre Kenntnisse des Deutschen dazu nicht ausreichend. So vereinigte sie mit einer wissenschaftlichen Bildung, die in ihrer Zeit bei Frauen beispiellos war, religiöse Tiefe und Verständniß für die großen religiösen Fragen, welche ihre Gegenwart bewegten. Ihre Zeitgenossen heben diese letztere Thatsache nicht minder als jene erstere hervor.

Es ließen sich noch andere Frauen Italiens nennen, die sich nicht gescheut haben, um des Evangeliums willen eine hohe Stellung in der Gesellschaft, ihre Familie und ihre Heimat aufzugeben. Wir dürfen sagen: wie in den drei ersten Jahrhunderten der Kirche die Frau eine Hauptträgerin und -Förderin des Evangeliums war und zu dem endlichen Siege desselben wesentlich beigetragen hat, so sind durch diese, mit allen Mitteln zeitgenössischer Bildung ausgestatteten Frauen der Renaissance die reformatorischen Gedanken durch das Land des Papstthums hindurchgetragen und in ihm niedergelegt. Sie haben daher ein Recht, neben den Aposteln der Reformation in Italien genannt zu werden. In Deutschland würde das gar nicht möglich gewesen sein. Denn die deutsche Frau jener Zeit besaß nicht diejenige Freiheit der Bewegung und die veredelnde klassische Bildung, welche die Renaissance den italienischen Frauen verliehen hat.

So erscheint also im 15. und 16. Jahrhundert in Italien die Frau in einer Stellung und im Besitze eines Einflusses und einer Bildung, die sie weder vorher noch nachher in der christlichen Menschheit gehabt hat. Und wir dürfen hinzufügen, daß diese Thatsache für jene ganze Kulturperiode und damit auch für die Gegenwart von höchster Bedeutung gewesen ist. Ohne jene Frauen wäre die glanzvolle Renaissance schwerlich den Gefahren entgangen, die sie in sich birgt. Die Frauen haben, eben weil sie mitten im wissenschaftlichen, gesellschaftlichen und künstlerischen Leben der Zeit standen, wehren können und gewehrt, daß der Sturm und Drang der Renaissance die Grenzen überschlug. Sie haben dem gesellschaftlichen Verkehr den feinen Ton und jene inhaltsvolle, gediegene Konversation gegeben, die seitdem nicht wieder erreicht worden ist. Sie haben auf die Kunstentwickelung anregend gewirkt; der edle Geist, den die Kunst der Renaissance athmet, ist Geist von ihrem Geiste. Sie haben endlich in ihrer Persönlichkeit das Recht und die Forderung sittlich-religiöser Momente ihren Zeitgenossen in Erinnerung gebracht und

erhalten und dadurch den extrem antikisirenden Tendenzen der Renaissance erfolgreich entgegengewirkt.

So sind sie die Schutzengel der Renaissance gewesen und haben eine große kulturgeschichtliche und sittlich-religiöse Mission erfüllt. Das sichert ihnen eine bleibende Bedeutung. Für uns, für die germanische Auffassung sind sie freilich in ihrer Gesammterscheinung kein Ideal und sollen es auch nicht sein, aber im einzelnen treten uns bei ihnen doch Züge entgegen, die auch dem gegenwärtigen Geschlechte nahe gerückt zu werden verdienen.

Der Glaube als philosophisches Prinzip.

Von Dr. **Franz Schnedermann.**

Wir gehen bei der folgenden Untersuchung von der Annahme der Berechtigung des philosophischen Denkens aus; denn auch wenn die apostolische Warnung Kol. 2, 8 nicht blos eine bestimmte Spekulation im Auge hat, so ist doch Warnung vor den Irreleitungen der Philosophie noch kein Verbot ihrer Betreibung. Der erste Philosoph unter den Menschen war derjenige, der einen unsinnlichen Grund hinter der sinnlichen Erscheinung ahnte und zu erkennen suchte; und somit setzt der Apostel selbst in seiner großen anthropologischen Skizze Röm. 1 ein sehr frühes anschauendes Philosophiren voraus: V. 19 fg. Und ist nicht gerade Paulus viel zu sehr Dialektiker, als daß man ein starkes philosophisches Element in seinen Schriften bestreiten könnte? Und wie stände es mit Johannes, der nicht blos ein großer „Theolog", sondern auch ein großer Theosoph ist? Und mit der Gedankenarbeit der alttestamentlichen Chokma?

Es wird nur darauf ankommen, die Grenzen der Philosophie der geoffenbarten Wahrheit gegenüber richtig zu bestimmen. Nicht so ist dies möglich, wie es Thomas von Aquin für gut hielt und demgemäß heute wieder Papst Leo empfiehlt. Thomas sieht das Ganze wie einen Pakt an, den die beiden Mächte miteinander zu schließen haben: die Philosophie redet nichts in die Mysterien des Christenthums hinein, bekennt hier vielmehr die Ueberlegenheit der Theologie, ancilla est theologiae; dafür läßt die kirchliche Lehrwissenschaft der Philosophie in den Gebieten der Logik, Psychologie und Naturerklärung freies Spiel. Es gibt aber auch ein großes Gebiet, in welchem die beiden völlig Hand in Hand gehen, ja dem Gegenstande nach zusammenfallen: die Auffindung und Verbindung dessen, was man über Gott und göttliche Dinge aus natürlichen Mitteln, ohne Offenbarung wissen kann; gerade diese Uebereinstimmung ist (nach Thomas) eine wesentliche Stärkung des Glaubens; übrigens kann selbst in den reinen Mysterien die Philosophie durch Beibringung natürlicher Analogien dem Glauben manchen Dienst thun.

Man muß ein blinder Verehrer thomistischer Weisheit sein, um hier nicht sofort an dem seltsamen Glaubensbegriffe Anstoß zu nehmen: was ist das für ein Glaube, der aus der Uebereinstimmung der Philosophie und Theologie in der natürlichen Gotteslehre eine Stärkung empfängt! Aber auch die Abgrenzung der Gebiete hält nur so lange stand, als es die Philosophie sich gefallen läßt, über die Myste-

rien des Glaubens nichts sagen zu dürfen. Offenbar hat der philosophirende Geist zwar nicht ein Recht, das Mysterium selbst anzutasten, wohl aber zu fragen, warum etwas der Natur des Gegenstandes nach (oder wie Luther so prachtvoll sagt: von nothwegen der Sache) ein Mysterium sein muß; eben damit aber tritt er schon in die Hallen dessen, was uns heilig ist, herein. Wir müssen uns also nach einer anderen Grenzbestimmung umsehen. Gesunde Ausgangspunkte dazu scheinen uns in Leibnizens Gedanken zu liegen. Daß er den Unterschied der geoffenbarten und der natürlichen Religion feststellt, ist nicht sein Verdienst; auch nicht, daß er den Erklärungsgrund für jene in etwas Theologischem, für diese in etwas Psychologischem findet: wohl aber scheint uns Leibniz klarer als sonst jemand ausgesprochen zu haben, daß zwar eine Feindschaft zwischen beiden nimmermehr angenommen werden kann, daß aber vielleicht der gesammte Geschichtsverlauf dazu gehört, ehe sie, diese zwei konvergirenden Linien, sich vollständig begegnen und zusammengehen. Warum nehmen oft Menschen an den Verkündigungen des Christenthums Anstoß, die man nicht anstehen darf als religiös gesinnt zu bezeichnen? Weil die Bedürfnisse der natürlichen Religion in der entgegenkommenden Offenbarung nicht ohne weiteres ihre Befriedigung finden; ist doch die gefallene Natur keine reine Sprecherin mehr für das, was Gott in dem Menschen angelegt hatte. Die natürliche Religion redet in allem, was die Philosophie von sich aus über Gott und seine Beziehung zur Welt sagt, wie für die geoffenbarte Religion die Theologie das wissenschaftliche Organ ist: wir werden es ganz sachgemäß finden müssen, daß auch Philosophie und Theologie den Punkt ihres Zusammenkommens erst am Ende des gegenwärtigen Aeons ansetzen dürfen; sie sind, um einen Ausdruck der neueren Logik zu brauchen, zu heteropathisch.

Nach diesen Bemerkungen wird man uns nicht mehr in dem Verdachte haben, daß wir einer unklaren Vermischung von Theologie und Philosophie das Wort zu reden gewillt sind, wenn wir den Glauben als philosophisches Prinzip bezeichnen. Was wir im Sinne haben, ist kurz dies: daß die Philosophie selbst, auf ihrem eigenen Boden, sich wieder darauf besinnen sollte, daß ohne ein Glauben nicht einmal die gewöhnlichste Ueberzeugung, geschweige denn eine zusammenhängende Ansicht vom Ganzen der Dinge zu gewinnen ist. Unser eigen Dasein und die Existenz aller Dinge außer uns, sagt Hamann in den „Sokratischen Denkwürdigkeiten", muß geglaubt und kann auf keine andere Art ausgemacht werden. Unbewußt arbeiten ja alle mit einem Glauben, die an dem philosophischen, ja überhaupt an irgendwelchem wissenschaftlichen Suchen betheiligt sind. Denn obschon kaum ein Begriff uns so unter den Händen unsicher geworden ist wie der der Wissenschaft, so herrscht darüber doch wol eine unwillkürliche Uebereinstimmung, daß kein wahrhaft wissenschaftlicher Fortschritt zu denken ist ohne die Voraussetzung, daß in den Dingen selbst Ordnung sei, daß eines das andere bedinge, ergänze, erkläre. Nimmt man diese Voraussetzung weg, so zerfällt alle unsere Erkenntniß in einen Haufen wüster Einzelheiten; aber niemand hält dies für das Wirkliche; alle sind darüber einig, daß es gelte, die Gesetze zu suchen: diese Gesetze glaubt man also in den Dingen. Ja, dieser Glaube nimmt sofort eine bestimmte Färbung an; nicht blos das Daß einer gesetzlichen Ordnung wird geglaubt, sondern es gibt auch einen herrschenden Glauben über die Zahl der Gesetze. John Stuart Mill („System der deductiven und inductiven Logik".

In's Deutsche übertragen von J. Schiel, Braunschweig 1863, I, 555) erklärt, die Naturforschung müsse nothwendig die Frage aufstellen: welches sind die wenigsten Annahmen, aus denen, wenn sie zugegeben wären, die existirende Ordnung der Natur resultiren würde? Was heißt das anders als: die Naturforschung ist zu dem Glauben genöthigt, daß im letzten Grunde nicht viele verschiedene, sondern wenige allgemeingültige Gesetze in dem Naturganzen angelegt sind? Was aber von der Naturforschung, das gilt erst recht von der Philosophie; ihre Betreibung ist ohne die Ahnung eines großen Zusammenhanges der Dinge, ohne den Glauben an einen solchen nicht denkbar. Oder vielmehr umgekehrt: eben weil der denkende Mensch einen solchen Glauben in sich selbst vorfindet, ist er immer wieder zum Philosophiren genöthigt.

Nichts anderes als ein Glauben ist, wie bei Mill immer wieder hervortritt, die Grundlage der Logik. Weil in den Fällen, die wir beobachten konnten, bei dem Vorhandensein des Umstandes a auch der Umstand b immer da war, so glauben wir, daß auch in allen anderen Fällen b da ist, wo wir zwar das Vorhandensein von a, nicht aber das von b selbst beobachten können; so wird z. B. die Eigenschaft der Sterblichkeit überall da vorhanden sein, wo die anderen Merkmale da sind, die einen Menschen konstituiren. Wir glauben dies so bestimmt, daß wir allen jetzt lebenden Menschen den Tod voraussagen. Der Ausdruck und gedächtnißmäßige Niederschlag dieses Glaubens und zugleich das Präservativ gegen voreilige Verallgemeinerungen ist der Obersatz der ersten aristotelischen Schlußform, z. B. alle Menschen sind sterblich. Solange eine Hypothese noch nichts weiter ist als eben Hypothese, hat jeder das Recht, ihr seine Anerkennung zu versagen; aber für jede gute Hypothese kommt einmal eine Zeit, wo sie den Charakter des Hypothetischen aufgibt und in die Reihe der bewiesenen Dinge eintritt, d. h. sie hat für eine große Anzahl von Fällen, in denen man ihre Anwendbarkeit versuchte, die Probe bestanden; und niemand kann sich mehr der Nöthigung entziehen, sie zu glauben. Dies war z. B. die Geschichte, welche Newton's Erklärung der planetarischen Bewegungen durchmachte.

Mill (a. a. O., I, 571) ist der Ansicht, es vollziehe sich gegenwärtig eine friedliche Revolution in der Wissenschaft, die der von Bako bewirkten gerade entgegengesetzt sei: habe jener die Wissenschaft auf das Experiment, auf Beobachtung und Erfahrung gegründet, so strebe sie jetzt danach, deduktiv zu werden. Diese Botschaft hören wir gern; lange genug hat man die Bako'sche Empirie so verstanden, daß nur die sinnliche Ueberführung als Beweisgrund galt und z. B. das große, wichtige Gebiet der moralischen Erfahrungen unberücksichtigt blieb; nur vereinzelte Stimmen warnten: der reine Empirismus wird die Hoffnungen schwerlich erfüllen, die er ausspricht; er führt eher zu einer Zerstörung der Wissenschaft. Wenn nur „deduktiv" etwas anderes hieße als: herleitend aus einigen allgemeinen Gesetzen, die auf dem Wege guter Induktionen erkannt sind! Denn ist nicht dies die Aufgabe der Philosophie, uns einmal aus den Dingen heraus und über sie zu stellen, sodaß wir einen Ueberblick über sie und zugleich einen Einblick in ihre gegenseitigen Verhältnisse gewinnen — freilich nicht, um genießlich über ihnen zu bleiben, sondern um mit freierem Geiste wieder in sie herein und an die Auf-

gaben, die sie uns stellen, heranzugehen? Eine Philosophie, die uns dies nicht leistet, verdient unseres Erachtens diesen Namen nicht. Es ist noch immer das Archimedeische δός μοι πού στῶ, das der Philosophie von jedem, der persönliches Interesse zu ihr mitbringt, zugerufen wird. Aber durch die bloße Induktion ist dieser über die Dinge erhabene Standort offenbar nicht zu gewinnen; sie führt uns im besten Falle bis an die Grenze der gemeinen Empirie, um von da als Deduktion wieder zurückzukehren, nicht aber darüber hinaus. Dazu ist eben nichts Geringeres als ein Glaube nöthig; der dies unseres Wissens zuerst in philosophischer Form klar gesagt hat, ist kein anderer als Schiller.

Schiller's „Philosophische Briefe" (Julius an Raphael), welche 1786 erschienen, gehen gerade in ihren merkwürdigsten Bestandtheilen in die Zeit kurz vor oder kurz nach seinem Austritte aus der Militärakademie (1780) zurück, also in eine Zeit, wo Kant's „Kritik der reinen Vernunft" entweder noch gar nicht veröffentlicht war oder eben erst anfing gelesen zu werden; es ist ja bekannt, daß ein eigentliches Kantstudium bei Schiller erst in den neunziger Jahren begann. Aber ist es nicht, als habe er schon damals die Gedanken hingeworfen, durch deren Weiterführung es heute möglich sein müßte, den Kriticismus zu überwinden? Es sehnen sich heutzutage viele danach, aus den Banden der bloßen Erkenntnißtheorie heraus endlich einmal zu den fruchtbaren Keimen einer wirklichen Erkenntniß zu kommen; Kant, sagt E. v. Hartmann, „spinnt sich in seine Traumwelt wie die Raupe in ihre Puppe; mit dieser erkenntnißtheoretischen Weltansicht muß unbedingt gebrochen werden." Zeller hat neuerdings das fast naiv klingende Geständniß abgelegt, daß Kant's Wunsch dahin gegangen sei, es möchte eine Wissenschaft aus reinen Begriffen, lediglich aus der Spontaneität des denkenden Geistes heraus, ohne Beihülfe der Erfahrung geben; also eine schaffende Reproduktion des Weltalls: eritis sicut deus! Und Volliger hat schon 1878 in einer interessanten Schrift: „Das Problem der Kausalität" (Leipzig, Fernau) in seiner scharfen Weise den Nachweis geführt, daß eben diese Wissenschaft, die zu vornehm sei, um sich als Schülerin der Erfahrung zu bekennen, in der Nacht des absoluten Nichts ankommen müsse (S. 107 fg.). Nun wohl, wenn man die erschreckenden Konsequenzen der Kantischen Anschauung oder ihre ebenso erschreckenden Voraussetzungen erkennt, und wenn infolge dieser Erkenntniß der Wunsch, über Kant hinauszukommen, als ein immer brennenderer fühlbar werden muß, so wird es an der Zeit sein, die Stimmen derjenigen Philosophen zu sammeln, die uns durch einen Glauben (eine andere Rettung können wir uns nicht denken) den Weg über die von der Kritik gezogenen Schranken hinaus zeigen. Und zu diesen Philosophen gehört nun eben Schiller.

Glaube ist schon in moralischer Beziehung das Eine und Alles in der genannten philosophischen Jugendschrift; mögen, ruft er aus, die denkenden Köpfe unserer Zeit die eigene Entwürdigung so weit treiben, daß sie die Tugend auch in ihrer reinsten Erscheinung verdächtigen, den Eigennutz, wenn auch in verfeinerter Gestalt, zum Moralprinzip erheben und den himmlischen Trieb der Liebe aus der Seele hinwegspotten: ich, „ich bekenne es freimüthig, ich glaube an die Wirklichkeit einer uneigennützigen Liebe; ich bin verloren, wenn sie nicht ist; ich gebe die Gottheit auf, die Unsterblichkeit und die Tugend." Zu jener Zeit (wir denken an das

Jahr des Erscheinens der „Philosophischen Briefe") lebten bekanntlich Gestalten wie der sich selbstlos opfernde Posa in seiner Seele: die dramatische Herausfetzung jenes Glaubens. Aber auch in metaphysischer Hinsicht proklamirt der jugendliche Denker den Glauben. Unsere reinsten Begriffe sind (dies kann als kantisch aufgefaßt werden) keineswegs Bilder der Dinge, sondern blos (aber eben hiermit wird Kant weit überflügelt) ihre nothwendig bestimmten und koexistirenden Zeichen. (E. v. Hartmann sagt einmal umgekehrt: unsere Anschauungsformen wie Raum und Zeit sind nicht ohne korrelative Daseinsformen der Wirklichkeit.) Unsere Gedanken von den Dingen sind allerdings nur die endemischen Formen, worin sie uns der Planet überliefert, den wir bewohnen; und man redet daher nicht mit Unrecht von einer konventionellen Täuschung; aber die Denkkraft selbst, welche mit unserem Gehirn arbeitet und jene Gedanken entwickelt, bleibt sich so gleich und ist so in sich selbst nothwendig, daß wir glauben dürfen: sie gehört selbst zu den unveränderlichen Gesetzen, die in dem übrigen Naturganzen walten, wird also mit diesem nicht im Widerspruch, sondern im Einklang stehen. Somit würde mit der konventionellen Täuschung doch zugleich die strengste Wahrheit bestehen. Freilich ist dies ein Glaube und, wenn man will, nur ein Glaube. Aber auch ein Columbus hat nur glauben können, daß er jenseit des Meeres eine zweite Welt finden würde: es ist fast rührend zu sehen, wie Schiller seine Glaubensphilosophie immer wieder an dieses große Beispiel der Bestätigung eines Glaubens anknüpft, das ihm die Geschichte darbot; aus einer späteren Periode seines Lebens stammen die Worte:

Immer, immer nach West! Dort muß die Küste sich zeigen,
Liegt sie doch deutlich und liegt schimmernd vor deinem Verstand.
Traue dem leitenden Gott und folge dem schweigenden Weltmeer!
Wäre sie noch nicht, sie stieg' jetzt aus den Fluten empor.
Mit dem Genius steht die Natur in ewigem Bunde;
Was der eine verspricht, leistet die andre gewiß.

„Mit dem Genius": gerade das Genie besitzt nach Schiller's in sich selbst harmonischer und zugleich optimistischer Auffassung das entsprechendste Organ für die Stimme, durch welche die Dinge sich dem Menschen offenbaren; auf das philosophische Gebiet übertragen heißt das: in den (übereinstimmenden) dogmatischen Aussagen genialer Denker dürfen wir wirklich eine Ahnung vom wahren Wesen der Dinge erkennen. Schiller's Ausführung über den in Rede stehenden Punkt in den „Philosophischen Briefen" schließt mit den Worten: „Einen ähnlichen Calcul [wie Columbus] macht die menschliche Vernunft, wenn sie das Unsinnliche mit Hülfe des Sinnlichen ausmißt und die Mathematik ihrer Schlüsse auf die verborgene Physik des Uebermenschlichen anwendet. Aber noch fehlt die letzte Probe zu ihren Rechnungen; denn kein Reisender kam aus jenem Lande zurück, seine Entdeckung zu erzählen." Die Probe fehlt noch: eben darum ist das von Schiller aufgestellte metaphysische Prinzip ein Glaube.

Ob der große Philosoph, den manche erwarten, und den wir, wahrlich nicht um des Heils unserer Seele willen, aber um des gedeihlichen Fortschreitens des wissenschaftlichen Erkennens willen, allerdings, menschlich geredet, brauchen, ein anderes Prinzip aufstellen wird als das eines starken, muthigen Glaubens?

Optimismus und Pessimismus.

Von Prof. Lic. Dr. **E. Höhne** in Meißen.

Das vergangene Jahrzehnt hat auf den verschiedensten Gebieten des politischen und des geistigen Lebens die gewaltigsten Erschütterungen gebracht. Der Kampf der Völker und der Geister ist erst begonnen, noch nicht geendet. Die letzte große Entscheidung zwischen den großen politischen Mächten, zwischen den besitzenden Klassen und dem Proletariat, zwischen Kirche und Staat, zwischen dem alten Glauben und dem neuen Unglauben steht allenthalben noch aus. Dieser äußerlichen Unentschiedenheit unserer bewegten Zeit entspricht in den Gemüthern der jähe Wechsel von kühner Hoffnungsfreudigkeit und von schmerzlicher Ernüchterung und müder Resignation. Die Parteien und die Einzelnen haben so oft von einem hochgradigen Optimismus urplötzlich zum vollsten Pessimismus sich bekehren müssen, daß es gerechtfertigt oder doch entschuldigt sein wird, wenn an dieser Stelle eine theoretische und geschichtliche Betrachtung des Optimismus und des Pessimismus zu geben versucht wird.

Wie Licht und Schatten, wie ja und nein, so stehen sich Optimismus und Pessimismus gegenüber. Von einem und demselben Objekte handeln sie, von der Welt; aber sie legen ihr sich widersprechende Attribute bei; dem einen erscheint sie hell wie der wolkenlose Tag, dem anderen schwarz wie die finstere sternenlose Nacht.

Der Optimismus hat nur ein Auge für die ursprüngliche Schönheit, für die vollendete Harmonie dieser Welt. Die, welche einen Gott kennen, weisen hin auf das Zeugniß der H. Schrift: „Gott sahe, daß es gut war“. Sie berufen sich auf den Stempel der Vollkommenheit, den der allmächtige Schöpfer jedem seiner Tagewerke, jeder Weltepoche aufdrückte, und mehr noch betonen sie das bedeutsame Wort, das am Ende der Schöpfungsgeschichte steht: „Es war alles sehr gut“. Das Einzelne, an sich schon gut, es erhält seinen vollen Adel erst in der Harmonie des Ganzen, in dem Zusammenwirken des von Hause aus Isolirten und doch auf anderes zugleich Angelegten. Die aber, die einen Gott nicht anerkennen, berufen sich auf die in der Natur allenthalben uns entgegentretende Zweckmäßigkeit, auf die wunderbare Oekonomie der stets wirkenden Kräfte, auf die unwandelbaren Gesetze, nach denen die Sterne ihre Bahnen wandeln im unendlichen Raume, in der endlosen Zeit; auf die unzerstörbare Ordnung, die in jedem neuen Jahre aus Schnee und Eis uns wieder Blüten und Früchte hervorzaubert.

Der Pessimismus hat für dies alles nicht Auge und Ohr. Er sieht nur die Mängel der Erde, Mächte der Zerstörung, unvollkommene Werke. Er hört nur das Wehe der Unglücklichen und die grellen Dissonanzen, die aus dem Jammerthal dieses Lebens aufsteigen und als hoffnungslose Klagen, als verzweifelte Anklagen an dem stummen, ehernen Firmament widerhallen. Die einen Gott kennen, wagen es nicht aufzuschauen zu dem Heiligen und Gerechten, dessen Feuerauge ihnen den Tod des Sünders droht: sie blicken unverwandt auf die schwarze Stelle im eigenen Herzen, auf die unsühnbare Schuld ihres Lebens; alle Zusprache ihres Gewissens variirt nur das eine Thema: „Es ist der Tod der Sünde Sold“; über der Pforte des Todes aber steht ihnen die düstere Inschrift, das unbeugsame Gerichtswort: „Laßt, die ihr eingeht, jede Hoffnung fahren“.

Und die keinen Gott kennen, die sich über den Wahn eines Weltgerichts, über den Kinderspuk des Gewissens hinweggesetzt haben, sie klagen darüber, daß alles Große und Schöne hienieden doch nur der Fata Morgana gleiche, welche die Sinne inmitten der irdischen Sand- oder Meereswüsten mit lieblichem Schein berücke; sie sehen in dem Leben und Treiben der Menschen, der Völker nicht Sinn und Verstand, sondern nur den wahnwitzigen Karneval einer fluchwürdigen Existenz.

Der Optimismus träumt von einer Vermählung des Ideals mit der Wirklichkeit; ihm steigen die gütigen Götter segnend zur Erde herab; aus dieser Erde quillt ihm die Fülle der Freuden, und der gegenwärtige Augenblick ist ihm der unversiegliche Quell des Glücks. Der Pessimismus dagegen klagt mit ernüchtertem Sinn, daß das Dort der Ideale nie zum Hier in der Wirklichkeit werde; eine unendliche Kluft dehnt sich ihm zwischen Hoffnung und Erfüllung, zwischen Sollen und Sein; der heitere Genuß der fröhlichen Gegenwart wird ihm durch den trüben Blick auf die alles begrabende Vergangenheit und die unsichere Zukunft vergällt; eitel und vergänglich ist alles; ins todte Meer der Vergessenheit stürzt der kommende Moment schon, was in diesem Moment noch athmet und sich freut: mephistophelischer Spott trifft alles, was da ist und wird; denn alles was entsteht, ist werth, daß es zu Grunde geht.

Der Optimismus hat nicht nur seine Freude an den wirkenden Kräften der Gegenwart: er schaut auch strebend und hoffend nach großartigen Zielen aus, und diese Ziele der Zukunft sind ihm in der Gegenwart schon gewiß; sie werden ihm durch das Wollen und Können verbürgt, das in dem Heute sich regt, um das Morgen zu erschaffen; sie werden ihm durch den Glauben verbürgt, daß die Ideale Fleisch und Blut in den Heroen der Menschheit annehmen; zu ihnen aber zählte sich ein jeder, der in seiner Jugend jemals jugendlich schwärmte und von Freiheit träumte.

Der Pessimismus kennt keine Ziele. Er kennt nur ein Ende. Dies Ende aber heißt Tod, oft Selbstvernichtung. Zwecke und Ziele erkennt er nicht an: wonach soll er streben und ringen? Ist nicht alles nur Wahn und Schein, womit die Gegenwart und ihre Genüsse, womit die Zukunft und ihre Hoffnungen Narren und Kinder ködern möchten? Wem die Symphonie des Lebens und der Welt nichts weiter als Mißtöne entgegenbringt, der weilt nicht beim einzelnen Satze; er wünscht das Finale, den Schlußakkord sich herbei als Erlösung von den Qualen seiner Sinne und seiner Seele. Das Zerstäuben der einzelnen Existenzen ist die Sühne dafür, daß sie geworden.

Wie die beiden verschiedenen Pole der einen Erde, so stehen sich die Prinzipien des Optimismus und des Pessimismus feindlich gegenüber. Gemeinsam beherrschen sie die Theorie und die Praxis des Menschenlebens. Ihr Dualismus ist ein Zeuge für den Dualismus, der in mehr als einer Beziehung durch jedes Menschen Leben, durch das Menschenleben überhaupt hindurchgeht. Als sinnliche Anschauungen oder als sittliche Ueberzeugungen von dem Inhalt und von dem Werth des inneren Lebens und der äußeren Welt haben sie sich geltend gemacht, seit es Menschen gibt. Nur selten aber sind die beiden Grundanschauungen in ihrer Besonderung konsequent durchgeführt worden; klein ist die Zahl derer, die in jeder Hinsicht und

ein volles Menschenleben hindurch als Optimisten oder als Pessimisten sich bekannt haben. Wol haben einzelne Philosophen und Dichter versucht, die beiden Extreme zu trennen und das Universum in das Licht oder in den Schatten des einen zu stellen. Leibniz ist reiner Optimist, E. v. Hartmann durchaus Pessimist; Goethe's „Egmont" verkörpert den Optimismus, Shakespeare's „Hamlet" den Pessimismus. Trotz solcher Theorien und Poesien aber hat die Praxis des wirklichen Lebens weit mehr von einem Wechsel, von einer Verschwisterung und Verbindung der beiden Grundstimmungen zu reden gewußt als von ihrer dauernden Trennung; das Entweder-Oder der Theorie gestaltet sich in der Praxis fast immer zu einem Bald-Bald. Derselbe Mensch ist es, der als Jüngling mit tausend Masten in den Ocean hinausstrebt und dann als Greis still, auf gerettetem Boot in den Hafen treibt: die sorgenfreie, hoffnungsvolle Jugend huldigt dem Optimismus, bis des Lebens Stürme die idealistischen Träumer an den harten Klippen der rauhen Wirklichkeit scheitern lassen. Dasselbe Volk ist es, das in den ersten Jahrhunderten seiner Geschichte mit unbändiger Kraft der Leiber und der Geister sich als den Schöpfer und Herrn einer neuen Zeit ankündigte, rings um sich her Ruinen schaffend und auf den Trümmern der Vorzeit seinen Thron errichtend: und dann, nach einem Weltentage, nach einem Jahrtausend etwa, sank es selbst dahin, müde und kraftlos, innerlich nicht mehr werth des eigenen großen Namens von einst. Zeiten der politischen Erfolge, der Freiheit, der künstlerischen und wissenschaftlichen Produktion sind im Leben der Völker die Geburtstage des Optimismus; seine Sterbetage sind die Zeiten des Niedergangs, der Gebundenheit und Sklaverei, der sittlichen und der geistigen Verkümmerung. So führen Jugend und Alter, der Kräfte Vollbesitz oder Schwinden einen zwiefach gefärbten Horizont über demselben Einzelnen, über denselben Völkern empor, und der Reflex des jeweiligen Horizontes wird zur Grundstimmung eines Lebensabschnittes, einer geschichtlichen Epoche werden.

Eine dritte Naturbasis für die optimistische oder pessimistische Weltauffassung bilden bei Individuen und Völkern die Temperamente. Sie sind ein natürliches Erbe: auf dem Naturboden des angeborenen, des ererbten Temperamentes hat der sittliche Mensch das Kunstwerk seines Charakters zu errichten. Die Temperamente an sich sind sittlich neutral, sind gleich berechtigt; sie geben die Tonart eines Lebens an; der charaktervolle Mensch wird ihnen den Zügel und den Zaum anlegen; durch die Energie seines einheitlichen Willens wird er diese physischen Stimmungen seines Wesens den ethischen Zielen und Zwecken seines Berufes dienstbar machen; gleichviel welche Vorzeichen gegeben sind: der Charakter wird dieses Einzelleben zu einer harmonischen, einheitlichen Komposition gestalten. Augenscheinlich entspricht das sanguinische Temperament der optimistischen, das melancholische der pessimistischen Anschauung. Ein Egmont kann nicht anders als fröhlich sein, die Sachen leicht nehmen, rasch leben; auf dem gefährlichen Gipfel eines Hauses spaziert er wie ein Nachtwandler: nur eines wünscht er, nicht angerufen und geweckt zu werden; nach ihm gehen die Sonnenpferde der Zeit mit unseres Schicksals leichtem Wagen durch, und uns bleibt nichts als muthig gefaßt die Zügel festzuhalten und bald rechts, bald links vom Steine hier, vom Sturze da die Räder wegzulenken; wohin es geht, wer weiß es? Ein Egmont bezeichnet jede Sorglichkeit als fremden Tropfen in seinem

Blute; eines jeden Tages freut er sich, an jedem Tage thut er seine Pflicht mit rascher Wirkung; so lebt er dahin in freudiger Kraft, genießend und mittheilend von dem Ueberflusse des irdischen Glückes, unbesorgt wohin sein Innerstes vom Schicksal gezogen wird; ihm belebt die Hoffnung noch die Wände seines Kerkers mit freundlichen Bildern. Egmont, durch und durch Sanguiniker, ist auch durch und durch Optimist. Hamlet's Melancholie bildet dem gegenüber den düsteren Untergrund zu Hamlet's Pessimismus. Er wünscht, der Ewige hätte sein Gebot nicht gegen Selbstmord gerichtet. „Wie ekel, schal und flach und unersprießlich scheint mir das ganze Treiben dieser Welt! S'ist ein wüster Garten, der auf in Samen schießt; verworfnes Unkraut erfüllt ihn gänzlich." Die Zeit ist aus den Fugen, und er, dessen Gedanken nimmer zur That werden, dessen matte Energie immer und immer wieder erstirbt, weil im entscheidenden Augenblick das Medusenhaupt des Zweifels zwischen Wille und That sich drängt: er gerade ist gekommen, die aus den Fugen gegangene Welt einzurichten. Seine bösen Träume lassen ihm die Erde, diesen trefflichen Bau, nur als ein kahles Vorgebirge erscheinen. Er möchte sich in das Meer der Vernichtung hinabstürzen, wenn nur die böse Frage nicht wäre: Sein oder Nichtsein? Daß er nicht weiß, ob Sterben nicht doch noch böse Träume bringt, das hält ihn im elenden Leben fest, und läßt sein Elend zu höheren Jahren kommen. Schlimm fängt es an und Schlimmeres naht sich: das ist die leidige Perspektive seiner Tage. Kein Mensch löst ihm die Räthsel seines verworrenen Daseins ganz und befriedigend: ein dunkeler Rest bleibt allüberall fürs Denken und fürs Thun und der Rest ist Schweigen. Was ist der Mensch, der kleine Gott dieser Welt, diese Quintessenz von Staub? „Der große Cäsar todt und Lehm geworden, verstopft ein Loch wol vor dem rauhen Norden! O daß die Erde, der die Welt gebebt, vor Wind und Wetter eine Wand verklebt". Hamlet's schwermüthige Gedanken gleichen den farblosen Blumen des Herbstes, die dem Tode sich entgegenneigen. Egmont's Worte künden nur Lust und Kraft; sie gleichen den heiteren Sonnenkindern des Frühlings, die lauter Leben und Liebe athmen.

Die Dichtung mag uns so die vollen Gegensätze des sanguinischen und des melancholischen Temperaments, des Optimismus und des Pessimismus verkörpern. Die Wirklichkeit mildert fast immer diese schroffen Gegensätze; in der Wirklichkeit finden wir fast nirgends reine Sanguiniker, reine Melancholiker; in der Wirklichkeit berühren sich zumeist die Extreme: der Sanguiniker ist zu Zeiten auch Melancholiker und umgekehrt. Es genügt an den jugendlichen Goethe und an seinen Werther zu erinnern, um ein allbekanntes Beispiel aus des Lebens Wahrheit und Dichtung zu geben. Wie die beiden grundverschiedenen Temperamente in der Einheit einer Person meist sich verbinden, so auch die ihnen entsprechenden Anschauungen des Optimismus und des Pessimismus. Derselbe, der heute seiner Freiheit sich rühmt und wär' er in Ketten geboren, er wird morgen über den harten Zwang der bitteren Nothwendigkeit klagen. Heute jubelt der forschende Geist, und es triumphirt der starke Wille im sittlichen Ringen, und morgen erlahmen die Flügel des Körpers und mit ihnen senken sich erdwärts erschlaffend auch die Flügel des Geistes; wie Tag und Nacht, so wechseln die Stärke des Geistes und die Schwäche des Fleisches. An den Hymnus: nichts ist gewaltiger denn der Mensch, schließt oft unmittelbar die

Todtenklage sich an: nimmer geboren zu sein, das ist dem Menschen das Beste. Wie des Meeres Ebbe und Flut, so senkt und hebt sich in stetem Wechsel das Selbstbewußtsein, das Selbstgefühl in des Menschen Brust: bald ist das Ich ein Riese, bald ein Zwerg, bald ist es frei, bald fühlt es seine Fesseln.

Wie Regel und Ausnahme, so ergänzen sich in dem Einzelnen je zwei Temperamente, so finden sich im Einzelnen die Gegensätze des Optimismus und des Pessimismus verbunden. Nicht von einem Alleinherrschen, sondern von einem Vorherrschen des einen Extrems legt nicht nur die lebendige Praxis, sondern auch zumeist die Theorie Zeugniß ab. Die Stimmen der Zeiten und die Stimmen der Völker liefern uns hierfür den Beweis: selten klingen sie ganz optimistisch, selten ganz pessimistisch.

Das Evangelium des Optimismus klingt uns als erster Ton aus der H. Schrift entgegen; wie ihr erster, so ist es auch ihr letzter Ton. Von einer seligen Harmonie zwischen Himmel und Erde, zwischen Gott und Menschen spricht die mosaische Schöpfungsgeschichte und das Schlußwort des Sehers Johannes. Was bei diesem fröhliche Hoffnung ist, das ist dort wehmüthige Erinnerung. Zwischen Erinnerung und Hoffnung, zwei seligen Inseln, flutet der Ocean des menschlichen Irrthums, der menschlichen Schuld. Aber über den Wassern dieser Flut schwebt fort und fort noch der Geist Gottes: darum ist auch diese Welt von heute noch kein Chaos, sondern ein Kosmos.

Unter den Völkern des Alterthums hat das griechische vor allen anderen die Schönheit dieser Welt und das Glück der Gegenwart empfunden und genossen. Nicht verlassen von den Göttern, sondern der Götter voll erschien ihm die Erde; und den Reichthum der blühenden, lachenden Erde schütteten die menschlichfühlenden Götter gnädig aus über der Menschen selige Geschlechter. Nicht ein Kampf war das Leben, sondern ein kindlich heiteres Spiel. Nicht nur im Mythus stiegen die Götter segnend zur Erde herab: auch die Philosophie eines Aristoteles sah die Ideen in den irdischen Dingen Wohnung nehmen: den vergänglichen Schalen fehlte nicht der ewige Kern. Jugendlust und Jugendkraft spricht allenthalben aus dem griechischen Streben und Leben. Es ist nicht zufällig, daß ein Jüngling am Anfang und ein Jüngling am Ende der griechischen Geschichte steht, Achilles und Alexander; jener der Jüngling der Sage, dieser der Jüngling der Geschichte: sie sind typische Gestalten für den Charakter und für die Ziele des griechischen Volkes, des Volkes, das nach Herder und Hegel die Jugendblüte der gesammten Menschheit uns darstellt. Der jugendlichen Kraft entspricht das starke Selbstbewußtsein: der Mensch ist die Lösung des Räthsels der Sphinx: so Oedipus; der Mensch ist das Maß aller Dinge: so Protagoras; der Mensch ist das höchste Problem der Wissenschaft: so das γνῶθι σεαυτόν des delphischen Orakels und des Weisesten unter den Hellenen, des Sokrates.

Der optimistische Zug im griechischen Denken und Handeln hat seinen stärksten und zugleich bedenklichsten, auch auf die Massen berechneten Ausdruck in der epikuräischen Philosophie gefunden. Das höchste Gut ist die Lust; darin besteht die Weisheit, den Schmerz zu meiden und die Freude zu suchen; das Zeugniß der

Sinne gibt den Maßstab für die Wahrheit ab; das Diesseit, das gegenwärtige Leben gibt alle Mittel und alle Ziele, mit denen und nach denen es zu streben gilt; im Tode entweicht die Seele in den Aether, dem sie entstammt, des Leibes Atome kehren zur Erde zurück; auf ein fröhliches Leben folgt die schmerzlose Ruhe im Tode; denn die Götter und ihr Gericht sind nur Phantome des Volkswahnes, Schreckbilder des souverainen Ich. Kein Wunder, daß aus solchen, von Hause aus immerhin gut gemeinten Vordersätzen das Geschlecht der Epigonen den Schlußsatz zog: Darum das Leben genossen, so lange uns eben noch wohl ist.

Großartige und edele Formen zeigt uns der Optimismus der mittelalterlich-christlichen Zeit. Seine Verkünderin ist die Scholastik. Eine vollendete Harmonie sieht sie zwischen dem Gottesreich und den Weltreichen, zwischen Kirche und Staat, zwischen Glauben und Wissen. Das stolze Gebäude der Wissenschaft hebt mit dem breiten Untergrunde des Trivium und Quadrivium an; es umspannt in den höheren philosophischen Disciplinen die Erscheinungen des Universums; es gipfelt in der Theologie; jeder Stein des gewaltigen, majestätischen Baues trägt die Inschrift: Ehre sei Gott in der Höhe! Ueber den irdischen Massen und Stoffen erhebt sich das Kreuz und weist aus der Zeit in die Ewigkeit. Ihre Formen entlehnt die Scholastik der Weltweisheit des Aristoteles, ihren Inhalt schöpft sie aus der Offenbarung der H. Schrift; Vernunft und Offenbarung sind ihr gleicherweise Spiegelungen der Gottheit. In den Domen steht der Gedanke der Scholastik plastisch vor uns. Der irdische Stoff dient einer heiligen Idee; willig schmiegt sich der spröde Stein den erhabenen Gedanken, er selbst scheint vergeistigt, verklärt; Thiere und Pflanzen, Engel und Ungeheuer der Tiefe, alle Formen des Universums drängen sich in bunter Reihe und doch nicht ohne Harmonie als Ornamente an Pforten und Säulen; geheimnißvoll fällt des Himmels Licht durch die bunten Fenster und zaubert wunderbare, lebensvolle Farbentöne auf den stummen Gestalten hervor: alles in allem verkündet der Dom, daß der Gott, der das Licht rief als den Abglanz seines eigenen geistigen Lichtes, alles in allem sei. Die steinernen Dome, diese Welten im kleinen, verkörpern den siegesgewissen Gedanken: der Glaube ist der Sieg, der die Welt, die ganze Welt überwindet. Was die Wissenschaft in der Scholastik, was die Architektur in den Domen, das hat in der Sprache der Poesie Dante bekannt: seine „Divina comedia“ schildert den Pilgergang der Seele aus den Tiefen des Irrthums und der Schuld hin nach dem Berge der Läuterung und empor zur Seligkeit des Elysiums. Nach der Höhe hin führen die Weltweisheit (Vergil) und die heilige Liebe (Beatrice); die zwei sind geeint, nicht geschieden; an ihrer Hand findet jeder Pilger einen seligen Ausgang; durch sie wird jedes Leben zur divina comedia. Und dafür, daß des Himmels Harmonie bis in die tiefsten Abgründe der Hölle hinabreicht, dafür zeugt das kühne, großartig gedachte Wort am Höllenportale: „Es rief mich aus Gerechtigkeit ins Sein mein hoher Meister; in mir offenbaren sich Liebe, Macht und Weisheit im Verein.“ Ja, auch die Liebe fehlt nicht unter den Gottesmächten, welche Dante's Hölle schufen; trotz der irdischen Disharmonien bleibt die große, göttliche Weltharmonie bestehen, die Sphären der Gottheit werden nimmer durch die kleinen krummen Linien der Staubgeborenen gekreuzt. Ein Nachklang des mittelalterlich-scholastischen Optimismus ist die Ro-

mantik des 19. Jahrhunderts: freilich nur in der Dichtung und für das rückwärts sehnende Auge ist da die große Harmonie von einst noch vorhanden.

In der neuen Zeit hat Leibniz ein System des Optimismus nach streng wissenschaftlicher Methode aufzustellen gesucht. Ob freilich seine berühmte „Theodicee" mehr ist als ein mißlungener Versuch, eine petitio principii? Die beiden ersten Kapitel der H. Schrift kommen bei ihm voll und ganz zur Geltung, aber auch nur sie; Sünde und Erlösung treten zurück; gerade diese ethischen Hauptprobleme der Schrift und der Geschichte beseitigt die Leibniz'sche Beweisführung in fast pantheistischer Weise. Diese Welt ist die denkbar beste; denn der Gott, welcher Allmacht, Allweisheit, Allgüte ist, konnte, wenn er überhaupt eine Welt schuf, diese nur vollkommen schaffen. Alle einzelnen Geschöpfe sind Spiegelungen des Universums; jedes ist selbständig, keines gleicht ganz einem anderen, in jedem lebt eine Monas d. h. eine geistige Kraft, ein koncentrirtes Universum, ein Abbild Gottes. Centralisirungen göttlicher Kräfte treten uns ebenso in den Geistern wie in den Thieren und Pflanzen entgegen; nur sind die Monaden der Pflanzen schlafende, die der Thiere träumende, die der Menschen und Engel wachende; allen Wesen ist dasselbe göttliche Siegel aufgeprägt, aber seine Schrift ist hier leichter dort schwerer zu entziffern. So ergibt sich die prästabilirte Harmonie als das immanente Gesetz der Welt. Diese Harmonie wird nur scheinbar durch das Böse und das Uebel zerstört. Auch das Böse soll als ein werdendes Gute, als der Schatten, den das Licht wirft, als ein dunkler Hintergrund für ein durch ihn erst doppelt wirksames Gemälde, als eine Dissonanz, die zum bezaubernden Akkorde überleitet, begriffen werden. Hier berührt sich Leibniz mit Spinoza. Ob überhaupt Leibniz sein kühnes, mehr von poetischem Hauch umflossenes als von strenger Logik getragenes System aufgebaut hätte, wenn nicht unmittelbar vor ihm und neben ihm durch Spinoza's und Newton's Entdeckungen die Schleier des Universums, die Hüllen der Geistes- und der Naturgesetze aufgehoben worden wären? Das jubelnde Heureka des Spinozismus und der von Newton getragenen Naturwissenschaften klingt in Leibniz' Monadenlehre und „Theodicee" aus. Die Welträthsel schienen gelöst; die geheimnißvolle Sphinx war verschwunden.

Das Epigonengeschlecht der Aufklärungszeit hat im 18. Jahrhundert mit den Brocken jener großen Geister seinen Wahn von der vollendeten Güte der menschlichen Natur, von der bereits erschlossenen Blüte der Humanität, von der Allmacht des Wissens genährt. Als Maßstab der Wahrheit galt die Klarheit des durch die sinnliche Wahrnehmung vermittelten Begriffes; das Uebersinnliche verlor das Haus- und Gastrecht auf Erden. Gegen den seichten Optimismus der Aufklärung und Popularphilosophie haben die Heroen des Geistes, die eigentlich berufenen Wortführer der Wissenschaft mit Nachdruck sich erklärt. Wol huldigen Lessing, Goethe und Hegel auch einem Optimismus; aber er gipfelt nicht in dem schülerhaften Selbstruhm, daß wir es zuletzt so herrlich weit gebracht. Lessing ist darum Optimist, weil er nicht an der ewigen Vorsehung, ob sie auch unmerkliche Schritte geht, verzweifeln will; die Erziehung des Menschengeschlechts kann ja nicht ohne ein Ziel sein, und darum wird sie gewiß kommen, die Zeit eines neuen ewigen Evangeliums, des (dritten) Weltalters des Geistes. Goethe hat sein glückliches Temperament,

der stark realistische Zug in seiner dichterischen wie rein menschlichen Natur, der einzigartige Erfolg seines reichen Genies, die aus seiner ganzen Lebensführung ihm erwachsene Ueberzeugung, „daß Gott uns in freundlichem Wahne so hintaumeln läßt," zum Optimisten gemacht. Hegel sieht in der Entwickelung der Welt das Werden der Gottheit; das Wesen der Welt ist die Idee, beide sind göttlichen Geschlechts; der Weltprozeß ist die dialektische Selbstbewegung des Begriffs, folglich ist alles Wirkliche der göttlichen Vernunft theilhaftig; alles Wirkliche ist vernünftig und alles Vernünftige tritt in die Wirklichkeit. Aus „dem absolut reichen Prinzip" des Hegel'schen Pantheismus erschloß sich eine neue Blüte des Optimismus genau in der Zeit, wo Schopenhauer „sein absolut armes Prinzip" aufstellte und aus einem unvernünftigen schöpferischen Willen eine Welt des Elends und der unheilbarsten Widersprüche hervorgehen ließ. Der Gegensatz zwischen Hegel und Schopenhauer lebte in den beiden größten Schülern derselben, Strauß und E. v. Hartmann, noch einmal auf: zum Kultus des Universums, zum ästhetischen Genuß rief jener seines neuen Glaubens Bekenner; zur geistigen Selbstvernichtung, zur Welterlösung durch freiwillige Weltzerstörung rief dieser Apostel des Pessimismus die an das Narrenseil leerer Illusionen gebundene Menschheit.

Der Pessimismus ist erst die Negation des Optimismus. Logisch und geschichtlich steht er daher an zweiter Stelle. Doch übermächtig, überlaut ertönt seine Sprache. Vor dem Sündenfall, vor dem Verlust des Paradieses steht in der Schrift der innige Verkehr des Menschen mit Gott im Garten der Wonne; vor dem eisernen Zeitalter liegt in der Erinnerung aller Völker das goldene des Saturn; vor den trüben Wolken und Wettern des gegenwärtigen Weltentages stand rein und unverhüllt einst die Sonne der glücklichen Kindheit, das Himmelslicht des göttlichen Schöpfungsmorgens. Die H. Schrift läßt früh den ersten Menschen vom Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen die Frucht der Sünde und des Todes brechen. Alsbald trifft der Fluch des heiligen Gottes den selbstischen Menschen: der rebellische König der Erde sieht durch seine Schuld das Erdreich, sein einst blühendes Königreich in Dornen und Disteln aufgehen. Seit vollends die Erde Menschenblut getrunken, seit der Bruder den Bruder gemordet, sind die Bande der Natur zerrissen, der Krieg aller gegen alle ist entbrannt; auch die vernunftlose Kreatur, wider ihren Willen und ohne ihre Schuld in den Sturz ihres Königs verwickelt: sie stöhnt und seufzt nach der Verklärung. Seit dem Rauschen der Sintflut ist es, als spräche die schwermüthige Geisterstimme der Natur den schuldbewußten Menschen an, daß er sie von dem Uebel erlöse, das für sie auch die Gefolgschaft seiner Schuld bildet. Seit der schuldbeladene Mensch unstet und flüchtig von Ort zu Ort eilt, in jedes Geheimniß und in jegliche Friedensstätte der stillwaltenden Natur schonungslos eindringend, seitdem fällt das Kainszeichen des Unfriedens als düsterer Schatten überall hin, wohin die oft zweifelhafte Kultur mit ihren Danaergeschenken drang: „die Welt ist vollkommen überall, wohin der Mensch nicht kam mit seiner Qual." Der biblische Gedanke, daß die Natur gegen den Menschen rebellirt, seit dieser Gott den Gehorsam versagte, hat seinen schroffsten Ausdruck in Leopardi's Gedanken gefunden: die Natur ist des Menschen Feindin, sie haßt ihn und seine Werke zerstört sie.

Israel, das Volk des Gesetzes und des Gewissens, vernahm lauter und deutlicher als irgendein Volk der alten Welt den Nachhall des uralten göttlichen Gerichtswortes. Der Stachel der Sünde, das böse Gewissen hat auch die Heiligen in Israel gequält. Wetterwolken verhüllen Jehovah in der Natur, ein Vorhang scheidet sein Heiligthum im Tempel von der profanen Menge: des Menschen Sünde ist es, die jene Wetterwolken thürmte und diesen Vorhang webte. Zerreißen diese Hüllen, erscheint Jehovah, so fürchtet der unheilige Sterbliche den flammenden Todesstrahl, Jehovah's Gericht: „Wehe mir, ich bin ein Mensch unreiner Lippen und unter einem Volke unreiner Lippen wohne ich; wehe mir, ich vergehe; denn meine Augen haben Jehovah der Heere geschaut," so zagt selbst Jesaja, der Evangelist unter den großen Propheten. Im Hiob klingt die verzweifelte Klage darüber aus, daß die Menschenkinder sich in die Führungen ihres himmlischen Vaters nicht mehr finden können; Gottes Weisheit findet eine verkehrte Deutung durch die Thorheit der eitelen Menschen; Satan wirft seinen Schatten über das Glück, seine Zweifel in die Brust auch der Besten auf Erden; das Schreckniß der Schuld, der verborgenen Schuld, lastet auch auf der Seele des Gerechten, und die umdüsterte quält sich umsonst ab an den Räthseln des Daseins. Diese ethische Gedankenwelt der Propheten und Sänger in Israel läßt die Blüten und die bunten Farben der wirklichen Welt welken und verblassen: der Hauch der Vergänglichkeit, ein Wort des Gerichts liegt über dem krankenden Baume des irdischen Lebens. „Alles ist eitel": so lautet das Thema des Predigers. Alles ist eitel: Ehre und Weisheit, Liebe und Freundschaft, Reichthum und Genuß. Das alles ist eitel: so bekennt der weise, der reiche Salomo, als er durch das Glück und durch den Irrthum eines langen Lebens hindurch der Grabesruhe entgegengeht, der Grabesruhe, die nicht durch sein eigenes Verdienst, sondern nur durch seines Vaters Segen ihm gesichert ist.

Auch dem lebensheiteren griechischen Volke haben Einzelne seiner Seher, seiner Weisen diesen Blick erschlossen für die innere Noth, für das äußere Elend des scheinbar nur glänzenden Menschenlebens. Der Kultus der Schönheit und der Weisheit füllte den griechischen Tag; aber auch dieser helle, fröhliche Tag hatte seine Nacht. Das bezeugen die Tragiker. Das Wissen war zur Tugend erhoben worden; aber die Tugend, die im Wissen aufging, entrann trotz aller Dialektik und Sophistik nicht dem kurzen, schneidigen Spruche des Gewissens, das hinter dem Mantel der Schönheit die glänzenden Laster, hinter dem Schein der Weisheit die blendenden Irrthümer hervorzog. Am stärksten hat der platonische Idealismus zu einer pessimistischen Lebensanschauung gedrängt. Der Dichter Plato weiß von einem Falle des einst in der Götter Nähe weilenden Menschen; die „sinnliche Begierde" riß den aufwärts strebenden „edlen Sinn" und mit ihm die „Herrscherin Vernunft" herab in die Tiefen der Sinnlichkeit. Der Philosoph Plato sieht in allen irdischen Wesen und Dingen nur Zerrbilder der göttlichen Gedanken, der Ideen; fernab von der Erde, unerreichbar für die Masse der Menschen thronen diese heiligen Urbilder in göttlicher Reinheit. Nur der Philosoph findet die Brücke über die weite Kluft, welche Erscheinung und Wesen trennt; der Zug der Liebe, die Begeisterung für die Idealwelt hebt ihn aus dem Strome des Niederen und Gemeinen empor.

Freilich, die Fürsten des Geistes ziehen die Massen nicht nach; auch in dem

idealen Staate, wie ihn Plato träumte, bleibt das Standesvorurtheil eisernes Gesetz. So wenig je der den Staub tretende Fuß zum aufragenden, herrschenden Haupte sich wandeln kann, so wenig ist es dem schlichten Arbeiter vergönnt, jener Aristokratie der philosophischen Köpfe sich zuzugesellen. Für die dumpfen Massen des Volkes ergibt sich als Facit des Lebens jener Satz der Apologie: „Ist der Tod ohne Empfindung ein traumloser Schlaf, so ist er ein großer Gewinn; nicht nur der gemeine Mann, der persische Großkönig selbst wird dieser traumlosen Nacht den Vorzug vor allen Tagen und Nächten des mühevollen Erdenlebens geben."

Nächst der platonischen hat die stoische und die neuplatonische Philosophie dem Pessimismus das Wort geredet. Starrheit, Unerschütterlichkeit ist das Wesen der stoischen Tugend; zwischen der Scylla der sinnlichen Leidenschaften und der Charybdis der äußeren Schicksalsschläge gilt es unentwegt die schmale Bahn der Tugend einzuhalten; droht der Fuß auszugleiten, weil sittliche Versuchungen oder physische Gewalten übermächtig drängen und stoßen, so ist der freiwillige Tod einem Leben ohne sittlichen Adel vorzuziehen. In der Schreckenszeit des römischen Kaiserdespotismus, gegenüber der Willkür und dem Wahnsinn der vergötterten und doch unmenschlichen, das Weltreich und den Weltsinn verkörpernden Cäsaren war die Losung der Edelsten das verzweifelte Wort: „Ein Ausgang steht offen," „zu gehen steht frei" (patet exitus, abire licet). Horaz und Properz, Seneca und Tacitus, die großen Zeugen von dem Zusammenbruch der altrömischen Tugend und Herrlichkeit: sie alle fragen: „Ist solch ein Leben noch lebenswerth?"

Auf die andere pessimistische Frage: was ist Wahrheit? drängte in eben dieser Zeit, an der Wende der Geschichte, nicht nur die löcherige Moral der blasirten, übersättigten und vor den Trübern des Genußlebens schließlich sich ekelnden Weltmenschen, sondern auch die vom Skepticismus zerfressene, ihres idealen Gedankeninhaltes wie ihres einstigen sittlichen Ernstes entleerte Religion und Philosophie. Die Heiden seiner Zeit bezeichnet Paulus als die, welche keine Hoffnung haben. Was ist bezeichnender für die Hoffnungslosigkeit des sinkenden Heidenthums als jene müde Frage? Die Pilatusfrage ist das amtliche Attest für den anhebenden intellektuellen und ethischen Bankrott der alten Welt. Mit den Mitteln der alten Welt hat der Neuplatonismus noch einmal versucht, im bewußten Gegensatz zu der christlichen Botschaft von dem Heil aus Gnaden, auf die hoffnungslose Frage: was ist Wahrheit? Antwort zu geben. Die geistvolle Vereinigung der gewaltigsten Gedanken, welche die orientalische Mystik und die occidentalische Dialektik erzeugt hatten, war aber doch nicht im Stande, den inmitten des Diesseit sich fremd fühlenden Menschen aus eigener Kraft zu einer übermenschlichen Göttlichkeit zu erheben. Zu welcher Höhe des Weltschmerzes, des Weltüberdrusses diese letzte edle Offenbarung des altheidnischen Sinnes ihre Apostel und Bekenner führte, das bezeugt des Porphyrius rühmendes Wort über Plotin: „Er schien sich deshalb fast zu schämen, daß sein Geist in einem Körper hauste; alles bot er auf, um aus der bitteren Welle emporzukommen und dem blutigen Leben auf Erden zu entrinnen." Ihm war wie einst schon dem Seneca der Leib des Geistes Last und Strafe, nicht mehr des Geistes schöne Hülle, sondern seine eherne Fessel.

Weltflüchtige Askese forderte der heidnische Neuplatonismus genau zu der Zeit,

als die weltflüchtige Askese des christlichen Mönchsthums aufkam; um nicht von der Welt zu sein, wollten die zaghaften Streiter nicht mehr in der Welt bleiben. Wen gemahnt nicht diese lebensmüde, freudlose Ethik der letzten griechischen Philosophenschule an die Wandlung jenes griechischen Jünglings, der, fröhlich und wohlgemuth und das Haupt mit Rosen bekränzt in den Hörsaal eines Weisen eintrat: als er diesen von dem wahren Glücke der unsterblichen Seele reden hörte, riß er verstohlen eine Rose nach der anderen herunter und warf sie zur Erde. Dem goldenen Becher der heitersten Lust, den Hellas einst bot und den es noch bietet, fehlt im tiefsten Grunde doch nicht der bittere Wermuthstropfen; auf die fröhlichen, schönen Harmonien des antiken Genuß- und Kunstlebens folgt doch noch ein tiefernster, wehmüthiger Schlußakkord, und er ist nicht frei von disharmonischen Tönen.

Inmitten der christlichen Kirche führte die ethische Betrachtung des aus der Gemeinschaft mit Gott gefallenen Menschen nothwendig dem Pessimismus zu. Paulus und Johannes, Augustinus und Luther setzen in das Schuldbewußtsein der alttestamentlichen Frommen ein. „Wir sind allzumal Sünder", so müssen bei Paulus Juden und Griechen gleicherweise bekennen. „Die Welt liegt im Argen", Weltliebe ist Feindschaft wider Gott, das Wesen und die Lust dieser Welt vergeht wie des Grases Blume; denn die Welt verschließt sich dem Strahle des himmlischen Lichtes und Lebens: so Johannes, Petrus, Jakobus. In der Menschheit sieht Augustin eine dem Verderben und dem Fluche der göttlichen Gerechtigkeit anheimgefallene Masse: was die außerchristliche Welt Tugend nennt, gilt ihm doch nur als glänzendes Laster. „O meine Sünde"! ruft Luther wieder und wieder, ohne Frieden mit Gott zu finden inmitten seines mönchischen, seines sklavischen Gehorsams gegen den todten Buchstaben des freudelosen und die sittliche Kraft nur zerstörenden Gesetzes. Aber das Evangelium der ewigen Gnade zeigt über den Nebelhüllen der verfinsterten Erde, über der Eisrinde des liebeleeren, selbstsüchtigen, trotzigen und verzagten Menschenherzens die sieghafte Sonne der göttlichen Erbarmung und Liebe. „Aus Gnaden sollt ihr selig werden": so lautet das schöpferische Wort der neuen christlichen Zeit; seit es Friede brachte auf Erden, ist die Nacht des Lebens und der Seelen zur heiligen Nacht geworden. Der anthropologische Pessimismus des Christenthums bildet nur die Prämisse für seinen theologischen und christologischen Optimismus. In der Religion der Versöhnung und Erlösung hat der Pessimismus wol das erste, nicht aber das letzte und entscheidende Wort.

Diesen christlichen, ethisch begründeten Pessimismus hat Kant mannhaft und ernst gegenüber dem Rousseau'schen Wahn von der unzerstörbaren Güte der menschlischen Natur und gegenüber dem hochmüthigen Wissensdünkel der Aufklärungszeit vertreten. Weil im Menschen das radikale Böse, ein angeborenes böses Prinzip herrscht, darum vor allem nennt er das Leben ein mit lauter Mühseligkeiten beständig ringendes Spiel, eine Prüfungszeit, deren man nimmer froh wird. Nach Fichte „irrt der Mensch, der arme Abkömmling der Ewigkeit, verstoßen aus seiner väterlichen Wohnung, immer umgeben von seinem himmlischen Erbtheil, nach welchem seine schüchterne Hand zu greifen blos sich fürchtet, unstet und flüchtig in der Wüste umher, allenthalben bemüht, sich anzubauen: zum Glück durch den baldigen Einsturz jeder seiner Hütten erinnert, daß er nirgends Ruhe finden wird als in seines Vaters

Hause". Ein Nachklang der Paulinischen Worte Röm. 8, 19—23 ist es, wenn Schelling tiefe unzerstörbare Melancholie, den Schleier der Schwermuth über die ganze Natur, über alles Leben ausgebreitet sieht, wenn er die Angst die Grundempfindung eines jeden Geschöpfes nennt.

Wie die neuere klassische Philosophie, so ist auch die neuere klassische Poesie vielfach pessimistisch gestimmt. Der philosophische Pessimismus eines Kant, Fichte, Schelling hat vorwiegend sittliche Gründe; dagegen ist der Pessimismus von Schiller (in seinen Gedichten der ersten und zweiten Periode), Goethe (in vereinzelten Aeußerungen), Byron und Heine, Hölderlin und Lenau fast ausschließlich naturalistisch geartet. Dieser Pessimismus der Dichter haftet vielfach nur an der äußersten Oberfläche der Dinge; die Empfindlichkeit einer krankhaft weichen Seele, nicht die tiefschmerzliche Erfahrung eigener schwerer Schuld, nicht das Innewerden des tiefen Abgrundes in unserer eigenen Brust hat ihn erzeugt und ernährt. Aus den weichmüthigen Klagen über das Zerrinnen der Hoffnungen und Entwürfe, über die karge Wirklichkeit resultirt die schlaffe Moral: „Verzichte!" Resignation, Verzicht auf die Freuden und die Ideale des Lebens erscheint bei dem jugendlichen Schiller, bei dem alternden Goethe mehr als einmal als der Weisheit letzter Schluß. Des Harfner's Klage gegen die neidischen Götter: „Ihr führt ins Leben uns herein, Ihr laßt den Armen schuldig werden, Dann überlaßt Ihr ihn der Pein" klingt wiederholt an in Hölderlin's schwermüthigen Weisen. „Ihr wandelt droben im Licht, in stiller ewiger Klarheit; doch uns ist gegeben, auf keiner Stätte zu ruhn, es schwinden, es fallen die leidenden Menschen blindlings von einer Stunde zur andern, wie Wasser von Klippe zu Klippe geworfen, jahrlang ins Ungewisse hinab." Während droben die Götter schwelgen, murrt in der Tiefe der faustische Mensch: „Was kann die Welt mir wol gewähren? Entbehren sollst Du! sollst entbehren! Das ist der ewige Gesang, der jedem an die Ohren klingt, den unser ganzes Leben lang uns heiser jede Stunde singt." Dies verhaltene Grollen aber entladet sich bald genug in dem Donnerschlage des Fluches über alles das Eitele hienieden; zu den irdischen Eitelkeiten aber zählt der Verzweifelnde auch Liebe und Hoffnung, Glaube und Geduld: auch diese hehren Geistesmächte zermalmt des Unmuthes zuckender Blitzstrahl. „S' ist eitel nichts, wohin mein Aug' ich hefte": klagt Lenau das Leben an; sich selbst aber vergleicht er „dem Krüglein, das am Brunnenstein zersprang, und dessen Inhalt sickert auf den Grund." Sein Ich: „nun ist es leer, wer mag daraus noch trinken? hin zu den andern Scherben muß es sinken." Ein „trüber Gang" ist dieses Leben. „Am Strand des Lebens irr' ich, starre düster ins Todtenmeer, umhüllt von Nebelflor, und immer wird der Strand des Lebens wüster, und höher schlägt die Flut an ihm empor." Dem „nächtlichen Wanderer" flüstert der Bach vom „reichen, frischen Tod;" „die Wogen rufen laut mir nach: komm, komm und trinke Tod." Das Thema des Weltschmerzes hat in schneidigster Weise Byron aufgestellt, andere haben es nach ihm variirt. „Wir sind die Narren der Zeit und der Angst. Wir leben das Leben hassend, doch voll Furcht zu sterben in allen Tagen dieses ekeln Jochs." Leopardi klagt: „Bittere Langeweile ist unser Sein." „Kein Geschenk hat für uns das Schicksal als den Tod. Verachte dich, die Natur, die dunkle Gewalt, die schnöd uns quält, im Dunkeln herrschend, die grenzenlose Nichtigkeit des Ganzen." Gegen die Larve

der Menschen kehrt sich Heine: „Ich schaue durch die steinern harten Rinden der Menschenhäuser und der Menschenherzen und schau in beiden Lug und Trug und Elend; auf den Gesichtern les' ich die Gedanken, viel schlimmer. Und Fratzenbilder nur und sieche Schatten seh' ich auf dieser Erde, und ich weiß nicht, ist sie ein Tollhaus oder Krankenhaus."

Die vulkanischen Ausbrüche der Weltschmerzpoesie haben ihre Lava in den pessimistischen Systemen Schopenhauer's und E. v. Hartmann's aufgehäuft. Von der trüben unheimlichen Macht eines dumpfen, der Vernunft baren, blinden Willens zu einem Scheinleben gerufen, bewegt sich das Weltall dem innerlich erstorbenen, eisbedeckten Monde gleich: eine wandelnde Leiche. Nirgends ist wirkliches Licht: Irrlichter nur narren das suchende Auge. Nirgends ist Gutes und Edles: was diesen Schein erweckt, zerfällt in Asche und Staub wie die Früchte vom Ufer des Todten Meeres. Gott fehlt: so fehlt der Welt Auge und Seele. Hatte Leibniz diese bestehende Welt als die beste unter allen denkbar möglichen zu erweisen gesucht, so tritt ihm gegenüber Schopenhauer den Beweis an, daß diese Welt die denkbar schlechteste sei, und Hartmann behauptet ein wenig maßvoller, das Sein dieser Welt sei schlimmer als ihr Nichtsein, die bestehende Welt sei schlechter als keine. Nach Schopenhauer ist das Wesen der Welt der Wille; dieser Wille aber ist absolut unvernünftig; ein sinnloses, blindes Prinzip hat diese sinnlose, unvernünftige Welt geschaffen; das Leben in ihr ist jämmerlich, schrecklich. Wol sucht die Vorstellung, vor allem die plastische Kunst und die Philosophie Schönheit und Sinn in das Wirrsal des Daseins hineinzulegen; allein diese Vorstellung ist Schein, nur Täuschung und Irrthum. Auch Hartmann zieht aus dem Elend des Daseins die Folgerung, „daß die Weltschöpfung ihren ersten Ursprung einem unvernünftigen Akte verdankt, dem blosen grundlosen Willen." „Die Thorheit dieses Wollens kommt zur Erscheinung in dem namenlosen Elend des Daseins." Ein Thor ist, wer dieses Elend beschönigt, wer in den Steinen Brote sieht. Illusionen sind Gesundheit und Freiheit, Liebe und Freundschaft, Ruhm und Glück, Glaube und Hoffnung. Alles Tröstliche in dieser oder jener Welt ist Traum, nur Phantom. Soll die Erlösung von allem Uebel kommen, so vernichte der Einzelne sich selbst, dies räth Schopenhauer; oder, und damit überbietet Hartmann seinen Meister, durch „gleichzeitigen gemeinsamen Entschluß" der Einzelnen werde das „gesammte aktuelle Wollen der Welt ohne Rest vernichtet;" durch „die Zurückziehung des Wollens", durch „die menschheitliche Willensverneinung" verschwinde der Kosmos, werde das Wollen „in das Nichts zurückgeschleudert." Die Menschheit hat die Welt und sich zu erlösen durch Welt- und Selbstvernichtung. Um die Stimmung zu solcher verzweifelten That in der von körperlichen und geistigen Selbstmordgedanken noch nicht angekränkelten Menschheit wach zu rufen, lehrt die neueste Wissenschaft F. v. Hellwald's und Jäger's: „Aufgabe der Wissenschaft sei es, die Nichtigkeit aller Ideale zu erweisen, Sittlichkeit und Freiheit und Menschenrecht als Lügen hinzustellen und darüber aufzuklären, daß alle diese Illusionen doch nur gebrechliche, wenn auch nothwendige Krücken seien für ein thörichtes Geschlecht."

Im Vorstehenden sind die hauptsächlichsten Formen des Optimismus und des Pessimismus gestreift worden. Nur selten findet sich eines der beiden Extreme

konsequent und ausschließlich durchgeführt: der Optimismus etwa bei den Epikuräern und bei Leibniz, der Pessimismus bei Schopenhauer und Hartmann. Meist findet ein Uebergang des einen Extrems in das andere statt, wenn auch oft nur versteckt und leise. Und dies Verschmelzen entspricht der Signatur dieses irdischen Lebens. Himmelslicht befruchtet und färbt die an sich starre, dunkele Erde; irdische Wolken verhüllen die Sonne und brechen ihre Strahlen; es wechseln Frühlingslüfte und Winterstürme, Entstehen und Vergehen: alles hat seine Zeit; draußen im Reiche der Natur und drinnen in der kleinen Welt des Herzens folgt auf das Lachen das Weinen und umgekehrt. Goethe's Optimismus hält weder von dem Menschen noch von dem Dichter trübe, pessimistische Stimmungen fern. So bekennt er Eckermann: „Man hat mich immer als einen vom Glücke besonders Begünstigten gepriesen; auch will ich mich nicht beklagen und den Gang meines Lebens nicht schelten; allein im Grunde ist es nichts als Mühe und Arbeit gewesen; in meinen 75 Jahren habe ich keine vier Wochen eigentliches Behagen gehabt; es war das Wälzen eines Steines, der immer von neuem gehoben sein wollte." Tasso's Klagen sind nicht nur Dichtung aus Goethe's Munde, sondern auch Wahrheit in seinem Leben gewesen. „Alles ist dahin! Nur eines bleibt: die Thräne hat uns die Natur verliehen, den Schrei des Schmerzes, wenn der Mann zuletzt es nicht mehr trägt. Und mir noch über alles, sie ließ im Schmerz mir Melodie und Rede, die tiefste Fülle meiner Noth zu klagen: und wenn der Mensch in seiner Qual verstummt, gab mir ein Gott zu sagen, wie ich leide." Andererseits schlägt nicht selten der düsterste Pessimismus in einen geradezu frivolen Optimismus um. Byron hat nicht nur Manfred und Kain, sondern auch Don Juan und Ritter Harold gedichtet. Heine zeigt bald die Maske des weinenden, bald die des lachenden Philosophen. Eine glückliche Inkonsequenz ist es, daß Schopenhauer und Hartmann durch die behäbige Praxis ihres Lebens ihre düsteren Systeme und Theorien widerlegen. Mephistopheles müht sich vergebens ab, konsequent die Rolle des Teufels zu spielen und mit dem Scheidewasser des höllischen Sarkasmus alles und jedes Erdenglück zu überschütten: gar oft läßt er es bei leichtsinniger Ironie bewenden. Auf der Bühne wie im Leben schließt nicht selten ein übermüthiges Satyrspiel die tragische Trilogie.

Da nun, wo die Synthese von Optimismus und Pessimismus durch kein friedliches „sowol als auch", sondern durch ein schiedliches „mehr oder weniger" gebildet wird, das fast zum ausschließlichen „entweder oder" auseinanderklafft, da stellt sich die Frage: welcher der beiden einseitigen Richtungen gebührt die größere Anerkennung? Schon Aristoteles sagt: große und edele Männer neigen zum Schmerze. Schon im Bewußtsein des Alterthums spricht es vielfach sich aus, daß durch Unglück erst des Lebens Glück gesühnt wie geadelt wird, und daß es Huld der Götter ist, wenn sie zum Glück den Schmerz verleihen. Die tiefsten, herrlichsten Töne entsteigen nicht den Seelen, denen ein glückliches Leben die Harmonie leicht gemacht hat, sondern denen, die durch Kampf und Leid gestählt und geweiht worden sind für das Größte, das Höchste. „Als ich alles verloren, sind mir die großen Hoffnungen aufgegangen," dies Bekenntniß Edgar Quinet's hat eine tausendfache Geschichte; seit der Mythus von Pandora und der ihr im Elend gebliebenen Hoffnung gedichtet ward; seit die biblische Geschichte von dem Sündenfall und dem auf ihn folgenden Prot-

evangelium erlebt und geschrieben ward, ist Fehl und Leid der Mutterboden der höchsten Seligkeit. Steht nicht der Regenbogen, der nach den Wolken und Wassern der Sintflut als Brücke zwischen Himmel und Erde erstand, schöner und wunderbarer vor unserer Phantasie als das reine Licht des ersten Schöpfungstages? Von Christus sagt die Schrift wiederholt, er habe geweint; von einem Lachen Jesu weiß sie nichts. Denen, die da Leid tragen, gilt eine der Seligpreisungen in der Bergpredigt; „göttliche Traurigkeit" ist nach Paulus ein Koefficient zur Seligkeit (2 Kor. 7, 9. 10). Wol kennt die H. Schrift auch die Freude; Paulus ermahnt seine Lieblingsjünger in Philippi nachdrücklichst: „Freuet euch allerwegen, und abermal sage ich: freuet euch!" aber er fügt (Phil. 3, 1; 4, 4) das bedeutungsvolle Wort hinzu: „in dem Herrn". Die Freude der Heiligen Gottes ist Gnadengabe, ein Geschenk aus der Höhe, und sie hat nichts gemein mit den rasch welkenden Blumen der irdischen Lust. Seit Augustin zog der ethische Pessimismus ob des Menschen Sünde in die Systeme der Kirchenlehrer und in die Predigt vor der Gemeinde ein. So lange die orientalischen Väter mit ihrem Denken und Sinnen auf den Höhen und in den Tiefen der Gottheit nur weilten, so lange trat der alten Kirche über dem heiligen Lichtglanze der Trinität und des Logos die Finsterniß der sündigen Erde zurück; erst Augustin's Anthropologie fügte zu der frohen Botschaft: „Das hat Gott für dich gethan" die qualvolle Frage: „Und was thust du für ihn"? Das Schuldbewußtsein ist seit Augustin erst in der Kirche voll und klar betont worden; es ward dies ein Segen für die wissenschaftliche Theologie wie für die Praxis des christlichen Lebens. Wie Paulus wider den Pharisäismus, so stand Augustin wider Pelagius, Luther wider Erasmus, Kant wider Rousseau: die größere Tiefe, der vollere sittliche Ernst, die vom Gewissen besser bezeugte Wahrheit liegt auf jener, nicht auf dieser Seite.

Als eine Naturbasis einerseits des Optimismus, andererseits des Pessimismus ward dort das sanguinische, hier das melancholische Temperament bezeichnet. Sittlich sind die vier Temperamente neutrale Größen. Und doch ist es bedeutungsvoll, daß der Herr die Sanguiniker (Matth. 13, 5. 6) und ihre rasche oberflächliche Empfänglichkeit, die ohne Tiefe und ohne Ausdauer in den Zeiten der Heimsuchung ist, mit dem steinigen Boden vergleicht, den eine nur lose, dünne Schicht fruchtbarer Erde bedeckt. Noch bedeutungsvoller vielleicht ist die Censur, welche der Sanguiniker (Luk. 9, 57. 58) gegenüber dem Melancholiker (Luk. 9, 59. 60) erfährt. Jener drängt sich ungerufen, unüberlegt in Jesu Gefolgschaft; ob er stand hielt, nachdem er vernommen, daß Christi Nachfolge Theilnahme am armen Leben Christi sei? Den Melancholiker hat der Herr selbst zu sich gerufen: wer viel auf Erden verlor, und wem des Lebens Ernst aus dem Antlitz spricht, der ist angethan mit der Geistestaufe der Passion und mit der Dornenkrone des Schmerzes, wohl befähigt und vorbereitet, für die unvergängliche Botschaft des Heils ein Zeuge zu werden. Dem freundlichen Gruße des Augenblicks verschreibt der Optimist sich und sein leicht bewegliches Schifflein, freilich nur auf Augenblicke. Weiter schaut und ernster prüft der Pessimist. Er weiß, daß die eben sich hebende Welle im folgenden Moment schon in die Tiefe stürzt und im Abgrund zerschäumt. Unter den blühenden Blumen gewahrt er des Grabes Moder; der vergängliche,

blendende Schein täuscht ihn nicht über die schmerzliche, unzerstörbare Wahrheit; den Stachel des Daseins fühlt er in seiner Brust, wenn seine Hand der Erde Rosen pflückt; die vielen Komödien des Lebens, die rings um ihn sich abspielen, in denen er selbst seine Rolle aktiv oder passiv empfängt: sie erschüttern ihm nicht die Gewißheit, daß trotzdem das Leben eine Tragödie sei, weil man nicht scherzend und spielend über die weite Kluft hinwegkommt, welche das Ideal von der Wirklichkeit trennt. Auch in der Kunst prägt der ernste, pessimistische Sinn die edleren Gestalten aus. Shakespeare trifft tiefer ins innerste Leben als Goethe. Es rangirt die Tragödie mit ihrem sittlichen Pathos, mit ihrem pessimistischen Thema von Schuld und Sühne höher als die tändelnde Komödie, die nicht Sünden, sondern nur Fehler, nicht die Schändlichkeit, sondern nur die Lächerlichkeit des Lasters kennt. Dort richtet ein Gott; gerecht und heilig ist seine Ordnung, sie gilt für Zeit und für Ewigkeit; hier entscheidet der Zufall, die heitere Laune, aber man sieht von der gegenwärtigen Stunde nicht bis zum Ende hinaus. Das Ende erst bringt das entscheidende Gericht; ihm ziemt es mit Ernst und Würde, nicht mit Lachen und Uebermuth entgegenzugehen. Denn auch dem Besten noch gilt die Drohung: „Weh dem, der zu der Wahrheit geht durch Schuld". Wer ist ohne Schuld, wenn einst der Schleier der heiligen Wahrheit vor unserem Auge und Gewissen sich hebt? Doch genug der Beispiele, die des Pessimismus höhere Würde und tiefere Einsicht belegen sollen, wenigstens in allen den Fällen, wo es sich um eine sittliche Werthung der Dinge im Lichte der Ewigkeit handelt.

Die vollendete Syntheſe des Optimismus und des Pessimismus gibt uns das Christenthum. „Israel, an dir ist nichts als dein Verderben": diesem Richterspruche verfällt die gefallene Menschheit. Das herbe Wort ist leider buchstäblich wahr: das Gute an der Menschheit ist allenthalben ein Rest nur des väterlichen Erbes, das der verlorene Sohn, wenn nicht an sich, so in sich trägt. Das edele Streben der nichtchristlichen Völker geht aus den wenigen Pfunden und Talenten hervor, die ihnen der unbekannte Gott mitgab, eingehüllt in die Schalen der irdischen Natur oder geborgen im tiefsten Kern ihres geistigen Seins. Der Mensch hat thatsächlich kein Recht zu sagen: dies Gute, diese Tugend ist mein. Sein ist nur, was er nicht ererbt hat; sein ist die unselige That der mißbrauchten Freiheit, die Sünde. Wer in den Worten und in den Geschichten der Schrift je sein Antlitz spiegelte, der hat ein Gesicht gesehen, dessen er nimmer wieder froh wird; gewogen und zu leicht befunden: diese Geisterschrift bleibt stehen, wenn alle optimistischen Phrasen des natürlichen, selbstgefälligen Menschen aus dem Buche seines Lebens gestrichen sind. Dieser ethisch-anthropologische Pessimismus der Schrift treibt seine Wurzeln tief in das Wesen der Welt und des Menschen hinab; so tief, daß die kasuistische Legalität des Pharisäismus und des Pelagianismus bis dahin nicht nachgräbt. Letztere beschneidet wol die äußeren Triebe der Sünde, aber sie gräbt deren Wurzeln nicht aus. Die pharisäisch-pelagianische Selbsterlösungstheorie hat in der Schrift keinen Halt. Das herrliche Gleichniß vom verlorenen Sohn, das allerdings den Erlöser nicht zeigt, will nicht die Vermittelung von Gnade und Schuld, sondern nur den Gegensatz von Gnade und Schuld hervorheben; drum fehlt in ihm der gute Hirt, der anderwärts das verlorene Schaf heimträgt. Augenscheinlich hat dem tiefernsten Kant dieses

eine Gleichniß vorgeschwebt, als er aus der Subjektivität des Ich heraus, auf Grund des neben dem bösen Prinzip uns einwohnenden guten Prinzips durch die Macht des „Christus in uns", des Menschheitsideals, die Erlösung des Ich und die Versöhnung mit Gott behauptete. Das Schriftganze, Geschichte und Lehre der Schrift, weiß nichts davon, daß der Mensch sein eigener Heiland sein solle oder sein könne. Finsterniß lag auf der Welt, als ihr Heiland kam; im Argen lag die Welt, unfähig sich selbst zu erheben, als der Seelenarzt nahte; und jene Finsterniß hat das Licht nicht begriffen, diese arge Welt hat in ihrem Wahn ihren Retter weder erkannt noch aufgenommen. So Johannes.

Diesem anthropologischen Pessimismus der Schrift gegenüber steht als A und O der theologische Optimismus derselben. Die Harmonie der Welt ist der Anfang und das Ende der heiligen Geschichte, dort die Schöpfung der göttlichen Weisheit, Allmacht, Liebe, Offenbarung; hier am Ende der Erlösung, nach der zweiten geistigen Schöpfung wiederum Gott alles in allem, der Triumph der göttlichen Barmherzigkeit und Gnade über des Menschen Hartherzigkeit und Selbstsucht. „Gott ist größer als unser Herz" und „aus Gnaden selig": das ist das herrliche Finale des auf dem Meere des Irrthums und der Schuld gescheiterten, von den Stürmen des Uebels und der Sünde wild umhergeworfenen Menschenkindes. Die christliche Theodicee der Schrift reicht freilich nicht, wie die des Leibniz, mit den zwei ersten Kapiteln der Genesis, mit dem ersten Artikel unseres Glaubensbekenntnisses aus; sie gibt uns als den Schlüssel zum Verständniß der von Gott nicht nur geschaffenen, sondern durch Gott auch von Sünde und Fluch zu erlösenden Welt Jesum Christum, den Erlöser und Versöhner. Gegenüber der auf Gottes Eigenschaften los und abstrakt begründeten Theodicee des Leibniz steht nach der Schrift Christus als die historische Theodicee. „Ich bin's!" In absoluter Weise ist er, was vor ihm und nach ihm nur in relativer Weise die Weltweisheit aufzeigen konnte: Weg, Wahrheit, Leben. Das verlorene Paradies findet nur wieder, wer vom König der Wahrheit sich den Weg zum Leben, das in Gott verborgen ist, führen läßt. In dem wiedergefundenen Paradiese findet der erlöste Mensch auch seine ihm einst entfallene Königskrone und die Ehrenzeichen der Gotteskinder wieder. Dann aber verstummt das Seufzen und die Klage der vernunftlosen Kreatur; statt fortan noch ihren einst gestürzten König, der sie in seinen Sturz nachriß, anzuklagen, wird auch sie bei der Offenbarung der Kinder Gottes in die Freude und in den Jubel des großen Versöhnungstages einstimmen. Alles Vergängliche ist nur ein Gleichniß; dieses halb niederdrückende, halb erhebende Wort, bestätigt durch Christi eigene Gleichnißreden, wird seine volle Bedeutung dann erst erhalten, wenn das Gerichtssiegel der Eitelkeit und der Unehre von der erlösten, verklärten Welt hinweggenommen wird. Die Pforte zur verklärten Welt bildet auch dann noch der Tod; aber er erscheint nicht mehr nur als der Sünde Sold, nicht mehr in der furchtbaren Gestalt des letzten Feindes, des Königs der Schrecken; auch ihn streift das Licht des göttlichen Erbarmens und als Führer zum höheren Leben, als Bote vom himmlischen Hausherrn und Hausvater tritt er an die heran, deren Zeitenuhr abgelaufen ist. Holbein's Todtentanz malt uns den Gerichtsboten des zürnenden Herrn; in Kaulbach's Todesengel naht sich der Gnadenbote des versöhnten Gottes.

Dieser christliche Optimismus ist durch seine ethische Begründung wie durch seine Teleologie das gerade Gegentheil des naturalistischen und atheistischen Optimismus. Während Strauß' neuer Glaube als Weltziel den Weltuntergang bezeichnet — „dann werden alle lebenden und vernünftigen Wesen und alle Arbeiten und Leistungen dieser Wesen, alle Staatenbildungen, alle Werke der Kunst und Wissenschaft nicht blos aus der Wirklichkeit spurlos verschwunden sein, sondern auch kein Andenken in irgendeinem Geiste zurückgelassen haben" — hofft der alte Glaube nach dieser vergänglichen Welt auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, denn „es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden", „wir sehen hier nur durch einen Spiegel im dunkelen Wort". Dort wird aus dem geistlosen Nichts schließlich auch nichts; hier steht am Anfange und Ende der Gott, der alles in allem ist, von dem und durch den und zu dem alle Dinge sind. Dort droht der horror vacui die Grundempfindung der irdischen Eintagswesen zu werden; hier klingt in Ewigkeit fort das selige Bekenntniß: „Aus seiner Fülle haben wir genommen Gnade um Gnade". Strauß und seine „Wir" setzen sich an irdischer Tafel zu Ambrosia und Nektar nieder: sie schwelgen in Beethoven's Symphonien und Goethe's Gedankenharmonie; in welche Töne und Worte übersetzen sich aber die Massen, die von den Kreisen ästhetischer und intellektueller Bildung ausgeschlossen sind, das weltliche Evangelium der Kunst und der Wissenschaft? Ist es nicht, als hörte man aus den Tiefen und Abgründen der Menschheit die kainitische Musik der Jubalsföhne, die nur darauf berechnet ist, des Stammvaters unstetes Gewissen und sein Echo in der Nachkommen Brust mit Geigen und Pfeifen niederzuschreien? Dieser sinnliche Optimismus ist nur die bedauerliche Einleitung des ethischen Pessimismus. Wie anders stillt Christus die Sehnsucht der Seinen. „Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben": sein persönlichstes Leben wird die Wegzehrung der irdischen Pilger und deutet ihnen die Mittel und Wege zum himmlischen Ziel. Auch theilt er nicht einem Johannes die Fülle seiner Herrlichkeit, dem armen Schächer aber kärgliche Brocken zu: für alle hat er Gleiches erbeten; allen hat er das eine verheißen, daß er mit den Seinen eins sein will, wie er eins ist mit Gott: „Ich in ihnen und du in mir, auf daß sie vollkommen seien in eins".

Erst von hier aus fällt das rechte Licht auf Pauli großartiges Wort von der Freiheit der Christenmenschen inmitten der Welt: „Alles ist euer!" Die Gefahren des Libertinismus, des alle Blüten der Erde abstreifenden, selbstsüchtigen und genußsüchtigen Optimismus werden durch den teleologischen, ethischen Zusatz beschworen: „Ihr aber seid Christi, und Christus ist Gottes". Wie der einst von Gott erschaffene, so soll der von Christus erlöste Mensch ein königlicher Priester sein für die Welt. Seine Herrschaft über sie soll darin sich vollenden, daß er das Erdreich Gott opfert, weihend sich und sein Königreich ihm darbringt. Die höchste Kultur dieser Erde wird nach Wesen und Zweck immer zugleich auch ein Kultus Gottes sein. Pauli jeder ängstlichen Askese entsagendes Wort: „Alles ist euer" ist die großartig gedachte Auslegung von Christi hohenpriesterlichem Gebetsworte: „Ich bitte nicht, daß du sie von der Welt nehmest, sondern daß du sie in der Welt bewahrest vor dem Uebel". Als ein Salz der Erde, als das langsam und doch mächtig aufschießende Senfkorn, als der Sauerteig, welcher die los auseinanderstiebenden

Elemente stärkt und eint, sollen die Bekenner der Religion der Erlösung eine Mission kulturgeschichtlicher wie heilsgeschichtlicher Art erfüllen. Kräfte einer höheren Welt, die Charismen des heiligen Geistes sind ihnen verheißen und verliehen; ohne sie wäre es ja bald wieder aus mit allem Optimismus des menschlichen Hoffens und Schaffens; mit ihnen aber kann es und darf es nicht bei jenen matten, zusammenhangslosen Ansätzen des Faust'schen Strebens, nicht bei jener müden Resignation bewenden, in welcher der Goethe'sche Optimismus so vielfach wie die Welle am Strande zerrinnt. Seit Gottes Liebe sich in unser Herz durch den heiligen Geist ergoß, darf die große Hoffnung nimmer zu Schanden werden, daß der irdischen Weissagung die himmlische Erfüllung folgt. Auch die Eisblumen des irdischen Winters sind Prophetien auf Blüten und Früchte des ewigen Lebens.

Noch einmal der reiche Mann.

Von Realschullehrer **W. Hunzinger** in Schwerin.

Im zweiten Heft dieser Zeitschrift wirft ein Artikel von Archidiak. Lic. Merbach über den „reichen Mann" die Frage auf: „Warum ist doch der reiche Mann, von welchem Luk. 16, 19 fg. erzählt wird, in die Hölle gekommen?" In diesem Artikel werden folgende Negativa statuirt: 1. Der reiche Mann ist nicht deshalb in die Hölle gekommen, weil er reich war. 2. Der reiche Mann ist nicht deshalb in die Hölle gekommen, weil er ein Geizhals gewesen wäre. 3. Der reiche Mann ist nicht deshalb in die Hölle gekommen, weil er seinen Reichthum blos zum Schlemmen und Prassen angewendet hätte. 4. Der reiche Mann ist nicht deshalb in die Hölle gekommen, weil er unbarmherzig gegen Lazarus gewesen wäre. Ferner verwirft der Verfasser die auf Lessing fußende Ansicht Schleiermacher's, nach welcher der reiche Mann die Pein der Hölle nur als Erziehungsmittel zur Besserung (als eine Art Fegefeuer) erlitten habe.

Nachdem diese Punkte erörtert sind, bleibt dem Verfasser die Frage: warum ist der reiche Mann in die Hölle gekommen? Die Antwort ist die: deshalb, weil er nicht in den Himmel kommen konnte. Die Frage: warum konnte er nicht in den Himmel kommen? erhält die Antwort: deshalb, weil er nicht hineinkommen wollte. Der reiche Mann hat sich nicht nach dem Wort gerichtet: „Ringet danach, daß ihr durch die enge Pforte eingehet" (Luk. 13, 24). Das Ringen, welches „in Selbstverleugnung, Abkehr von der Welt, Kreuzigung des alten Menschen" besteht, hat er versäumt. Er hat das Hauptgesetz des Reiches Gottes nicht erfüllt: „Es sei denn, daß jemand von neuem geboren werde, kann er das Reich Gottes nicht sehen". Darum geht er „arm und leer an wahren himmlischen Gütern" hinaus aus dieser Welt, „und darum hat er auch in der anderen nichts zu erwarten als Mangel und Entbehrung, Qual und Pein."

Indem wir uns dem negirenden Theil des Artikels im wesentlichen anschließen,

möchten wir uns über die positive Lösung der Frage Folgendes zu bemerken erlauben:

Zuzugeben ist, daß der reiche Mann deshalb nicht in den Himmel kam, weil er nicht hineinkommen konnte; denn hätte er es gekonnt, der Herr hätte ihn wahrlich in das Paradies eingehen lassen. Zuzugeben ist ferner, daß der reiche Mann nicht in den Himmel kommen wollte; denn hätte er gewollt, dann hätte er gekonnt, dann wäre es geschehen. Die Frage aber, die uns gestellt zu werden scheint, ist die: worin manifestirt sich in dem Wortlaut des Evangeliums das Nichtwollen des reichen Mannes? Und dieser Frage scheint uns der angeführte Artikel insofern aus dem Wege gegangen zu sein, als er nichts aus dem Text unseres Gleichnisses beibringt, was dieses Nichtwollen des reichen Mannes zur Evidenz erhebt. Aus anderen Schriftstellen erbringt der Verfasser den Beweis, daß das Ringen nach der engen Pforte, das Neugeborenwerden die Grundbedingung zum Eingang in das Reich Gottes ist; darauf geht er an unseren Text und findet einen Mann, der nicht in das Reich Gottes kam. Nun fügt der Verfasser die beiden Wahrheiten zusammen und schließt: der reiche Mann kam nicht in das Reich Gottes, weil er nicht gerungen hat, sich nicht neu gebären ließ. Aber damit ist gerade die Schwierigkeit übergangen, die in der Frage liegt: steht in unserem Text etwas davon, daß sich der reiche Mann dieses Ringens nach dem Reiche Gottes geweigert hat?

Die Antwort scheint uns folgende: der reiche Mann bittet den Abraham, er möge den Lazarus zu seinen Brüdern schicken, damit nicht auch sie (καὶ αὐτοί) an den Ort der Qual kommen. Er fürchtet also für seine Brüder dasselbe Leid, das ihn getroffen. Eine Todtenerstehung nun hält der reiche Mann für das geeignete Mittel, seine Brüder vor diesem Leid zu bewahren; und diese seine Meinung gründet sich darauf, daß er hofft, ein von den Todten Erstandener würde in ihnen Buße bewirken (ἐάν τις ἀπὸ νεκρῶν πορευθῇ πρὸς αὐτούς, μετανοήσουσιν). Hieraus ersehen wir: der reiche Mann sieht seine Brüder nach demselben Ziel wandern, welches er erreicht hat. Das Ziel ist die Verdammniß. Ferner: der reiche Mann sieht als einziges Mittel, von dem Weg zu diesem Ziel befreit zu werden, die Buße an. Wenn er nun selbst das Ziel erreicht hat, so ist er also nicht befreit worden von dem Wege zu diesem Ziel, so hat er also das einzige Mittel, das von diesem Weg erlösen kann, nicht in Anwendung gebracht, so hat er also keine Buße gethan. Was den reichen Mann von der μετάνοια zurückgehalten, scheint der Komfort des Lebens gewesen zu sein. Diese ließ ihn nicht zur Sinnesänderung, zur Buße kommen.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Apokalyptische Studien.

Von Prof. Dr. **R. Kübel** in Tübingen.

I.

Es gehört auch zu den Zeichen der Zeit, und zwar zu den erfreulichsten, daß die Apokalypse fleißiger, als lange Zeit hindurch der Fall war, studirt und in wirklich gediegenen, gelehrten und populären Werken kommentirt wird. Keine andere neutestamentliche Schrift hat mehr und trefflichere Erklärer gefunden, als die Apokalypse solche z. B. an Düsterdieck, Kliefoth, Füller, Burger ꝛc. besitzt. Und die ganz überwiegende Zahl der neueren Erklärer steht auf entschieden offenbarungsgläubigem Standpunkt; und verglichen mit den früheren Werken, namentlich von Bengel an bis Auberlen einerseits, Hengstenberg andererseits, kann ein ungemeiner Fortschritt der Exegese nicht verkannt werden; sie ist weit nüchterner, viel weniger phantastisch geworden. Der Grundsatz „nicht einzulegen, sondern auszulegen", den Text wirklich das sagen zu lassen, was er selbst sagt, wird nun, man darf sagen: endlich einmal nach langer Zeit, auch auf die Apokalypse getreulich angewendet, und der Gewinn hiervon ist ein ganz augenscheinlicher. Und so ist zu hoffen, daß je länger je mehr der Ertrag dieser hochwichtigen exegetischen Arbeit sowol dem Ganzen der theologischen Erkenntniß als dem Leben der Gemeinde zugute komme.

Wenn ich nun hier versuche, auf die eine und andere schwierige Frage aus der Exegese der Apokalypse einzugehen, so ist mein Zweck hierbei, nicht sowol der Einzelexegese zu dienen, als vielmehr durch Besprechung einiger Stellen von centraler Wichtigkeit etliche theologische Anschauungen der Apokalypse in ein vielleicht wenigstens theilweise neues Licht zu stellen. Ich lege Kap. 11, 1. 2 zu Grunde, wo anerkanntermaßen ein wahrer Knotenpunkt der apokalyptischen Gedanken vorliegt. Die wichtigste Frage, die aus dieser Stelle zusammen mit einigen anderen ihre Beleuchtung erhalten muß, ist die über das Verhältniß von Heiden- und Judenchristenthum, womit, wie wir sehen werden, auch die Deutung der zweimal dreieinhalb Jahre von selbst zusammenhängt; daß aber zugleich bei Besprechung dieser Stelle verschiedene allgemeine Grundfragen apokalyptischer Exegese erörtert werden müssen ist bei dem Charakter derselben selbstverständlich.

Ein Meßrohr wird, wol von dem angelus interpres, dem Seher in die Hand gegeben mit dem Befehl: „Mach dich auf und miß den Tempel Gottes und den Altar und die in demselben Anbetenden. Und den Vorhof, der außerhalb des Tempels ist [die Lesart ἔξωθεν halten wir für sicher], wirf auswärts, und denselben sollst du nicht messen; denn er wurde gegeben den Völkern, und die heilige Stadt werden sie zertreten zweiundvierzig Monate lang". Eine symbolische Handlung muß der Seher vollziehen, und zwar in der Vision; nicht 1 Kön. 22, 11; Jes. 20, 2; Jer. 19, 1 fg. bietet hierfür die gewünschten alttestamentlichen Analogien; denn in allen diesen Stellen wird die symbolische Handlung in äußerer irdischer Wirklichkeit voll-

zogen; wol aber ist Amos 9, 1 fg. parallel. Nun steht uns für die Erklärung aller Visionen folgender Kanon zum voraus fest: ist die Handlung eine visionäre, so existiren auch die Dinge, an denen diese Handlung sich vollzieht, zunächst nur ad hoc in der Vision. Ob diese visionären Existenzen reelle Gegenstände hinter sich oder über sich haben, Dinge, die objektiv eben in der Weise und Gestalt existiren, in welcher hier die Visionsobjekte dem geistigen Auge, der Phantasie des Propheten vorgeführt werden, für diese Frage folgt aus der Vision als solcher nichts. Das, was in der Vision erscheint, ist an und für sich nur geistig vorhanden; es unterscheidet sich vom bloßen Bild, vollends von einem Eingebildeten, einem bloßen Phantasieprodukt nur dadurch, daß es auf wirklicher göttlicher Einwirkung ruht. Die Phantasie des Propheten, wenn er visionäre Gestalten schaut, ist reproducirend thätig, d. h. sie gestaltet unter dem Eindruck Gottes, infolge wirklicher göttlicher Irritation, das von diesem beabsichtigte in das betreffende Bild, setzt den göttlichen wirklichen Geisteseindruck in die und die Anschauung um. In dem Streit zwischen der rein realistischen Auffassung, wie sie hauptsächlich Culmann in dem Aufsatz über das Verhältniß von Bild und Sache ꝛc. im zweiten Theil seiner „Christl. Ethik" (Stuttgart 1866) vertritt, und der rein spiritualistischen Ansicht, die bloße Phantasieprodukte annimmt, stehen wir in der Mitte. Der ersteren geben wir unbedingt zu, daß eine objektive göttliche Einwirkung die Quelle der Vision, diese mit ihren Bildern ein getreues Resultat dieser Einwirkung ist, aber wir sagen mit der zweiten Ansicht, dieses Resultat als solches ist subjektives Phantasieprodukt, nur nicht der producirenden, sondern der reproducirenden Phantasie. Also ist nicht an und für sich, wie Culmann sagt, ein höheres, himmlisches Original des geschauten Gegenstandes anzunehmen, sodaß z. B. nach Offb. 4, 2 ein wirklicher Thron, ein himmlisch-reales Urbild dessen, was wir Thron nennen, oder nach Offb. 6, 2 fg. wirkliche Urbilder von Pferden ꝛc. anzunehmen wären. Ob je für das Bild der einzelnen Vision ein solches himmlisches Original existirt oder nicht, darüber entscheidet einfach an der einzelnen Stelle der betreffende Inhalt und die Art der Darstellung resp. die Schriftanalogie; für die Vision selbst als solche existirt aber immer das Betreffende nur ad hoc, eben visionär. Wenn ein Prophet Gott oder Christum oder Engel ꝛc. in der Vision schaut, so haben ja freilich diese visionären Gestalten ihre, wenn der Ausdruck hier noch statthaft ist, himmlische reelle Originalien, es ist eben Gott, Christus, ein Engel ꝛc. im Himmel. Aber das, was die Vision von ihnen gibt, der Gott, der . . oder Gott, so wie er in der Vision dasteht, existirt auch ad hoc eben visionär.

Ganz dasselbe, was wir von den schon existirenden himmlischen Originalien visionärer Gestalten gesagt, gilt für den Fall, daß diese visionären Gestalten etwas erst in der Zukunft existiren werdendes vorführen. Auch da gibt die Vision als solche lediglich kein Recht zu statuiren: genau das, was und so wie es hier geschaut wird, wird als einstige Realität auftreten. Das neue Jerusalem z. B. Offb. 21 existirt zunächst ebenfalls nur visionär; daß einstens auf der neuen Erde ein unendlich herrlicheres reelles Gegenbild dieses prophetischen Phantasiegemäldes existiren wird, folgt nicht aus der Vision Offb. 21 an und für sich, sondern aus der sonstigen Lehre der Bibel. Wol kaum einem Theologen der Gegenwart aber wird

es mehr beikommen, die Schilderungen von Offb. 21 als äußerlich in jener neuen Gottesstadt zutreffend zu subsumiren, etwa nach Art Oberlin's u. a.

Von selbst erhebt sich nun natürlich die Frage: was ist es denn aber, das sich in den visionären Gestalten als der eigentlich greifbare Gehalt herausstellt? was ist es, das hier unserem Glauben resp. unserer Hoffnung geboten wird, worauf sich also auch jene göttliche Einwirkung auf die Propheten als ihren eigentlichen Zweck bezieht? Die Antwort hierauf gibt je im einzelnen Fall die direkt oder indirekt zur Vision hinzutretende Deutung. Wo eine solche direkt vorliegt, wie z. B. Offb. 17, 9 (die sieben Häupter sind sieben Könige); 17, 12 (zehn Hörner = zehn Könige); 17, 18 (dies Weib = die Stadt ꝛc.); 19, 8 (die Seide = Gerechtigkeit) ꝛc., brauchen wir nichts weiter zu sagen. Unter indirekter Deutung aber verstehen wir, wenn im Verlauf der betreffenden Rede irgendwie, zwar nicht ausdrücklich, aber faktisch in eigentlichen, bildlosen Worten dasselbe gesagt wird, was die visionären Gebilde in ihrer Weise angezeigt, namentlich, und so fast immer in der Apokalypse, wenn die Wirkung des Betreffenden auf die Menschen, den Geschichtsverlauf ꝛc. beschrieben wird. Man denke besonders an die Siegel- und Posaunengesichte. Was z. B. das zweite Pferd Offb. 6, 4 bedeuten soll, ist durch den Zusatz „ihm ward gegeben, den Frieden zu nehmen" ꝛc. ganz einfach gesagt. Von der Wirkung schließen wir auf die verursachende Kraft zurück; als solche kann je nach dem Text oder der Schriftanalogie auch wieder eine „himmlische Realität" oder eine dämonische, höllische Realität angenommen werden müssen, z. B. Offb. 9, 16 fg., aber für die Vision an und für sich ist die Hauptsache, zu erkennen, was auf solche Weise in der Menschheit, der Kirche, dem Reich Gottes ꝛc. gewirkt werden soll.

Kehren wir nach diesen allgemeineren Erörterungen, die einen Kanon für die Deutung aller Visionen enthalten, zu Offb. 11, 1 zurück. Wir sagen hiernach: der Tempel, den der Seher in der Vision messen soll, existirt hier, an dieser Stelle, ebenfalls nur ad hoc und nur in der Vision. Ob demselben als Realität, als „Original" des Bildes ein wirklicher Tempel entspricht, das kann nur theils die Schriftanalogie, besonders die der Apokalypse, theils die im Folgenden gegebene, direkte oder indirekte Deutung des Bildes uns sagen. Jenes reelle Gegenbild nun kann entweder in einem damals, zur Zeit des Johannes existirenden irdischen Tempel, natürlich dem jüdischen in Jerusalem, oder in einem himmlischen Urtempel oder in einem zukünftigen, der Endgeschichte angehörenden Tempel gefunden werden. Und in der That gehen die Exegeten nach diesen drei Richtungen auseinander. Die Apokalypse selbst nennt den ναὸς τοῦ θεοῦ oft. Ganz sicher ist in weitaus den meisten Stellen von dem die Rede, was die Realisten den himmlischen Urtempel nennen würden, Offb. 11, 19 ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ [ὁ gelesen von ACP, nicht von ℵB, also schwerlich echt] ἐν τῷ οὐρανῷ, ebenso Offb. 14, 15. 17; 15, 5. 8; 16, 1. 17. Von einem zukünftigen Tempel kann man die Stellen Offb. 3, 12; 7, 15 deuten; realistisch gefaßt hätte das freilich nur einen Sinn, wenn man die wörtliche Erfüllung in das judaistisch gedachte Millennium verlegen würde. Denn auf der neuen Erde gibt es nach Offb. 21, 22 keinen Tempel. Daß aber der judaistische Chiliasmus weder überhaupt dem N. T. noch der Apokalypse entspricht, hoffen wir später zeigen zu können. Wir glauben in der That auch Offb. 3, 12; 7, 15 können nur vom himmlischen

Tempel verstanden, resp. als Bild auf die zukünftige Seligkeit in Neu-Jerusalem bezogen werden. Jedenfalls aber ist von einem zur Zeit des Johannes vorhandenen irdischen Tempel, also von dem zu Jerusalem absolut nirgends die Rede.

Sollte nun gerade unsere Stelle Offb. 11, 1. 2 die einzige Ausnahme machen? Folgen wir unserem zweiten Kanon und sehen, vorerst noch ohne Einzelexegese, auf die im Fortgang gegebene Deutung der Vision. Diese liegt in ὅτι ἐδόθη κτλ. vor. Nun ist zwar hier von einem Vorhof die Rede, worüber unten mehr, und hauptsächlich von der ἁγία πόλις d. i. Jerusalem, aber vom Tempel darin mit keiner Silbe. Die in ὅτι ἐδόθη gegebene Deutung bezieht sich gar nicht auf das, was in der Vision mit dem ναὸς τοῦ θεοῦ, sondern auf das was mit der αὐλή vorgenommen wurde; Jerusalem als ἁγία πόλις, somit in seiner Ganzheit, in seinem Charakter, den es eben durch den Tempel in seiner Mitte als ἁγία erhält, also mit diesem, nicht ohne diesen, entspricht in der Vision der αὐλή; davon unten mehr. Also kann jedenfalls der Tempel des irdischen Jerusalem mit dem ναός in V. 1 nichts zu schaffen haben. Die zeitgeschichtliche Auffassung von V. 1 (nur um diesen handelt es sich zunächst), wie sie selbst Düsterdieck vorträgt, kann also unmöglich richtig sein. Der Prophet kann nicht meinen, der jerusalemische Tempel werde vom Gericht d. h. vom Untergang durch die Römer verschont bleiben. Das verbietet schon der Text unserer Stelle selbst, verbietet der sonstige stete Gebrauch von ναός in der Apokalypse und verbietet vollends die ganze Ungeheuerlichkeit der Vorstellung, resp. Zukunftshoffnung, welche man so dem Apokalyptiker in die Schuhe schiebt. Wir wollen davon gar nicht reden, wie denn mit solcher offenbar falschen Weissagung seine Behauptung, eine göttliche Offenbarung auch hierüber erhalten zu haben, stimmen soll. Sein Anspruch auf Autorität wäre so ein völlig unrechtmäßig angemaßter. Aber auch wenn er ein bloser Phantast war, so hätte er gewiß sich gehütet, eine Zukunftshoffnung in die Welt ausgehen zu lassen, die mit den Ankündigungen Jesu vom Untergang, nicht blos der Stadt, sondern auch des Tempels in Jerusalem in schnurgradem Widerspruch stand. Die eschatologischen Reden Jesu aber erst nach Zerstörung Jerusalems in die uns Matth. 24 ꝛc. vorliegende Gestalt gebracht anzunehmen, das heißt einfach das subjektive sic volo, sic jubeo modernen theologischen Beliebens zum Diktator über das, was Jesus gelehrt haben darf, statuiren. Und der Rekurs auf des Johannes jüdischen Patriotismus, welcher ihm verwehrt habe, für sein Volk und Heiligthum den Untergang zu fürchten und zu verkündigen, oder die Berufung auf die idealisirende Art der Apokalypse, bei welcher man nach der Erfüllung gar nicht fragen dürfe (vgl. Lücke, Düsterdieck u. a.), ist blos ein Versuch, die Schwierigkeit zu vertuschen.

Kann der damalige jerusalemische Tempel unter dem ναὸς τοῦ θεοῦ V. 1 nicht gemeint sein, so auch nicht ein seinsollender endgeschichtlicher Tempel. Wie überhaupt, so gehen auch an unserer Stelle die endgeschichtlichen Erklärer der Apokalypse in zwei Heerlager auseinander; das eine, hauptsächlich von Auberlen, sodann Hofmann und seiner Schule, besonders Füller (theilweise auch Burger) angeführt, vertritt die judaistische, das andere, hauptsächlich von Kliefoth repräsentirt, die antijudaistische Zukunftserwartung, antijudaistisch eben in dem Sinne, daß dem Volk Israel keine specifische Prärogative in der Endzeit, keine Herstellung seiner äußeren

Herrlichkeit in Kanaan ꝛc. zugewiesen wird. Die erstere Anschauung nimmt unter verschiedenen Nuancen an, daß in der Endzeit ein jüdischer Tempel in Jerusalem stehen werde; ob derselbe von Anfang an der des zu Christo bekehrten Judenvolkes sein werde, oder ob zuerst noch das unbekehrte Judenvolk nach Kanaan zurückkehren und den Tempel bauen werde, darüber kann man wieder verschiedener Meinung sein. Doch berühren uns hier diese Nuancen nicht weiter, obgleich die Schwierigkeiten der näheren Vorstellung dieser sein sollenden judaistischen kanaanitischen Zukunft für die ganze Auffassung sehr in die Wagschale zu legen sind, wie namentlich Kliefoth mit vollem Recht auf die Frage aufmerksam macht, wie denn zu dieser Erwartung passe, daß Offb. 11, 8 Jerusalem (freilich vorausgesetzt, daß dies unter der μεγάλη πόλις verstanden ist, was ich nicht glaube) als Sitz des Antichrists erscheine.

Aber abgesehen hiervon, sowie auch von der Frage über das Verhältniß des Millenniums zu jener Judenherrschaft, sollte doch nüchterne Exegese zugeben, daß das ganze Neue Testament, insbesondere die Apokalypse von einer künftigen Rückkehr der Juden nach Jerusalem, Tempelbau daselbst ꝛc. nichts sagt. Die apokalyptischen Stellen, die man mit Unrecht beigezogen hat (besonders Kap. 7), werden wir unten besprechen. Sehr gut weist Kliefoth darauf hin, wenn man nach Beweisstellen für jene judaistischen Erwartungen frage, so bekomme man immer die Antwort, das sei eben vorausgesetzt. Also vorausgesetzt, nicht aber direkt bezeugt soll dieses Zukunftsbild im N. T. sein; und die gewünschte Bezeugung, die dann für das N. T. die von diesem ohne weiteres adoptirte Voraussetzung bilden soll, findet man in den bekannten Weissagungen der alttestamentlichen Propheten. Nun können wir natürlich mit einem theologischen Standpunkt gar nicht diskutiren, welcher den uns selbstverständlichen Kanon nicht anerkennt, daß für die vom Christen anzunehmende Erfüllung der alttestamentlichen Weissagungen das, was das N. T. klar bezeugt, maßgebend ist. Was von den prophetischen Erwartungen durch Christum und seine Apostel anerkannt und so wie es von ihnen gefaßt und entweder für schon erfüllt oder für einstens erfüllt werdend erklärt wird, das hat ein bibelgläubiger Theolog unbedingt anzunehmen. Das aber, für was eine solche Bezeugung im N. T. fehlt, das haben wir zu der alttestamentlichen Form zu rechnen, die nicht als solche ohne weiteres Anspruch hat in den Kreis dessen, was der Christ glaubt und hofft, aufgenommen zu werden; es muß das betreffende jedenfalls auf sich beruhen gelassen werden. Nach diesem Kanon müssen wir wiederholen: einen künftigen Judentempel in Palästina, wenigstens einen solchen, der für die Entwickelung des Reiches Gottes in Betracht kommen könnte, hoffen wir nicht.

Auch Kliefoth faßt unsere Stelle endgeschichtlich, und zwar von der christlichen Gemeinde der Endzeit. Der Tempel als solcher existirt nach ihm, was wir völlig billigen, nur im Gesicht; bedeuten aber soll er „das, woran Gott die Stätte seiner Gnadengegenwart für seine Christenheit auf Erden jetzt hat und noch zur Zeit des Antichrists haben wird, nämlich jede Stätte, wo Gott sich durch die Predigt des Evangeliums den Menschen gibt". Somit ist dieser Tempel nichts blos endgeschichtliches, sondern bedeutet überhaupt die Gemeinschaft Gottes mit der Christenheit in den Gnadenmitteln; aber ihr Absehen hat unsere Stelle auf die Endzeit, wo die

wahre Christenheit von der Welt, die Frommen von den Gottlosen, die Kirche aus dem öffentlichen Leben geschieden wird infolge des Aufkommens des Antichristenthums. Dadurch wird auch jenes echte Heiligthum Gottes vor Profanirung bewahrt, die wahre Gemeinde in ihrer Reinheit intakt erhalten und durch alles hindurch gerettet. Soweit nun diese Kliefoth'sche Ansicht schon die Deutung der folgenden Worte unseres Textes in sich befaßt, lassen wir sie einstweilen auf sich beruhen. Was aber den ναὸς τοῦ θεοῦ in V. 1 betrifft, so ist uns nicht recht erfindlich, wie Kliefoth seine Behauptung erweisen will, daß dieser Tempel „nicht der im Vorangehenden erwähnte himmlische, sondern auf Erden zu suchen sei." Wenn er sagt, das ergebe sich mit Evidenz daraus, daß dieser Tempel einen Vorhof habe, was für den himmlischen nicht passe, so ist er hier mit sich selbst in sehr evidentem Widerspruch. Denn zu Offb. 6, 9 nimmt er an, der Altar sei der Brandopferaltar, und zwar als „himmlischer Altar des himmlischen Tempels" (II, 67). Nun stand aber meines Wissens der Brandopferaltar im Vorhof, also könnte, ja muß nach seiner Ansicht auch dieser himmlische Tempel mit einem Vorhof gedacht werden. Und wenn die Apokalypse τὸν ναόν und τὸ θυσιαστήριον hier mit bestimmtem Artikel einführt, sonst aber durchaus nur vom himmlischen Tempel redet, gibt das nicht zum voraus ein Vorurtheil für die Annahme, auch hier werde eben dieser gemeint sein?

Wir sind also überzeugt, unser ναός sei der himmlische Tempel der Apokalypse; aber auch dieser existirt immer nur in der Vision; und er existirt in dieser nicht als etwas blos zukünftiges, sondern als damals, da Johannes ihn schaute, (visionär) vorhandenes. In Offb. 11, 19 sieht Johannes ihn aufgethan und die Bundeslade darin erscheinen; Offb. 14, 15. 17 gehen Engel aus demselben heraus; mit Offb. 11, 19 ist Offb. 15, 5 ähnlich, mit Offb. 14, 15. 17 berührt sich Offb. 15, 6; in Offb. 16, 1. 17 ergehen große Stimmen aus demselben; in Offb. 15, 8 wird er von dem aus den Zornschalen aufsteigenden Rauch so gefüllt, daß niemand in denselben treten kann. Fragt man die strengen Realisten, ob etwas und was etwa von wirklicher, himmlischer Realität genau diesem Tempel entsprechend zu denken wäre, so ist die Hinweisung auf „die intensivste Gegenwart Gottes gegenüber der oberen Gemeinde" u. dgl. nicht hinreichend. Daß der Tempel das bedeute, ein Bild für solche himmlische Lebenserfahrung der Gegenwart Gottes u. dgl. sei, geben wir ohne weiteres zu. Ja auch, daß derselbe die Stätte oder die Sphäre dieser intensivsten Gegenwart und Anbetung Gottes bedeute, können wir unterschreiben. Mit alledem ist es aber kein eigentlicher himmlischer Tempel; der strenge Realismus muß vielmehr geradezu einen himmlischen Bau, eine Lokalität aus himmlischen Stoffen annehmen, die lokal sich von anderem im Himmel abhebt. Etwa wie sich diese realistische Anschauung den Thron Gottes denkt als eine lokale Ansammlung von Licht- und Feuerstoffen der höchsten Art, zu denen Gott in wirklich lokalem Verhältniß steht, so wäre der himmlische Tempel ein etwa aus Lichtstoffen bestehender Bau mit Abtheilungen und mit Gegenständen aus eben solchen Stoffen, welche den Geräthen des irdischen Tempels entsprechen. Und natürlich wird Ex. 25, 40; Hebr. 8, 5 für diese Vorstellung als locus probans angeführt. Daß sich nun auf solche Weise eine Gesammtanschauung konstruiren läßt, welche durch Geschlossenheit, rücksichtslose

Konsequenz und durch die damit bekannte volle Unterthänigkeit unter das Wort der Bibel zunächst jedem Bibelgläubigen wohl imponirt, ist nicht zu leugnen. Allein diese Anschauung, konsequent auf alles, was von himmlischen Dingen in der Schrift berichtet ist, angewendet, führt zu Ungeheuerlichkeiten. Dann muß es nicht blos einen himmlischen Weinstock, himmlisches Wasser und Brot, sondern auch himmlische Pferde, Posaunen, Stühle ꝛc. geben. Und an unserer Stelle wie an vielen anderen ist sie gar nicht durchführbar. Was soll denn das Hinausgeworfenwerden eines himmlischen Tempelvorhofes sein? Wir sind keineswegs gemeint, auf den biblischen Realismus zu verzichten. Daß die obere, himmlische Welt die einzige Welt wahrer Realität, wahren Lebens ist, versteht sich für uns von selbst. Die Geisteswelt und Gotteswelt der Bibel ist wahrlich keine bloße Ideenwelt, sondern eine Welt von lauter Kraft und Leben. Aber diese Realität sich nun massiv-stofflich zu denken, vollends die Kategorien des Raums, der Ausdehnung und Begrenzung, der Quantität ꝛc. nicht als Bild, sondern ganz so, wie wir unter ihnen irdische Dinge vorstellen müssen, auch auf die himmlischen Existenzen anzuwenden, das scheint uns eine Verkennung des Verhältnisses von σάρξ und πνεῦμα, Erde und Himmel, eine Ignorirung dessen, was Paulus zwar zunächst nur von himmlischen Worten sagt, was aber doch auch gewiß seine Anwendung auf himmlische Dinge finden muß: sie sind ἄῤῥητα ῥήματα, ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι (2 Kor. 12, 4). Wenn ein Mensch, auch ein Apostel nun doch von solchen ἄῤῥητα redet, wie eben der Apokalyptiker, so thut er es in ῥήματα, ἃ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι, in Worten, die verglichen mit jenen Realitäten bloße Bilder sind, hergenommen von irdischen schwachen Analogien. Und die Behauptung des mystisch-theosophischen Realismus nach Art Hamberger's, theilweise auch Beck's, die irdischen Existenzen seien sinnliche Abdrücke und dadurch Abbilder himmlischer, korrespondirender, ihnen konkret entsprechender Urexistenzen, wäre erst zu beweisen. Nüchterne Schriftforschung muß sich darauf beschränken zu statuiren, daß die unsichtbare Welt die Kraft- und Lebensquelle der sichtbaren, und daß sie voll von Agentien, Kräften, Substanzen, Elementen ꝛc. ist; wie aber im einzelnen sich diese zu den Einzelgegenständen auf Erden verhalten, wissen wir einfach nicht.

Das Gesagte gilt von allen den Fällen, wo gemäß dem früher Gesagten nach der Schriftanalogie wirklich eine einzelne himmlische Realität angenommen werden muß. Der apokalyptische ναὸς θεοῦ gehört aber nicht in diese Kategorie; keine einzige der angeführten Stellen zwingt dazu, in der unsichtbaren Realwelt ein Ding, eine Lokalität himmlisch-stofflicher Art, die ihm entspräche, anzunehmen. Er existirt in der That je nur ad hoc in der Vision. Dem Geist des Sehers wird durch Einwirkung Christi dieses Phantasiebild vorgeführt, um ihm so eine Lebenswahrheit plastisch darzustellen. Was diese ist, kann nur der Fortgang des Textes ausweisen. Neben dem Tempel ist Offb. 11, 1 τὸ θυσιαστήριον genannt. Auch dieser visionäre Altar erscheint öfters in der Apokalypse: Offb. 6, 9 sieht Johannes ὑποκάτω τοῦ θυσιαστηρίου die Seelen der Märtyrer ꝛc.; Offb. 8, 3 fg. wollen viele Erklärer sogar zwei Altäre finden, τὸ θυσιαστήριον (ohne Zusatz) sei der Brandopferaltar, τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν τὸ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, was ja diese Zusätze sicher beweisen, der Rauchaltar. Da sich aber auf diese Weise dort, was wir hier nicht

ausführlich darthun können, eine gar zu komplicirte Vorstellung ergibt, so beschränke ich mich darauf, der Ansicht von Düsterdieck u. a. beizutreten, daß es sich nur um Einen Altar handelt, in welchem sich das vereinigt, was im A. T. Brand- und Rauchaltar getrennt ist. Derselbe Altar erscheint noch Offb. 9, 13; 14, 18; 16, 7. Die wichtigste Bedeutung dieses apokalyptischen Altars ist immer die der Opfer- und Gebetsstätte als solcher, welche die Erhörung der Gebete der Heiligen, und zwar um die endliche Erlösung und das letzte Gericht über die Feinde des Gottesreiches vermittelt. Obgleich nun Offb. 11, 1 diese Bedeutung des Altars nicht direkt berührt ist, wird doch dieselbe als die gemein-apokalyptische auch mit auf die Gesammtfassung der Stelle einwirken dürfen, und werden wir vermuthen, daß es sich irgendwie um etwas handelt, das die Gemeinde der Heiligen und ihre Gebete, namentlich um Bewahrung, Vollendung derselben und Gericht über die feindliche Macht handeln wird. Steht ja ausdrücklich als drittes Objekt des μέτρησον noch daneben τοὺς προσκυνοῦντας ἐν αὐτῷ (sc. τῷ ναῷ). Die Bemühung der Exegeten, herauszubringen, wer speciell diese προσκυνοῦντες sind, scheint uns unnöthig und unfruchtbar. Genau mit diesem Ausdruck προσκυνεῖν ἐν ναῷ erscheinen sonst nirgends bestimmte Personen in der Apokalypse; die Ältesten, die Engel, die ζῶα beten zwar vor dem Stuhl Gottes an (vgl. Offb. 4, 10; 5, 14; 7, 11; 11, 16; 19, 4), und Engel kommen aus dem Tempel und haben mit dem Altar irgendwie zu schaffen (Offb. 14, 15. 17. 18; 15, 6; 16, 1. 17); allein es ist bezeichnend, daß Tempel und Altar als Gebetsstätte niemals direkt mit diesen himmlischen Wesen in Beziehung gesetzt ist. Dagegen erscheinen Offb. 7, 15 die aus der μεγάλη θλῖψις geretteten Menschen als λατρεύοντες ἐν τῷ ναῷ, wobei aber doch der Unterschied von προσκυνεῖν und λατρεύειν zu beachten ist. So wird immerhin ein Vorurtheil dafür entstehen, daß unsere im Tempel anbetenden (Offb. 11, 1) nicht himmlische Wesen, sondern Menschen, und zwar solche sind, die noch der ecclesia militans angehören, jedoch so, daß hierbei nicht auf ihren Charakter als militantes, sondern als solcher fällt, welche damit gleichsam den Vorschmack jenes λατρεύειν Offb. 7, 15 erfahren und effektuiren, also auf ihre Gottesgemeinschaft als eine, welche Seligkeit, Heil ꝛc. gibt und garantirt. Nicht irgendwelche bestimmte Menschen oder Christen, sondern alle, die zur wahren Gottesgemeinde gehören, verstehen wir unter den προσκυνοῦντες, oder vielmehr in denen, welche Johannes hier im visionären Tempel anbeten schaut, hat er gleichsam Exemplare dieser Gattung vor sich. Vielleicht ist auch mit diesen προσκυνοῦντες schon ein leiser Gegensatz gegeben zu den προσκυνοῦντες τῷ θηρίῳ κτλ. (Offb. 13, 4. 12 fg.) und hiermit zugleich die ethisch-religiöse Bestimmtheit der Betreffenden näher angedeutet. Von den drei Objekten des μέτρησον steht offenbar τοὺς προσκυνοῦντας significant als das letzte; auf dieses zielt das Verbum als sein specifischstes Objekt. Das Verhältniß der drei ναὸς, θυσιαστήριον, προσκυνοῦντες ist das des weiteren, engeren und engsten; und da die beiden ersten Objekte Dinge, Lokalitäten sind, das dritte Personen, so können jene nur als diese angehend, resp. umschließend in Betracht kommen. Der Gottestempel und der Altar wird eben deswegen gemessen, weil sie die Stätten sind, wo die προσκυνοῦντες προσκυνοῦσιν; und sucht man die drei Objekte unter einen Gesammtbegriff zu bringen, so kann nur ein solcher der richtige sein, in welchem dieses persönliche Moment den

Grundton angibt. Doch dies nur vorläufig; sehen wir die übrigen Daten der Stelle zuerst an.

Diese drei Objekte, Tempel, Altar, Anbetende soll der Seher messen. Der Sinn dieses μέτρησον kann unmöglich aus alttestamentlichen ähnlich lautenden Stellen wie Amos 7, 7 fg.; Sach. 2, 2 fg.; Hes. 40, 3 fg. gewonnen werden, da bei näherer Vergleichung dieser mit unserer Stelle die Differenz des Inhalts in die Augen springt. Aus demselben Grunde müssen die apokalyptischen Parallelen Offb. 21, 15 fg., die an Hes. 40, 3 fg. anklingen, außer Betracht bleiben. Somit kann nur unser Textzusammenhang entscheiden. Schon das, daß nicht blos und nicht hauptsächlich Lokalitäten, sondern Personen, die προσκυνοῦντες, die zu messenden sind, spricht dafür, daß μετρεῖν = ummessen sein muß, d. h. durch Ziehen der Meßschnur um das Betreffende es als einen vom übrigen geschiedenen Bezirk bezeichnen. Mit jenen alttestamentlichen Stellen, besonders Amos 7, 7 fg. berührt sich die unserige dadurch, daß auch dort wie hier das Messen (nur nicht wie hier = Ummessen) einen besonderen Zweck Gottes ausdrückt, dem das Gemessene im Unterschied von allem anderen gewidmet ist; bei Amos wird so das Volk Israel ausgezeichnet für das göttliche Gericht; an unserer Stelle handelt es sich, wie wir gleich sehen werden, um das Gegentheil. Der betreffende Bezirk wird auf diese Weise sozusagen zu einem Tabu, zu einem noli me tangere für das was über die außerhalb der Meßschnur liegenden Bezirke gilt, gemacht. Das wird nun vollends ganz deutlich durch V. 2. Es braucht nicht bewiesen zu werden, daß das μὴ μετρήσῃς das negativ Identische mit ἔξω ἔκβαλε ist. Letzteres aber kann nach dem Zusammenhang nur sein = aus dem so umfriedigten Bezirk hinauswerfen. In seinem visionären Thun soll der Seher die αὐλή κτλ. energisch als etwas bezeichnen und behandeln, was an dem durch das μετρεῖν bedeuteten keinen Antheil hat. Daß aber in dem ἔκβαλε ἔξω zugleich, wie einige Erklärer wollen, der Begriff der ethischen Verwerfung liege, kann nicht wohl bewiesen werden; im Ausdruck an sich jedenfalls liegt zunächst nur die lokale Ausschließung von dem ummessenen Bezirk; ob und was zugleich Ethisches mit gemeint ist, kann nicht der Ausdruck, sondern nur der Zusammenhang lehren. Nun, Objekt dieses Hinauswerfens ist τὴν αὐλὴν τὴν ἔξωθεν τοῦ ναοῦ. Der grammatische Streit darüber, ob zu übersetzen ist „der äußere Vorhof des Tempels" (ἡ ἔξωθεν = ἡ ἐξωτέρα, was an sich möglich ist) oder „der Vorhof, der außen vor dem Tempel ist", macht bei unserer Auffassung, wie bald deutlich werden wird, nicht viel aus. Nur das scheint uns unbedingt verlangt werden zu müssen, daß bei der ersteren Uebersetzung nicht ein Gegensatz zwischen äußerem und innerem Vorhof in den Text hineingetragen werde. Denn dieser Gegensatz müßte angedeutet sein. Da nach dem oben Gesagten das θυσιαστήριον in der Apokalyse Brand- und Rauchaltar in Einem ist, so gehört auch dieses für die apokalyptische Anschauung zum ναός selbst und wird also auf den Unterschied des inneren Vorhofs (wo der Brandopferaltar steht) vom äußeren gar nicht reflektirt. Vielmehr steht eben Heiligthum (samt Altar) und Vorhof überhaupt einander gegenüber; und so scheint uns freilich die zweite, ohnedies adäquatere Uebersetzung des αὐλὴ ἡ ἔξωθεν τοῦ ναοῦ die richtige. Also: alles, was dem gesammten Vorhof des Tempels entspricht im Unterschied vom unmittelbaren Heilig-

thum, soll von dem durch Messen bezeichneten, für einen bestimmten Zweck reservirten Gebiet abgeschieden und damit dieser bestimmte Zweck auf jenes nicht bezogen werden.

Was nun mit diesem ἐκβαλεῖν ἔξω und μὴ μετρεῖν, daher auch umgekehrt mit jenem μετρεῖν gemeint ist, muß das Folgende ὅτι ἐδόθη κτλ. zeigen. War bisher ein gottbefohlenes Thun des Sehers geschildert, so wird das nun durch ein, offenbar gottverhängtes Geschehen begründet, das theils passivisch und im Präteritum, theils aktivisch und im Futurum ausgedrückt ist. Sodann wurde schon darauf hingewiesen, daß diese Begründung direkt sich nur auf den zweiten, negativen Theil des vorher befohlenen Thuns des Johannes, das μὴ μετρεῖν κτλ. bezieht, die Anwendung auf den ersten, positiven Theil also erst mittelbar gesucht werden muß. Jedenfalls aber kann der durch ὅτι gegebene Zusammenhang von V. 1 und 2^a mit 2^b nur dieser sein: das Thun des Sehers ist eine symbolische Deklaration der Folge, welche das göttliche, in V. 2^b bezeichnete Verhängniß für den ναός ꝛc. einerseits, die αὐλή andererseits hat. Ferner ist zum voraus noch zu beachten, daß die beiden im V. 2^b erscheinenden Satztheile sich dadurch schon unterscheiden, daß für das Verbum des ersten, ἐδόθη, noch ein der Vision als solcher angehöriges Subjekt, nämlich αὐλή, zu ergänzen ist, dagegen für den zweiten an die Stelle der visionären Redeweise die direkte, bildlose weissagende Rede tritt. Ein ähnliches Verhältniß liegt manchmal in der Apokalypse vor und hat schon zu Verwirrung geführt; das bekannteste Beispiel ist Offb. 17, 9, wo die Deutung der sieben Häupter des Thiers jedenfalls in dem Relativsatz ὅπου ἡ γυνὴ κάθηται ἐπ' αὐτῶν noch die visionäre Ausdrucksweise ἡ γυνή beibehält, dagegen in dem Hauptsatz sicher in βασιλεῖς ἑπτά die bildlose Bezeichnung des Betreffenden gibt, während bei ὄρη ἑπτά die Exegeten sich streiten, ob der Ausdruck eigentlich oder bildlich zu fassen ist. Nun scheint uns eine nüchterne Erklärung jedenfalls von dem ausgehen zu müssen, was der bildlose, prosaische Ausdruck sicher besagt, und muß die Deutung des Bildlichen nach dem Bildlosen sich richten, nicht umgekehrt. Für unsere Stelle Offb. 11, 2 muß hiernach der eigentliche Schlüssel des Verständnisses in dem letzten Sätzchen liegen καὶ τὴν πόλιν κτλ. Endlich aber kommt, was von unendlichem Werth und aufs höchste dankenswerth ist, das in Betracht, daß für diesen letzten Satz eine sichere und klare Parallele oder vielmehr die Grundstelle in einem Ausspruch Christi vorliegt, Luk. 21, 24. Und der Kanon für die Auslegung der Apokalypse sollte doch unbedingt allgemein adoptirt sein, daß dieselbe nach den eschatologischen Reden Jesu sich deuten lassen muß. Ist doch die Apokalypse nichts anderes als eine visionär-symbolische Entfaltung dieser eschatologischen Reden, was unter den Kommentatoren niemand klarer bewiesen und ausgeführt hat als Kliefoth, obgleich wir gerade an unserer Stelle nicht mit ihm gehen können. Ein Wort der Apokalypse, das so wörtlich wie hier einen Ausspruch Christi aufnimmt, kann und darf keinen anderen Sinn haben als diesen. Erkennt man diesen Kanon nicht an, so ist der einzig sichere Weg, zum Verständniß der Apokalypse zu kommen, abgeschnitten und der subjektiven Spielerei und Allegorisirerei Thür und Thor geöffnet.

Gehen wir nun an das Einzelne in V. 2^b, so ist Subjekt zu ἐδόθη jedenfalls ἡ αὐλή, der ganze Vorhof des visionären Tempels d. h., da nunmehr im ganzen

die eigentliche Redeweise an die Stelle der visionären tritt, das, was dieser Vorhof bedeutet. Zu ἐδόθη kann nur supplirt werden „von Gott" oder unbestimmter „durch göttliche Fügung". Der Aorist ἐδόθη kann Praeteritum propheticum sein; ein Schluß auf die Abfassungszeit der Apokalypse gemäß der Frage, ob zu derselben der Tempel in Jerusalem noch stand oder nicht, kann aus ἐδόθη nicht unmittelbar gezogen werden; ganz noch davon abgesehen, ob die Exegese eine Beziehung auf den jerusalemischen Tempel, die wir zu V. 1 abgewiesen haben, noch ausweisen wird. Am einfachsten wird es sein, das Praeteritum ἐδόθη auf den göttlichen Rathschluß, durch welchen die αὐλή preisgegeben wurde, zu beziehen; zugleich ist zu bedenken, daß dieses δοθῆναι jedenfalls ein prius ist sowol dem gegenüber, was das visionäre Thun in V. 1 u. 2ª bedeutete, als dem πατήσουσιν gegenüber. Daß aber die ἔθνη, denen die αὐλή gegeben wurde, die Völker als Heidenvölker gedacht sind, geht aus dem Zusammenhang klar hervor. Infolge des Gegebenseins der αὐλή an die Heiden, also der Ueberlieferung an sie als die (äußeren) Eigenthümer, werden diese (ἔθνη zweifelloses Subjekt zu πατήσουσιν) die heilige Stadt zertreten 42 Monden lang. Daß die ἁγία πόλις Jerusalem ist, kann nach Matth. 4, 3; 27, 53, vor allem aber nach Luk. 21, 24 keinen Augenblick zweifelhaft sein. Denn in dieser Grundstelle unseres Textes wird derselbe Gedanke mit den Worten bezeichnet: καὶ Ἰερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρις οὗ πληρωθῶσι καιροὶ ἐθνῶν. In πατήσουσιν liegt, wie der Gegensatz ἁγία πόλις beweist, nicht blos das „herumlaufen und darin hausen als Sieger", sondern, wie Bengel zu calcabitur Luk. 21, 24 beifügt nec non profanata, zugleich die Derogation des bisherigen heiligen Charakters. Jerusalem geht in die entwürdigende Gewalt der Heiden über und hört damit auf, die heilige Stadt zu sein. Aber dieser Zustand hat seine begrenzte Dauer: μῆνας τεσσαράκοντα δύο. Was diese Zeitbestimmung betrifft, so halten wir vor allem nach dem vorhin aufgestellten Kanon für unbedingt sicher, daß diese 42 Monate mit den καιροὶ ἐθνῶν (Luk. 21, 24) identisch sein müssen. Es ist damit nicht geleugnet, daß Dan. 7, 25; 8, 14; 12, 7 zu Grunde liegt; auch die eschatologische Rede Jesu nimmt ja auf Daniel Bezug, und auch bei Daniel handelt es sich der Sache nach um etwas Aehnliches wie hier, um die Dauer der Entweihung der heiligen Stadt und des Heiligthums durch gottfeindliche Mächte. Nur möchten wir die relative Selbständigkeit der Apokalypse, zusammen mit Luk. 21, 24, auch gegenüber Daniel möglichst gewahrt wissen und in der Erklärung der neutestamentlichen Aussagen möglichst innerhalb dieser selbst bleiben.

Diese Erklärung selbst hat 1. festzustellen, was das Zertretenwerden der heiligen Stadt ꝛc. bedeutet; 2. wie die 42 Monate, verglichen mit anderen ähnlichen Zeitbestimmungen der Apokalypse zu verstehen sind. In ersterer Beziehung haben wir uns hauptsächlich mit Kliefoth auseinanderzusetzen. Schon oben wurde seine Deutung des Tempels angeführt. Nun soll nach ihm im N. T. auch „die heilige Stadt" nicht das palästinensische Jerusalem sein, sondern die Gottesstadt der Christenheit: „wo immer auf Erden der Herr sein Wort gibt und sich gläubige Hörer dazu finden, da ist Jerusalem und seine Volksgemeinde" (I, 67). Auch in Matth. 24, 15 fg. rede Christus nicht von alttestamentlichen Beständen, sondern von der Zeit nahe vor seiner Parusie; für diese aber gelten die Gesetze der neutestamentlichen Oekonomie.

Wenn also Christus Luk. 21, 20. 24 Jerusalem belagert und zertreten werden läßt, so habe er dabei nicht das Jerusalem am Oelberg im Auge, sondern die Christenheit der Endzeit, und so bedeute Offb. 11, 2 die heilige Stadt die große Sammlung derer, die äußerlich (und nur äußerlich) zum Heiligthum Gottes versammelt sind, wie „der Vorhof" alles das bedeutet, was jetzt in der Welt dazu dient, die Menschen zu Christo hinzuführen, alle jene peripherischen Anstalten und Einrichtungen, die dazu helfen, die Menschen dem Heil in Christo nahe zu bringen, z. B. die christliche Schule, Ehe ꝛc., der Tempel dagegen die eigentliche Gnadengegenwart Christi in Wort und Sakrament, und die darin anbetenden, die wahren Christen der Endzeit. Und der Sinn von Offb. 11, 1. 2 zusammen soll nach Kliefoth, wie schon oben angedeutet wurde, folgender sein: wenn die Tage der letzten Posaune oder des letzten Wehes, die das absolute Ende bringenden Tage des Antichrists anfangen, dann wird die wahre Christenheit und Kirche geschieden werden von allem, was ihr an Dingen und Personen aus der Welt her beigemischt ist; letzteres wird dem Antichrist und seinen Scharen hingegeben werden (vgl. II, 189—193).

Diese ganze Deutung können wir unmöglich für richtig halten. Πόλις ἁγία = Jerusalem kann da, wo nicht ein Zusatz wie ἡ ἄνω Gal. 4, 26, ἐπουράνιος Hebr. 12, 22, καινή Offb. 21, 1 u. dgl. eine andere Deutung fordert, unmöglich etwas anderes als das palästinensische Jerusalem bedeuten. Vollends daß Jesus in der eschatologischen Rede Matth. 24 oder Luk. 21 von einem anderen als diesem Jerusalem redet, hat uns aller Scharfsinn Kliefoth's nicht überzeugt; und alle von ihm I, 66 fg. beigebrachten Stellen beweisen nicht, was er will. Was soll es denn heißen, wenn er sagt, Matth. 5, 14 bezeichne der Herr seine Christenheit als die Stadt auf dem Berge d. h. Jerusalem? Wenn je hier, wie Kliefoth annimmt, auf Ps. 48, 2 angespielt wäre, wäre denn hiermit bewiesen, der Name „Jerusalem" stehe überall, wo es sich um neutestamentliche Verhältnisse handelt, für die neutestamentliche Kirche oder dgl.? Nein, die ἁγία πόλις muß eine wirkliche πόλις sein, und wenn sie Jerusalem genannt wird, so ist es eben das palästinensische Jerusalem. Und wenn es, wie wir gezeigt haben, nicht ein künftiges, judaistisch-eschatologisches Jerusalem sein kann, so muß es eben das damalige Jerusalem sein, was Jesus Luk. 21 und was Johannes Offb. 11 vor sich hat. Und dann kann der Ausspruch dieser beiden Stellen auf nichts anderes gehen als auf die Bewältigung Jerusalems durch die ἔθνη infolge der Eroberung und Zerstörung durch Titus, auf die damit eröffnete Periode der Profanirung der alttestamentlichen Gottesstätte und der Beherrschung und schnöden Untertretung der heiligen Stadt und des heiligen Landes durch die ἔθνη.

Dasselbe aber, was so in eigentlicher, bildloser weissagender Rede, konform mit Matth. 24 und Luk. 21 durch πατήσουσι κτλ. ausgedrückt ist, ist mit dem bildlich-visionären Subjekt ἡ αὐλὴ ἡ ἔξωθεν bezeichnet in ἐδόθη τοῖς ἔθνεσιν. Oder, um das Verhältniß der beiden Satztheile in V. 2^b genauer zu bezeichnen: ein solches Zertreten Jerusalems durch die ἔθνη kann ebendeswegen stattfinden (das zweite καί = und so, und daher), weil der Vorhof des Heiligthums ihnen preisgegeben, überliefert worden ist Und in ganzer symbolisch-visionärer Darstellung wird dies deklarirt dadurch, daß Johannes diesen Vorhof nicht messen, sondern hinauswerfen muß. Und kann also ἡ αὐλὴ ἡ ἔξωθεν τοῦ ναοῦ etwas anderes bedeuten als eben die

alttestamentliche, an Jerusalem und seinen Tempel geknüpfte theokratische Gemeinschaft? Eben das irdische, jüdische Jerusalem samt seinem Tempel gehört zur αὐλή, ist das wesentlichste Stück, die koncentrirteste Gestaltung derselben. Indem Jerusalem an die Heidenwelt hingegeben, sein Tempel zerstört, seine Herrlichkeit und Würde in den Staub getreten ist, ist der Vorhof des wahren, himmlischen Heiligthums hinausgeworfen, hat die alttestamentliche Theokratie aufgehört zu sein, was sie bisher war, der Vorhof des Heiligthums Gottes. Was kann also andererseits der ναὸς τοῦ θεοῦ mit seinem θυσιαστήριον und seinen προσκυνοῦντες anderes sein, als nicht die Idee, sondern die Eine wahre, pneumatische Realität der echten, ganzen und vollen Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, wenn man so will, die ecclesia aeterna? Wir wiederholen: der Tempel in V. 1 existirt, wie der Vorhof, nur ad hoc in der Vision; aber wie der letztere die alttestamentliche Form der Gottesgemeinschaft bedeutet, so der erstere die volle pneumatische Realisation der Gottesgemeinschaft, wie sie theils in der oberen, himmlischen Gemeinde existirt, theils in der Gemeinde der wahren Gläubigen auf Erden und wie sie dann einstens in Neu-Jerusalem auch in irdischer Existenz sich vollenden wird. Und der Sinn unserer ganzen visionären Handlung in V. 1 und 2 wäre hiernach dieser: wol hat nunmehr die alttestamentliche, an den Tempel geknüpfte, theokratische Gemeinschaft Gottes mit Israel aufgehört, das beweist die Zertretung Jerusalems durch die Heiden. Aber der wahre Tempel Gottes, und zwar als Stätte des Opfers und der Anbetung, also die Gemeinschaft des Herrn mit seiner wahren Gemeinde bleibt davon unberührt. Auch über die ganze Zeit der καιροὶ ἐθνῶν (s. u.) bleibt eine echte Gottesgemeinschaft und Gottesgemeinde, sie bildet einen abgegrenzten Bezirk, den keine irdische Macht und Heimsuchung anficht. Ist dies der Sinn unserer Stelle, dann können wir auch die von Kliefoth angeführten biblischen Stellen vom oberen Jerusalem ꝛc. für uns verwenden. Schon was im A. T. als Unterschied des himmlischen und des irdischen הֵיכָל auftritt, die ja so oft ineinander spielen und doch auch wieder so scharf getrennt werden, alles was Gott im A. T. gegen die Meinung sagt, sein Wohnen sei auf das Heiligthum in Jerusalem beschränkt ꝛc., schon das deutet auf den Unterschied hin, der an unserer Stelle so ausgedrückt ist: das irdische Heiligthum ist nur ein Vorhof des himmlischen. Im N. T. liegt dies in der Anschauung von dem rechten pneumatischen Tempel, besonders Eph. 2, 19 fg. und in den oben angeführten Stellen, besonders Gal. 4, 26; Hebr. 12, 22 klar vor. An die Ausführungen des Hebräerbriefs über die σκηνὴ ἐν οὐρανοῖς und die ἅγια οὐ χειροποίητα, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν κτλ. Kap. 9, 1 fg.; 11, 23. 24 sei nur erinnert. Allerdings die Bezeichnung des Verhältnisses durch Vorhof und Heiligthum ist unserer Stelle eigenthümlich; niemand aber wird behaupten können, daß sie eine unzutreffende und unmotivirte sei.

Wenden wir uns zu dem noch übrigen Punkt in der Exegese von V. 2, der Zeitbestimmung der 42 Monate. Darüber ist kein Streit, daß diese gleich den Daniel'schen (s. o.) $3^1/_2$ Jahren (Zeiten) sind, auch darüber nicht, daß die Bezeichnung nach Monaten gewählt ist, um diese Periode als eine ziemlich lange erscheinen zu lassen, während die in den sofort zu nennenden Stellen auftretende Berechnung nach Tagen außer diesem Moment wol noch hervorheben soll, daß das Betreffende

in dieser Zeit anhaltend von einem Tag zum anderen immer wieder vor sich geht. Diese Zeitperiode von $3^1/_2$ Jahren = 42 Monden erscheint nämlich noch in folgenden Stellen: Offb. 11, 3 die 1260 Tage der Weissagung der zwei Zeugen (das Jahr zu 360 Tagen berechnet); ferner Offb. 12, 6 die 1260 Tage der Ernährung des Weibes in der Wüste; dasselbe ist Offb. 12, 14 mit der Daniel'schen Ausdrucksweise „eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit" bezeichnet. In allen diesen Stellen (Offb. 11, 2. 3; 12, 6. 14) glauben wir, daß dieselbe Zeitperiode gemeint ist, eben das, was Luk. 21 die καιροὶ ἐθνῶν heißt. Dagegen die Offb. 13, 5 erscheinenden 42 Monate der Herrschaft des Thieres können nicht dieselbe Periode wie die vorhin genannten, sondern nur eine spätere, auf jene folgende sein. Wir stimmen nämlich Kliefoth darin bei, daß es sich um eine Weltwoche von sieben Jahren handelt, die in zwei Hälften von je $3^1/_2$ Jahren getheilt ist; auch darin, daß die erste Hälfte das allmähliche Aufkommen der antichristlichen Weltmacht oder besser die καιροὶ ἐθνῶν als allmählich zu dieser hinführend, die zweite Hälfte die eigentliche Herrschaft des Antichrists bedeutet. Das Auftreten des Antichrists, des θηρίον κατ' ἐξοχήν bildet die Scheide zwischen den ersten und den zweiten $3^1/_2$ Jahren. Und mit Kap. 11 zerlegt sich somit die ganze apokalyptische Schilderung des ἃ δεῖ γενέσθαι μετὰ ταῦτα (4, 1) in zwei große Theile; denn am Ende der ersten $3^1/_2$ Jahre erscheint nach Offb. 11, 7 τὸ θηρίον. Doch können wir auf diesen, für die Konstruktion der Apokalypse sehr wichtigen Punkt hier nicht weiter eingehen. Was aber die Zahl sieben selbst betrifft, so ist über ihre symbolische Bedeutung in der Hauptsache kein Streit; daß die $2 \times 3^1/_2 = 7$ Jahre keine wirklichen, gewöhnlichen irdischen sieben Jahre zu 365 oder 360 Tagen sind, steht uns fest, und hat auch der neueste, energische und interessante Versuch von Ittameier in seinen „Beiträgen zum Verständniß der Offenbarung Johannis" (Nördlingen 1880) uns von der Richtigkeit und Durchführbarkeit seines Grundsatzes, alle Zahlen der Apokalypse, wo diese nicht selbst anders deutet, wörtlich zu nehmen, nicht überzeugt. „Sieben Jahre" bedeutet nach unserer Ansicht die von Gott zur Herstellung und geschichtlichen Entfaltung seiner (irdischen) Gemeinschaft mit den Menschen bestimmten Perioden d. h. die Zeit von Christi Erdenleben, Tod und Erhöhung bis zu seiner Parusie, die neutestamentliche Zeit. Wie lang diese Weltwoche in gewöhnlichen Jahren ausgedrückt dauert, ist ein Geheimniß, das schon gemäß Mark. 13, 32 unerforschlich bleibt. Das aber sagt nun eben die Apokalypse, daß diese neutestamentliche Gesammtperiode in zwei Unterperioden zerfällt. Daß diese je wieder nach dem gewöhnlichen Maß gemessen gleich lang dauern werden, das liegt nach unserer Ansicht in der Gleichheit der $2 \times 3^1/_2$ Jahre nicht; wie sieben, so sind ja auch die dreieinhalb symbolisch; nicht der äußeren Dauer, sondern dem inneren Charakter nach stehen sich die beiden Perioden gegenüber, jede repräsentirt einen eigenen Typus.

So wird nun auch deutlich sein, daß und warum wir sowol in der eschatologischen Gesammtbeziehung der sieben Jahre als in der Abgrenzung der $2 \times 3^1/_2$ Jahre von Kliefoth abweichen, der hier Bengel, Hofmann ꝛc. zu Vorgängern hat. Mit Hengstenberg, Ebrard u. a. sind uns die sieben Jahre, wie gesagt, der ganze kirchengeschichtliche Zeitraum. Und was die $2 \times 3^1/_2$ Jahre betrifft, so ist zu beachten, daß Offb. 11, 2. 3 sicher in die sechste, Offb. 13, 5 sicher in die siebente Posaune

gehören. Was dagegen Offb. 12, 6. 14 betrifft, so stehen diese Stellen mit den 1260 Tagen der Wüstenzeit des Weibes allerdings auch in der siebenten Posaune, die Offb. 11, 15 beginnt. Allein die Exegese von Kap. 12, die wir vielleicht in einem späteren Artikel näher berücksichtigen können, hat zu zeigen, daß der erst Kap. 13 folgenden Darlegung des eigentlichen Inhalts der siebenten Posaune in Kap. 12 eine Rekapitulation dessen vorangeht, was seit Geburt und Erhöhung Christi (Offb. 12, 5) vor sich gegangen ist. Ebendeswegen kann und muß Offb. 12, 6. 14 nicht mit Offb. 13, 5, sondern mit Offb. 11, 2. 3 in Eine Kategorie gelegt werden. Doch ist es uns hier noch nicht möglich, diesen Punkt näher ins Auge zu fassen. Wir ziehen für die uns hier beschäftigende Frage das Resultat: die neutestamentliche Gesammtzeit zerfällt in zwei Perioden, und die erste derselben bilden die καιροὶ ἐθνῶν. Von diesen faßt Kap. 11, 2 wesentlich das Moment ins Auge, wonach unter der Herrschaft der ἔθνη Jerusalem seiner Herrlichkeit entkleidet und die specifische Gemeinschaft Jehova's mit Israel aufgehoben worden ist; aber Kap. 11, 1 das andere Moment, wonach doch in dieser Zeit es nicht an einer echten Gottesgemeinde und ihrer προσαγωγὴ πρὸς θεόν fehlen wird.

Selbstverständlich nun ist die Konsequenz, daß die Gottesgemeinde in den καιροὶ ἐθνῶν wesentlich heidenchristlichen Typus an sich tragen wird. Folgt aber hieraus nicht auch das andere, daß dagegen, wenn die καιροὶ ἐθνῶν vorbei sein werden, also in der zweiten Hälfte jener sieben Jahre der Typus der (neutestamentlichen) Gottesgemeinde der judenchristliche sein wird? Stehen sich also καιροὶ ἐθνῶν und καιροὶ Ἰουδαίων als die zwei Christenthumsperioden gegenüber? Und kommt so nicht auch bei unserer Anschauung eine judaistische Eschatologie der Apokalypse zu Tage? Nur können wir allerdings diese Frage hier deswegen noch nicht endgültig beantworten, weil zuvor die sonstigen Aussprüche der Apokalypse über jene zweiten $3^1/_2$ Jahre, die wesentlich als die des θηρίον erscheinen, beleuchtet und ihr Verhältniß zu den unmittelbar in unseren Zusammenhang gehörenden klar gestellt sein muß. Ferner bitten wir sehr wohl zu beachten, daß auch, wenn jene Fragen mit ja beantwortet werden müßten, unsere Ansicht mit der gewöhnlich judaistisch-eschatologischen gar wenig Aehnlichkeit hätte. Nicht blos würde das Millennium mit seinem seinsollenden Judenreich hiermit gerade ganz auf die Seite geschoben, und ist es uns vielleicht vergönnt, in einem späteren Artikel zu zeigen, daß die chiliastische Stelle Offb. 20, 1 fg. in der That von einem chiliastischen Judenreich gar nichts weiß. Nicht blos würde ferner auch für jene zweiten $3^1/_2$ Jahre von einer äußeren Herrlichkeit Israels keine Spur sein, sie sind ja die Zeit des θηρίον. Vielmehr würde die Bejahung jener Fragen nur das bedeuten, daß der Typus der echten Christenheit in der ersten Periode ein heidenchristlicher, in der zweiten ein judenchristlicher sein werde. Und das glauben wir in der That nach der Apokalypse sagen zu sollen, wobei wir nun sofort, um keinen Zweifel über unsere Ansicht zu lassen, das zweite dahin modificiren, daß jene zweite Periode nicht von Anfang an den judenchristlichen Typus repräsentiren, wol aber ihn mehr und mehr bekommen und zuletzt ausgeprägt an sich tragen wird. Wir wollen für diese Anschauung nicht auf Offb. 11, 1. 2 selbst insofern rekurriren, als die Ankündigung ἐδόθη κτλ. mit der Zeitdauer „42 Monate" doch eigentlich den gegensätzlichen Gedanken involvirt: wenn aber diese Frist der

Heiden vorbei ist, wird Jerusalem nicht mehr zertreten sein ꝛc. Auch Luk. 21, 24, sodann Matth. 23, 39 und ähnliche Aussprüche (über Röm. 11 f. u.) legen diese Ergänzung nahe. Sie ist aber jedenfalls nicht im Text selbst vollzogen, und so kann vollends davon keine Rede sein, daß dieselbe nothwendig im Sinn künftiger äußerer Herrlichkeit Israels getroffen werden müßte. Soweit sie nothwendig ist, entspricht der Gedanke: aber nach Ablauf der 42 Monate wird Israel (irgendwie) wieder angenommen werden und die Zertretung und Entwürdigung Jerusalems aufhören, vollständig genügend dem Bedürfniß. Doch ist es viel gerathener, statt argumenta ex silentio anzustellen, diejenigen Stellen anzusehen, in welchen der berühmte oder berüchtigte Judaismus der Apokalypse deutlich zum Vorschein kommt. Die wichtigste derselben für unsere Untersuchung ist Offb. 7, 1 fg.

Offb. 7 enthält jedenfalls die visionäre Antwort auf die Frage in Offb. 6, 17: ἦλθεν ἡ ἡμέρα ἡ μεγάλη τῆς ὀργῆς αὐτοῦ [ℵ C αὐτῶν, scil. θεοῦ καὶ ἀρνίου V. 16] καὶ τίς δύναται σταθῆναι. Wer die Geretteten sein werden am Tag des Zorns, das erklärt Kap. 7, nämlich die Versiegelten (V. 1—8) und die große Schar (V. 9 fg.). Ohne uns weiter in die Exegese einzulassen, konstatiren wir, daß die Versiegelung die Kennzeichnung der Betreffenden als Eigenthum Gottes bedeutet, aber zu welchem Zweck? Die von einigen Erklärern angenommene Beziehung auf das eigene Selbstbewußtsein der Betreffenden von ihrer Gotteskindschaft u. dgl. hat im Kontext gar keine Basis; dieser gibt einen Anhalt theils durch den offenbaren Gegensatz μὴ ἀδικήσητε, theils durch die irgendwie zu vollziehende Parallele mit den V. 9 fg. auftretenden Seligen. Dazu kommt die alttestamentliche Parallele Hos. 9, wo ein Zeichen an die Stirne der Frommen gemacht wird, um sie vor dem Jerusalem treffenden Gericht zu bewahren; und ganz ähnlich wird Offb. 9, 4 dieses Versiegeltsein verwendet. So kann der Sinn nur sein die Bewahrung vor dem oder in dem nach V. 1 fg. drohenden allgemeinen Weltsturm; die diesen herbeiführenden vier Engel kennen an dem Siegel die Gott Angehörigen und verschonen sie; nicht die δοῦλοι θεοῦ, sondern nur die Welt soll das Gericht treffen. Allerdings werden die Frommen, wie Düsterdieck bemerkt, keineswegs überhaupt von diesem Sturm nicht berührt; solche Verschonung in der μεγάλη θλῖψις ist den Gläubigen nirgends verheißen; aber die Düsterdieck'sche Beschränkung der Bewahrung auf Behütung vor dem Abfall ist weder durch den Kontext, noch durch die Grundstelle Matth. 24, 22 fg. gerechtfertigt. Vielmehr kann der Sinn nur sein, negativ die Bewahrung überhaupt vor Untergehen in dem letzten Gerichtssturm (vgl. Offb. 3, 10 τηρήσω σε κτλ.), positiv das Hindurchgerettetwerden der Gemeinde des Herrn durch denselben, und zwar, da das Ganze auf Erden spielt, nicht wie V. 9 fg. im Himmel, das irdische Bestehenbleiben der Gemeinde durch die μεγάλη θλῖψις hindurch bis zur Parusie.

Nun aber, wer sind die versiegelten Subjekte? Die 144,000. Die symbolische Bedeutung dieser Zahl ist evident; sie ist das Quadrat der alttestamentlichen Volkszahl (12 Stämme), multiplicirt mit dem Kubus von 10, der Zahl der Vollendung. Diese Geretteten sind die vollendete Gottesgemeinde, und zwar als Ein Volksganzes (πᾶς Ἰσραήλ Röm. 11, 26). Daß ἐκ πάσης φυλῆς υἱῶν Ἰσραὴλ wörtlich, von Israeliten zu verstehen ist, sollte unbedingt zugegeben werden. Wir fragen einfach:

wie hätte denn Johannes, wenn er die Juden im eigentlichen Sinne bezeichnen wollte, sich noch anders ausdrücken können? Andererseits macht die Auslassung von Dan, welchen Grund sie nun habe, und die Zutheilung der ganz gleichen Zahl von Versiegelten an jeden der an Größe so verschiedenen Stämme deutlich, daß es Johannes nicht um die Stämme als solche an und für sich, sondern um die Idee des Gesammtvolkes zu thun ist, wie es sich in dieser Zwölfzahl darstellt. Aber das Judenvolk freilich als Gemeinde des Herrn, also als bekehrtes, nicht (Kliefoth u. a.) die aus Heiden und Juden bestehende Christengemeinde, sondern die Judenchristengemeinde ist bezeichnet, wie sie als aus den letzten Weltstürmen gerettet am Ende dastehen wird. Die Bekehrung Israels selbst ist hier nicht geschildert, wie überhaupt nirgends in der Apokalypse; diese ist also, wenn das bekehrte Judenvolk so dasteht wie Kap. 7, 1 fg. besagt, als schon geschehen vorausgesetzt; Röm. 11, 26 ist dann schon erfüllt.

Fassen wir noch das Verhältniß zu V. 9 fg. ins Auge, so steht hier vor dem Thron Gottes und des Lammes, also als selig in den Himmel versetzt, die Heidenchristengemeinde da (ἐκ παντὸς ἔθνους κτλ.), diese aber nicht als Ein kompaktes, geschlossenes Volk, sondern als eine Masse Einzelner, die nach V. 14 die μεγάλη θλῖψις als echte Christen durchgemacht haben und nun durch den Tod hindurch in den Himmel gerettet sind. Endlich beachte man noch die zu Anfang dieses Abschnitts angedeutete Stellung von Kap. 7 im Tenor der ganzen apokalyptischen Entwickelung. Unser Kapitel steht zwischen dem sechsten (6, 12 fg.) und siebenten (8, 1 fg.) Siegel. Ohne uns auf die Frage über cyklisches oder chronologisches Verhältniß der Gesichte einzulassen, bemerken wir nur, daß uns feststeht, das sechste Siegel führe, wie Offb. 6, 12—14 klar zu beweisen scheint, schon ganz hart an das letzte Ende hin. Also gehört auch Kap. 7 in die allerletzte Entwickelung; es bezieht sich auf das, was unmittelbar vor dem Ende sich als Los der treuen Christusgemeinde herausstellen wird.

Kehren wir nun zu unserer Hauptfrage, das Verhältniß der Heiden- und der Judenchristengemeinde zurück, so wird zwar aus Offb. 7, 1 fg. einerseits und Offb. 9 fg. andererseits keineswegs folgen, am Ende werde die auf Erden bestehende Christengemeinde lediglich, alle einzelnen Personen in Betracht gezogen, aus Judaisten bestehen; dies ist schon deswegen ganz unmöglich, weil dann umgekehrt für Offb. 7, 9 fg. auch gesagt werden müßte, unter den in den Himmel Geretteten werden nur Heidenchristen, gar keine Judenchristen sein. Es ist gar nicht die Art der Apokalypse, gleichsam in protokollarischem Verzeichnisse die Personen zu signalisiren. Wohl aber folgt das, was wir schon oben angedeutet haben, sicher aus dem Abschnitt: die am Ende auf Erden bestehende Gemeinde erhält ihren Typus von dem bekehrten Judenvolk, und die dann im Himmel sich präsentirende Gemeinde der Seligen ihren Typus von den bewährten und durch den Tod geretteten Heidenchristen. Nehmen wir nun das mit Offb. 11, 1. 2 zusammen, so kann kaum ein anderer Gedanke herauskommen als der ebenfalls schon angedeutete, der nun genauer so zu formuliren wäre: während der καιροὶ ἐθνῶν ist und bleibt die Gemeinde des Herrn eine wesentlich heidenchristliche, die sich bekehrenden Juden sind in dieser Zeit, da das Wort ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία καὶ δοθήσεται ἔθνεσιν Matth. 21, 43 sich erfüllt, eben Einzelne; dagegen,

wenn jene καιροί vorbei sind, wenn nach Röm. 11, 25 τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσῆλθεν, dann kommt eine Periode der Christenheit, wo umgekehrt die Heidenchristen eben nur die einzelnen aufgepfropften Zweige des Oelbaums sind, dieser selbst aber mit seinen neuergrünten, natürlichen Zweigen als das echte Israel dastehen wird. Ob auch Offb. 14, 1—5 ganz parallel mit Offb. 7, 1 fg. zu deuten ist, können wir hier auf sich beruhen lassen. Die mancherlei anderen Fragen aber, die sich von selbst erheben, können wir erst nach Besprechung von Offb. 12 und 13 fg. beleuchten. Nur das sei hier noch bemerkt: auf die Frage, wann also die Bekehrung Israels eintretend zu denken ist, ob sofort zu Anfang der zweiten $3^1/_2$ Jahre oder erst im Verlauf derselben, wie früher angedeutet wurde, gibt die Apokalypse nur dadurch eine Antwort, daß unter der Herrschaft des θηρίον die Heidenchristenheit theils in ihrer Majorität antichristlich, theils, soweit sie treu bleibt, mit verschwindenden Ausnahmen getödtet wird. Hiernach wäre jene Frage so zu beantworten, daß jedenfalls erst allmählich im Lauf der antichristlichen Herrschaft jene endliche Judenchristengemeinde sich herausstellen wird. Die andere Frage aber, wie eben das Verhältniß der zweiten $3^1/_2$ Jahre als der Periode der antichristlichen Herrschaft zu denselben als der Periode der Judenchristenheit zu denken ist, müssen wir auf spätere Auseinandersetzung versparen. Von äußerer judaistischer Herrlichkeit, von einem christlich-weltlichen regnum judaeorum ist jedenfalls nirgends die Rede. Und der seinsollende Judaismus der Apokalypse ist einfach derselbe, wie ihn Paulus Röm. 11, 25 fg. und Jesus selbst Matth. 23, 39 ausspricht.

Glaubensregel und Taufbekenntniß in der alten Kirche.

Von Prof. Dr. **Th. Zahn** in Erlangen.

Indem die Kirchen der Reformation die H. Schrift für die allein entscheidende Norm christlicher Lehre und kirchlichen Lebens erklärten, stellten sie einen Grundsatz auf, welcher in keiner früheren Periode auch nur annähernd die gleiche Geltung in der Kirche gehabt hatte. Aber es war, wie jeder weiß, keineswegs die Meinung, mit der ganzen Entwickelung der Kirche, wie sie seit der Apostel Tagen sich vollzogen hatte, zu brechen. Die lutherische Kirche zumal hielt von Anfang an mit vollem Bewußtsein in Lehre und Kultus den Zusammenhang mit der kirchlichen Vergangenheit fest, und wenn es in der Verfassung weniger geschah, so entschuldigte man das mit der Noth der Zeit. Insbesondere die Kirche der ersten Jahrhunderte vor der Entwickelung der päpstlichen Herrschaft blieb in Ehren, ihre großen Lehrer wurden gern als Zeugen der evangelischen Wahrheit aufgerufen, ihre Bekenntnisse wurden Bestandtheile unseres Bekenntnisses. Die ausschließliche Gebundenheit an die Autorität der Schrift sollte nur die Freiheit der Kritik verbürgen, welche der durch das Evangelium erneuerte Glaube an allen im Laufe der nachapostolischen Entwickelung der Kirche entstandenen Gestaltungen zu üben sich gedrängt fühlte. Rasch vollzog sich diese Kritik; denn es galt dem kirchlichen Lehren und Leben, welches keinen Stillstand duldet, sofort

eine ebenso feste als der Fortpflanzung und Erhaltung werthe Gestalt zu geben. Das Leben ist kurz, aber die Kunst ist lang, und die Praxis kann nicht warten, bis die Theorie am Ziele ist. Aber auch eine theoretische Aufgabe von großem Umfange war durch die neue Stellung der Kirche zu Schrift und Tradition gegeben. Aufgabe der kirchlichen Wissenschaft war es seitdem, die ganze vorangangene Entwickelung der Kirche zu begreifen einerseits als eine durch menschliche Sünde und Fehlsamkeit verursachte Entartung des ursprünglichen Christenthums, welche im Lichte des wieder entdeckten Evangeliums nicht anders als so beurtheilt werden kann, aber andererseits auch als die geschichtlich bedingte, also von Gott geleitete Entfaltung desselben Christenthums, als Wachsthum des Weizens neben dem Unkraut, als ein Großwerden des kleinen Senfkorns, als Auswirkung der weltdurchdringenden Macht des Sauerteigs.

Der muthige Geist des Matthias Flacius ergriff diese Aufgabe, und mit staunenswerther Energie hat er an ihrer Lösung gearbeitet. Es gab bis dahin keine Kirchengeschichte; Flacius mit seinen Gehülfen hat eine solche geschaffen. Es bleibt ein Ruhm dieser Männer, welche sich wahrlich den aufregenden Kämpfen ihrer sturmbewegten Zeit nicht entzogen haben, um ein ruhiges Gelehrtenleben zu führen, daß sie im Laufe von fünfzehn Jahren eine umfangreiche, aus zum Theil ungedruckten, schwer erreichbaren Quellen geschöpfte Geschichte der ersten dreizehn Jahrhunderte veröffentlicht haben. Weniger rühmlich war es, daß die folgenden Generationen sich an diesem ersten Versuch genügen ließen. Man muß bekennen, daß die lutherischen Theologen des ausgehenden 16. und des 17. Jahrhunderts nichts irgend Nennenswerthes gethan haben, um ihre thatsächliche Stellung zur vorreformatorischen Kirche geschichtlich zu rechtfertigen. Kirchengeschichtliche Forschungen von bleibendem Werth, Leistungen, an welche noch heute der Forscher auf dem Gebiet der älteren Kirchengeschichte anknüpfen müßte, hat bis ins vorige Jahrhundert hinein außer der römischen Kirche nur die bischöfliche Kirche von England und in beschränkterem Maße die reformirte Kirche Frankreichs aufzuweisen. Der erste, der im Umkreis der lutherischen Kirche Deutschlands wieder an die Aufgabe erinnert und sich mit Liebe in die ersten Jahrhunderte der Kirche zurückversetzt hat, Georg Calixt, war anfangs ein Autodidakt auf diesem in Deutschland völlig brachliegenden Felde theologischer Arbeit. Erst bei Gelegenheit seiner Reise nach England im J. 1612, in seinem Verkehr mit Theologen der englischen Kirche, in Gesprächen mit Isaak Casaubonus, welcher eben damals, schon innerlich losgelöst von der Kirche Genfs, an seiner meisterhaften Kritik des Baronius arbeitete, empfing Calixt einen lebendigen Eindruck davon, daß auf dem Boden der Geschichte und vor allem der Geschichte der ältesten Kirche der Streit der Kirchen auszufechten sei, wenn man nicht das letzte Ziel alles rechtmäßigen Streits, den Frieden in der Wahrheit aus dem Auge verlieren wolle.

Die Früchte, welche die hierdurch nach Deutschland importirten patristischen Studien in Helmstedt trugen, wurden ausgeboten, ehe sie reif waren. Die Anwendung auf die theologischen und kirchlichen Fragen der Gegenwart erregte nicht ohne Grund schwere Bedenken bei den Wächtern lutherischer Rechtgläubigkeit. Das irenisch-polemische Interesse verleitete den Calixt zu einer unhaltbaren Glori-

fikation der altkirchlichen Lehrentwickelung und zu einer ebenso unstatthaften Unterschätzung der evangelischen Grundwahrheiten, welche erst die Reformation wieder ans Licht gezogen und nur im unmittelbaren Anschluß an das Neue Testament hatte wiedergewinnen können. Calixt wollte in der Kirche der ersten fünf bis sechs Jahrhunderte die gemeinsame Basis der nachmals zerrissenen Kirche und in der Tradition jener Zeiten, soweit sie eine einstimmige sei, einen Wahrscheinlichkeitsbeweis für die christliche Wahrheit gefunden haben, welchem keine Konfessionskirche und am wenigsten die römische sich entziehen könne. Schärfer hatte schon Flacius unterschieden, indem er urtheilte, bis etwa zum J. 200 sei die Kirche im vollen Einklang mit der evangelischen Wahrheit geblieben, gegen das J. 300 beginne das Keimen und langsame Wachsen der nachmals alles überwuchernden Irrthümer; aber erst vom J. 600 an sei die völlige Entartung eingetreten.[1]) Gottfried Arnold vollends schied so scharf zwischen der Zeit der „ersten Liebe" und der Zeit hierarchischer Tyrannei, daß die Kirche vor Konstantin in der fast fleckenlosen Glorie der jungfräulichen Braut Christi dastand und dagegen von Konstantin an als das unreine Weib, welches trunken ist vom Blute der Heiligen.[2])

Wir haben seitdem einiges gelernt. Man erkennt jetzt, daß diejenige Verdunkelung der evangelischen Wahrheit, welche eine Reformation zur Nothwendigkeit machte, sehr viel früher begonnen und schon vom Ausgang des apostolischen Zeitalters an den Blick der frömmsten Christen und der treuesten Zeugen getrübt hat, und daß auch die verderblichen Folgen des Mangels evangelischer Heilserkenntniß zwar nach und nach, aber von Anfang an sich entwickelt haben. Aber der Grundgedanke, welcher bei mangelhafter Durchführung die bezeichnete Überschätzung der ältesten Kirche zur Folge gehabt hat, darf uns nicht verloren gehen. Der echt katholische — oder soll ich lieber sagen, ökumenische — Geist, welcher einen Calixt zuerst außerhalb Deutschlands und außerhalb seiner Bekenntnißkirche anwehte, ist der lutherischen Kirche von Haus aus nicht fremd. In unseren Reformatoren war er lebendig; und wo immer er sich wieder regt, führt er auch in die alte und älteste Kirche zurück und regt zu einer Forschung auf diesem Gebiete an, welche nicht so sehr von dem polemischen Interesse der Rechtfertigung des kirchlichen Sonderstandpunktes getragen ist, als von der Liebe zu dem, was eher war als der Streit der getrennten Kirchen. Für den, der an einer allgemeinen christlichen Kirche festhält, behält die noch nicht gespaltene Kirche eine einzigartige Bedeutung. Das ist aber die Kirche vor Konstantin. Denn schon der arianische Streit des vierten Jahrhunderts hat nicht nur die Kirche jahrzehntelang mit allen Schrecken eines Bruder- und Bürgerkrieges heimgesucht: er hat auch eine erste große Kirchenspaltung zur Folge gehabt. Es entstand eine arianische Kirche vorwiegend germanischer Nation im Gegensatz zur katholischen Kirche des römischen Reiches. Daß jene zu Grunde ging, war wahrlich kein Sieg

1) Catalogus testium veritatis Bd. 1, Vorwort. Nicht Konstantin macht Epoche, sondern das dritte Jahrhundert ist die Zeit des verhängnißvollen Uebergangs.

2) „Unpartheiische Kirchen- und Ketzer-Historie", Thl. 1, Vorrede § 31; vgl. I, 144 fg.

der in der katholischen Kirche verbliebenen Wahrheit über den Irrthum. Und neue, nicht wieder aufgehobene Spaltungen der morgenländischen Kirchen waren die Folge der dogmatischen Kämpfe des fünften Jahrhunderts. Katholisch im ursprünglichen Sinne des Wortes, ökumenisch war die Kirche nur vor dem Pakt, welchen sie mit dem römischen Kaiser einging, oder vielmehr dieser mit ihr. Bis dahin bildeten wirklich die auf dem Boden der im Neuen Testament beurkundeten Offenbarung stehenden Christengemeinden des Erdkreises eine Einheit, welche allen ihren Angehörigen bewußt, theuer und heilig war.

Es hat ja auch damals nicht an Kämpfen gefehlt, welche diese Einheit gefährdeten. Es kam zu Absonderungen kleiner Gemeinschaften. Es gab vorübergehende Spaltungen innerhalb der großstädtischen Hauptgemeinden. Es blieben zeitweilige Spannungen zwischen den großen landschaftlichen Abtheilungen der Kirche nicht aus. Aber keine einzige Orts- oder Provinzialkirche, kein einziger Bischofssprengel hat sich während jener Jahrhunderte aus dem Zusammenhang mit der allgemeinen Kirche losgerissen; und obwol die kirchlichen Kämpfe jener Zeit meistentheils gar nicht zu einem wirklichen Austrag gebracht worden sind, stand doch die katholische Kirche am Ende der Verfolgungszeiten als eine ihrer Einheit vollbewußte, die Grenzen des römischen Reichs überragende, wahrhaft internationale Gesellschaft da. Mögen in diesem Kirchenbestand noch so viele Keime der Fäulniß gelegen haben: die Einheit, deren die Kirche bis dahin sich erfreute, ist ein Vorzug, welchen jeder weiterblickende Christ späterer Zeiten mit Schmerzen vermißt hat, und welchen kein Theolog sich vergegenwärtigen kann, ohne auch zu der Frage zu kommen, wie diese Einheit so lange erhalten blieb. Was war das Einheitsband der Kirche, solange sie einig war? Es kann ja nicht geleugnet werden, daß der äußere Druck, unter welchem die Kirche stand, ein starker Beweggrund zur sorgfältigen Pflege des inneren Friedens war. Aber daraus ist wenig zu lernen, wenn man nicht muthwillig genug ist, Zeiten der Christenverfolgung herbeizuwünschen. Es kann auch keiner Frage unterliegen, daß alle Einheit der Kirche eine Wirkung der ihr eingepflanzten überirdischen Kräfte und Gaben ist. Aber wann wären diese der Kirche abhanden gekommen? Unsere Frage kann sich daher nur auf die geschichtlich nachweisbaren Formen beziehen, in welchen die Einheit der Kirche zum Ausdruck kam, und auf die von den kirchenleitenden Persönlichkeiten mit Bewußtsein angewendeten Mittel ihrer Erhaltung. So gestellt hat die Frage nur eine Antwort: das Einheitsband der alten Kirche war ihr Bekenntniß.

Daß die alte Kirche eine Bekenntnißkirche war, pflegt nicht so bestimmt erkannt und ausgesprochen zu werden, als mir durch die geschichtlichen Zeugnisse geboten scheint. Man findet z. B. in der amtlichen Organisation der alten Kirche, in der mächtigen Entwickelung des Episkopats ein starkes Mittel der kirchlichen Einheit. Schon am Anfang des zweiten Jahrhunderts sehen wir in einigen Theilen der Kirche das bischöfliche Amt zu einer starken Macht gediehen und in überschwänglichen Worten verherrlicht, und rasch genug verbreitete sich diese Verfassungsform samt der Meinung von ihrer Unentbehrlichkeit über die ganze Kirche. Aber noch am Ende des zweiten Jahrhunderts war der Bischof wesentlich nichts

anderes als der oberste Hirt der Ortsgemeinde. Wol betrachtete man die Bischöfe schon als Nachfolger der Apostel, aber mit der Einheit der Kirche hatte das unmittelbar nichts zu schaffen. Denn nicht die Gesammtkirche, deren Pflanzung und Leitung der gemeinsame Beruf der Apostel gewesen war, sondern die Ortsgemeinden sollten die Apostel den Bischöfen übergeben haben[1]), damit sie in diesen engeren Kreisen fortführen zu thun, was die Apostel in dem weiteren Kreise der Kirche gethan hatten, nämlich zu lehren und zu leiten. Erst als wiederholt auftauchende Streitfragen seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts auf Versammlungen der Bischöfe der einzelnen Landschaften verhandelt zu werden pflegten, und diese Repräsentationen der Landeskirchen sich miteinander in Verkehr setzten, entwickelte sich allmählich die Idee, daß die Bischöfe die Einheit der Kirche darstellten. Und erst als ein Cyprian es nöthig fand über die Einheit der Kirche zu schreiben, weil diese Einheit in die Brüche zu gehen drohte, verstieg man sich zu der Behauptung, daß die Kirche auf die Bischöfe gegründet sei[2]) und die Einheit der Kirche auf der Einheit des Episkopats beruhe[3]). Aber auch da noch war zu fragen, was denn die Einheit der Bischöfe und somit der in ihren Bischofssynoden repräsentirten Provinzialkirchen verbürge. Man hatte schon früher auf die von der apostolischen Zeit her ununterbrochene und legitime Fortpflanzung des bischöflichen Amtes in den einzelnen Gemeinden Gewicht gelegt. Aber das war doch nur ein Band, welches die Einzelgemeinden der Gegenwart mit ihrem Ursprung verknüpfte. Man ehrte auch das Verhältniß der Mutterkirchen zu den von ihnen ausgegangenen geistlichen Kolonien. Denjenigen Kirchen, welche einen oder mehrere Apostel zu Stiftern gehabt hatten, wie den Kirchen von Rom und Ephesus maß man ein besonderes Ansehen als ältesten und treuesten Zeugen apostolischer Ueberlieferung bei. Aber dies Verhältniß war ein durchaus freies Verhältniß der Autorität und Pietät, ohne allen kirchenrechtlichen Beigeschmack und ohne merkliche praktische Bedeutung für die Wahrung der kirchlichen Einheit. Wenn es darauf ankam, ein praktisches Urtheil zu gewinnen, trat nicht nur die eine apostolische Kirche der anderen mit dem vollen Gefühl der Ebenbürtigkeit gegenüber, auch die Tochterkirche widerstand der Mutterkirche im Namen der Wahrheit.

Fragt man die echten Zeugen des vorkonstantinischen Christenthums, einen Irenäus oder Tertullian, was ihnen als das Einheitsband der über die Länder zerstreuten, in vielen Stücken noch sehr mannichfaltig eingerichteten, völlig autonomen Ortsgemeinden galt, so antworten sie nie anders als: es ist die eine, allen gemeinsame Regel des Glaubens, die Regel der Wahrheit, welche die Vielheit der Gemeinden zur katholischen Kirche zusammenschließt. Aber was ist diese Glaubensregel? Ich antworte: die Glaubensregel ist das Taufbekenntniß der

1) Die Ausdrucksweise des Irenäus ist meines Wissens ausnahmslos die gleiche (IV, 33, 8; ed. Harvey, II, 262): successiones episcoporum, quibus illi eam quae in unoquoque loco est ecclesiam tradiderunt; (V, 20, 1, p. 377) episcopi quibus apostoli tradiderunt ecclesias [nicht ecclesiam]. Vgl. III, 2, 2, p. 7; III, 3, 1, p. 8.

2) Cyprian, Epist. 33, 1, ed. Hartel, I, 566, 11.

3) De catholicae ecclesiae unitate, 4. 5, p. 212—214.

alten Kirche, ist das s. g. apostolische Symbolum in seiner ursprünglichen, im Vergleich zu der später herrschenden Form um einige wenige Stücke ärmeren Gestalt. Es ist vielleicht ein wenig kühn, auf eine so vielfach erörterte und so oft schwierig befundene Frage eine so einfache Antwort zu geben.[1]) Denn es ist seit langem besonders unter den deutschen Theologen üblich geworden, unter der Glaubensregel der alten Kirche etwas sehr anderes, vor allem etwas viel Unbestimmteres zu verstehen. Wie schwankend und mannichfaltig ihr Begriff auch bestimmt, wie oft namentlich das Geständniß abgelegt worden ist, daß das Verhältniß von Glaubensregel und Taufbekenntniß ein dunkeles, schwierig zu bestimmendes sei, so scheint doch darüber heute Einstimmigkeit zu herrschen, daß dies beides begrifflich zu unterscheiden und jedenfalls formell verschieden sei. Die Glaubensregel, so etwa wird die Sache meist dargestellt, soll eine ungeschriebene und auch der festen Formulirung noch ermangelnde Summa des kirchlichen Gemeinglaubens sein, welche der einzelne Kirchenlehrer und Schriftsteller je nach Bedürfniß, je nach dem Gegensatz, in welchem er den kirchlichen Glauben darzulegen hatte, so oder anders formulirte. Es wäre gleichsam ein ungeschriebenes Bekenntniß der Lehrer gewesen, wie das Taufbekenntniß der ungeschriebene Katechismus für die Laien war. Nur wäre das ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen beiden, daß das Bekenntniß, welches der Täufling bei der Taufe ablegte, eine festgeprägte, wörtlich dem Gedächtniß eingeprägte, mit peinlicher Treue von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzte Formel war, jenes theologische Bekenntniß dagegen ein sehr elastisches Etwas, welches immer erst bei der Anwendung zu bestimmtem Zweck eine greifbare Gestalt angenommen hätte.

Denn daran kann ja niemand ernstlich denken, die Glaubensregel schlechthin mit jenen kurzen Formulirungen derselben zu identificiren, wie wir sie bei einem Irenäus, Tertullian und anderen lesen. Es ist doch wol nur als eine Nachlässigkeit des Ausdrucks anzusehen, wenn man mit Rücksicht auf diese verschiedenen Relationen der Glaubensregel ganz gewöhnlich und ohne alle Entschuldigung von Glaubensregeln in der Mehrzahl redet.[2]) Denn gerade die Kirchenväter, welche uns solche Relationen geben, bezeugen mit dem größten Nachdruck die Einzigkeit der Glaubensregel. Nur die Ketzer haben Glaubensregeln;[3]) und eben darum, weil eine und dieselbe Glaubensregel im ganzen Umfang der Kirche im Munde aller rechtmäßigen Lehrer und in den Herzen aller Gläubigen lebt und seit unvordenklichen Zeiten gelebt hat, ist sie das Einheitsband der äußerlich zerstreuten

1) Lessing, welcher sich im übrigen vieler Übertreibungen in seinen Erörterungen über Glaubensregel und Schriftautorität schuldig gemacht, hat doch in diesem Punkte das einfach Richtige sehr tüchtig vertreten; vgl. besonders Werke, hrsg. von Maltzahn, XI, 2, 172 fg.; 216 fg. Bei den Älteren war dies Verständniß, soviel ich sehe, das allgemein verbreitete.

2) So z. B. Hahn, „Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln" gleich im Titel auch der zweiten Auflage; Thomasius, „Christl. Dogmengeschichte" I, 40. 41; Schaff, „Bibl. Symbol." I überall.

3) Tertullian, De praescr. 42: Mentior, si non etiam a regulis suis variant inter se, dum unusquisque proinde suo arbitrio modulatur quae accepit, quemadmodum de arbitrio suo ea composuit ille, qui tradidit. Genau das Gegentheil hiervon gilt von der Glaubensregel der Kirche: una omnino est (De virgin. veland. I).

und zusammenhangslosen Kirche. Wenn nun ein und derselbe Kirchenlehrer an verschiedenen Stellen seiner Werke in Bezug auf Form und Vollständigkeit sehr verschiedene Aufzählungen von Stücken der Glaubensregel gibt; wenn Irenäus und Tertullian gelegentlich in solchen Relationen vom heiligen Geiste nichts zu sagen haben, und wenn sie dann doch vor und nach solchen Aufzählungen sagen: dies ist die eine unveränderliche und unbewegliche Glaubensregel, so ist ja klar, daß sie von denjenigen Elementen der Glaubensregel, welche sie gerade hervorzuheben veranlaßt waren, solches aussagen, was genau genommen nur von dem Ganzen gilt, dessen Inhalt sie bruchstückweise reproducirt und zum Theil sehr frei modulirt haben. Es sind Variationen über Ein Thema; und daß nicht diesen Variationen, sondern dem ihnen zu Grunde liegenden Thema der Name „Glaubensregel" zukommt, liegt unwidersprechlich darin, daß die Glaubensregel selbst als unveränderlich und unverbesserlich, als ein unbeugsames Richtmaß gepriesen wird. Will man also wissen, was die Glaubensregel war, so ist zu fragen, was das durch alle jene Variationen immer wieder hindurchklingende Thema ist.

Nun hat sich in neuerer Zeit auf Grund der umfassenden Forschungen, deren Gegenstand das Taufsymbol der alten Kirche aufs neue geworden ist, immer allgemeiner die Einsicht Bahn gebrochen, daß der feste Grundstock jener Relationen über den Inhalt der Glaubensregel eben das Taufsymbol sei.[1]) Und in der That, zieht man ab, was bei den verschiedenen Schriftstellern oder in den verschiedenen Relationen desselben Schriftstellers mannichfaltig lautet, was also auf Rechnung der je nach dem obwaltenden Gegensatz oder Lehrzweck frei gestaltenden Hand des Schriftstellers kommt, so bleibt nichts übrig als gewisse Sätze des apostolischen Symbolums, zum Theil in buchstäblicher Genauigkeit.[2]) Und dennoch sollte nicht dies Taufbekenntniß, sondern die schattenhaft unbestimmte Gestalt eines Doppelgängers die Glaubensregel sein?

1) Eine Darstellung wie die von F. Nitzsch, „Grundriß der christl. Dogmengeschichte", I, 91—95. 244 fg., wonach nur die biblische Taufformel (Matth. 28, 19) den festen Grundstock zu bilden scheint, steht schon ziemlich vereinsamt da. Schon die konstante Wiederkehr des „unter Pontius Pilatus" (Tertullian, De virgin. veland. I; Irenäus III, 4, 2; Justin, Apolog. I, 61; vgl. I, 13; II, 6; Dial. c. Tryph. 30. 76. 85; Ignatius, Epist. ad Trall. 9; Magnes. 1; Smyrn. 1) beweist, daß das, was die Schriftsteller in solchen Aufzählungen reproduciren, oder woran sie erinnern wollen, nicht ein „Lehrinhalt" und eine Reihe von „Lehrsätzen" ist, sondern eine Formel, und zwar nach den Stellen Justin's die bei Taufe und Exorcismus angewendete Bekenntnißformel; vgl. meinen „Ignatius von Antiochien", S. 590 fg., auch die dankenswerthen Sammlungen A. Harnack's in „Patrum apostolicorum opera" (2. Ausg.), I, 2, 133 fg.

2) Es ist schwerlich gerechtfertigt, daß man die Aufstellung der Grundartikel des christlichen Gemeinglaubens bei Origenes (De princ., praef. §. 2—9) ohne weiteres mit den so andersartigen Relationen der Glaubensregel bei Irenäus, Tertullian, Novatian ꝛc. zusammenstellt. Origenes sagt nicht, daß er einen bereits vorhandenen κανὼν τῆς ἀληθείας oder τῆς πίστεως reproduciren, sondern daß er seinerseits vor dem Eintritt in die wissenschaftliche Erörterung „eine gewisse Linie und deutliche Regel" aufstellen wolle (§. 2), nämlich eine Richtschnur für seine folgende Darstellung, „Elemente und Fundamente" für jeden, der gleich ihm aus Schrift und Vernunft ein Ganzes herstellen wolle (§. 10). Daß dazu unter anderem auch die trinitarische Formel gehört, gibt kein Recht, das Ganze von unbestrittenen Lehrsätzen aus Schrift und kirchlicher Predigt, welches Origenes dort gibt, als Reproduktion der Glaubens-

Schon der Wortbegriff des Namens widerspricht dem. „Kanon, regula“ kann nur ein fest Begrenztes, Handliches und darum zum Maßstab oder zur Richtschnur Geeignetes heißen, nicht ein Inbegriff von Lehren und Anschauungen, welche jeder, der sie aussprechen will, erst selbst auf einen bestimmten Ausdruck zu bringen hat. Kanones nannte die alte Kirche z. B. jene kurzen Sätze, welche als Regeln für die kirchliche Praxis theils von Synoden, theils von Einzelnen, besonders von anonymen Schriftstellern im Namen der Apostel aufgestellt wurden. Kanon war daher auch ein passender Name für jene uralte, bis auf einige ziemlich unbedeutende Abweichungen im ganzen Umkreis der Kirche gleichlautende Bekenntnißformel, in welcher der auf die Taufe vorbereitende Unterricht zusammengefaßt wurde, und in deren Wiedergabe der Täufling vor und bei der Taufe seinen jungen Glauben bekannte. Aber wir brauchen uns nicht mit allgemeinen Erwägungen zu begnügen, wie sie sich aus dem Begriff eines Kanons und aus der Beschaffenheit der Darstellungen der Glaubensregel bei den Kirchenvätern ergeben. Wir haben die bestimmtesten Zeugnisse dafür, daß das Taufbekenntniß und nichts anderes als dies Glaubensregel genannt wurde. Über allem Streit steht zunächst die Thatsache, daß es sich zur Zeit Augustin's so verhielt. In einer seiner Ansprachen, welche er bei der Mittheilung des Symbols an die Katechumenen gehalten, sagt er: „Nehmet hin, ihr Söhne, die Glaubensregel, welche Symbolum genannt wird.“ Und anders gebraucht er, soweit meine Nachforschung reicht, den Ausdruck niemals.[1]) Aber zwei Jahrhunderte früher redete man auch nicht anders. Irenäus sagt: wer den Kanon der Wahrheit, den er durch die Taufe empfangen hat, als einen unbeugsamen in sich festhalte, der sei im Stande allen Trug der Irrlehrer zu durchschauen.[2]) Also im Zusammenhang mit der Taufe empfängt jeder Christ die Wahrheit oder den Glauben, welcher

regel aufzufassen. Viel eher könnte man Cyrill von Jerusalem, Catech. IV, 4—16 (durch §. 17 in. und §. 18 in. deutlich als die eigentliche πίστις und σφραγίς von den folgenden Stücken getrennt) dahin rechnen oder die Darlegung des „Glaubens der Kirche Gottes“ am Schluß der ersten Abhandlung des Aphraates („The homilies of Aphraates“, ed. Wright, S. 22), welche in Bezug auf den dürftigen zweiten Artikel aus der 17. Abhandlung S. 333 zu vervollständigen ist. Diese Relationen eines Aphraates und Cyrill entfernen sich viel weiter vom Wortlaut eines wirklichen oder denkbaren Taufbekenntnisses als die des Irenäus und des Tertullian und sind doch offenbar nichts anderes als Umschreibungen eines Taufbekenntnisses, was bei Aphraates namentlich auch aus der daran angeschlossenen, sehr lehrreichen Reproduktion der Abrenuntiation sich ergibt.

1) Sermo ad catech. de symbolo (Opera [ed. Ven. 3, Bassani], tom. VIII, 1593); Sermo 213 in trad. symboli (tom. VIII, 938); Enchir. ad Laurentium c. 56, §. 15 (tom. XI, 594). Wenn er Retract. II, 3 (tom. I, 48) von seinem Buch De agone christiano sagt: „fidei regulam continens et praecepta vivendi“, so versteht er unter ersterem, wie auch Caspari, „Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel“, II, 264, Anm. 3 anerkennt, das Taufsymbol. Sucht man es aber in jener Schrift (§. 15—34, tom. XI. 641—652), so findet man eine viel freiere Umschreibung desselben als bei Irenäus und Tertullian, wo diese als Glaubensregel angeblich etwas anderes als das Taufsymbol umschreiben.

2) Irenäus, I, 9, 4: ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε. Damit vgl. man Rufin, Expos. in symb. (Cypriani opera ed. Rigaltius [1648], p. 508): Nos tamen illum ordinem sequimur, quem in Aquileiensi ecclesia per lavacri gratiam suscepimus.

das Richtmaß für alle sich für christlich ausgebende Lehre ist. Wenn Irenäus dann gleich darauf[1]) den Inhalt dieser Regel kurz angibt, so kann das doch nichts anderes sein sollen als eine Wiedergabe des Taufbekenntnisses. Ein anderes mal leitet er eine solche Zusammenstellung durch die Bemerkung ein, daß bereits manche Volksstämme der Barbaren das Heil ohne Tinte und Feder durch den heiligen Geist in ihren Herzen geschrieben haben und die alte Überlieferung treu bewahren, indem sie glauben an Gott den Schöpfer Himmels und der Erde durch seinen Sohn Jesum Christum ꝛc. Es ist der in die Worte des Symbols gefaßte Glaube auch der Ungebildetsten, welchen Irenäus wiedergibt, wo er die Glaubensregel entwickelt. Es ist der Glaube der Neugetauften, welchen sie von der Kirche empfangen haben, und worin Irenäus sie durch gründlicheren Schriftbeweis gegen die Versuchungen der Irrlehrer befestigen will. Tertullian nennt zuweilen das, was bei ihm gewöhnlich Glaubensregel heißt, auch Gesetz des Glaubens. Nun sagt er aber einmal: „Wenn wir ins Taufwasser gestiegen sind, bekennen wir den christlichen Glauben auf die Worte seines Gesetzes.“[2]) Also das Glaubensgesetz hat einen bestimmten Wortlaut, auf welchen sich der Täufling beim Taufakt verpflichtet. Was kann es dann anders sein als das Taufbekenntniß? Tertullian liebt es, den Christenstand als den Stand eines Soldaten im Dienste Christi vorzustellen und demgemäß das Glaubensbekenntniß, welches bei der Taufe abgelegt wurde, mit Einschluß der Worte, womit der Täufling dem Teufel und seinem Gefolge absagt, als den Fahneneid, als das „sacramentum“ zu bezeichnen, wodurch der Streiter Christi sich diesem seinem König und Feldherrn geweiht hat.[3]) Dieser christliche Fahneneid ist aber nicht blos eine feste, den Einzelnen an Christus bindende Verpflichtung. Gerade er ist das Bundeszeichen und Einheitsband der Kirche. „Es beweisen die Einheit der Gemeinden die gegenseitige Spendung des Friedensgrußes, die Zuerkennung des Brudernamens, die wechselseitige Gewährung der Gastfreundschaft: lauter Rechte, welche von keiner anderen Bedingung abhängen als von der gleichen Überlieferung desselben Fahneneides.“[4])

1) Irenäus, I, 10, 1. Weiterhin berücksichtige ich III, 4, 1; V praef.

2) Tertullian, De spectac. 4; vgl. De virgin. veland. 1; De praescript. 14.

3) Von der Verpflichtung auf diese Eidesformel wird in ganz ähnlichen Ausdrücken geredet, wie De spectac. 4 von der auf das Glaubensgesetz: Ad martyr. 3 (cum in sacramenti verba respondimus); vgl. De idolol. 6. 19; De coron. milit. 11 (zweimal). 13; Scorpiace 4; De praescript. 20. 30. 32; Adv. Marc. I, 28; IV, 5; De anima 1. Die Bezeichnung des Taufsymbols als Fahneneid scheint besonders bei den Afrikanern beliebt geblieben zu sein: Cyprian, Epist. 10, ed. Hartel, p. 491; epist. 54, p. 621; epist. 74, p. 806; Cäcilius von Biltha l. c., p. 437; ein anderer Bischof p. 440; Pseudocyprian, De rebaptism. 6 append. p. 81. Doch findet sie sich auch anderwärts und später oft genug, z. B. Hilarius, De trinit. V, 37 (opera, ed. Bened. [1693], col. 875); vgl. Ad Constant. II, 4 (col. 1226: post confessam et iuratam in baptismo fidem); In Matth. 15, 8 (col. 687); Ambrosius, De virgin. III, 4, 20 (opera [ed. Ven. 1751], tom. III, 214); eine Erinnerung an den Kriegsdienst im gleichen Zusammenhang auch bei Cyrill von Jerusalem, Catech. I, 3.

4) Tertullian, De praescript. 20. Die von H. Kellner, „Ausgewählte Schriften des Tertullianus“ („Bibliothek der Kirchenväter“, 42. Lfg. Kempten 1873), I, 204 vorgeschlagene Satzabtheilung ist unbestreitbar richtig: Sic omnes una et omnes apostolicae, dum una omnes. Probant unitatem etc. Sehr bezeichnend sind auch die Ausdrücke Adv. Marc. IV, 5: apud

Also von dem Taufbekenntniß wird eben das gesagt, was anderwärts von der Glaubensregel gesagt wird, daß es die zerstreuten Christengemeinden zur Kirche zusammenschließe und sie von den häretischen Parteien scheide.

Es konnte den Vätern jener Zeit ja nicht unbekannt sein, daß das Taufbekenntniß nicht in allen Landeskirchen bis auf den Buchstaben das gleiche sei. Aber das brauchte sie nicht abzuhalten die Einheit, Gleichheit und Unveränderlichkeit dieses Bekenntnisses zu rühmen. Ob man hier bekannte: „Ich glaube an Gott Vater, den Allmächtigen", oder ob man anderwärts im ersten Artikel diesen Gott Vater als den „einen Gott" bekannte: das Bekenntniß war doch das gleiche, weil der Glaube, welcher hier einen einfacheren, dort einen zugespitzteren Ausdruck gefunden hatte, unfraglich der gleiche war. Erst wenn häretische Gemeinden die Identität des Schöpfergottes mit dem Vater Jesu Christi leugneten und dem auch in ihren Kultusformen Ausdruck gaben, lag darin eine wirkliche Aenderung, eine Fälschung der Glaubensregel.[1])

Die unverfälschte und, wie so oft gerühmt wurde,[2]) treu bewahrte Glaubensregel galt aber als Einheitsband nicht nur der zeitgenössischen Gemeinden, sondern ebenso sehr der aufeinander folgenden Generationen der Kirche von Anfang an; und darum ist die katholische Kirche noch immer die apostolische. Die Fabel, daß die Apostel vor dem Antritt ihrer Missionsreisen dies Symbolum zusammengestellt haben, kannte man im zweiten und dritten Jahrhundert sicherlich noch nicht. Erst gegen Ende des vierten Jahrhunderts begegnet sie uns in der Literatur. Das aber wußte man, daß es seit der Apostel Tagen in der ganzen Kirche wesentlich gleichlautend in Gebrauch gewesen. Daher bezeichnete man es als „die alte," oder „die von den Aposteln her in der Kirche vorhandene Lehrüberlieferung." So könnte ja an sich alles das bezeichnet werden, was überhaupt an Heilslehre in der Kirche fortgepflanzt wurde, ebenso wie durch die anderen damit wechselnden Ausdrücke „Predigt der Wahrheit" oder „Predigt der Kirche" oder „Überlieferung der Apostel".[3]) Aber das ist kein Grund, unter Glaubensregel etwas

---

universas [ecclesias], quae illis [ecclesiis apostolicis] de societate sacramenti confoederantur; dagegen von den häretischen Gemeinden De praescript. 32: ob diversitatem sacramenti nullo modo apostolicae; De praescript. 12: ab infoederatis.

1) Irenäus, III, 2, 1: unusquisque ... regulam veritatis depravans, und dagegen III, 15, 1: regulam veritatis inadulteratam habentes.

2) Irenäus, I, 10, 2: ἐπιμελῶς φυλάσσει; vgl. III, 4, 1; V praef.

3) Irenäus, III, 4, 1 (ed. Harvey, tom. II, 16): veterem traditionem; (p. 17) veterem apostolorum traditionem; III, 3, 3 (tom. II, 11 fg.): ἥ τε ἀπὸ τῶν ἀποστόλων ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παράδοσις καὶ τὸ τῆς ἀληθείας κήρυγμα (vgl. III, 3, 4, p. 15); I, 9, 5 (tom. I, 89): τὴν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας κηρυσσομένην ἀλήθειαν; I, 10, 2, p. 92: τοῦτο τὸ κήρυγμα ... καὶ ταύτην τὴν πίστιν; p. 93: τὸ κήρυγμα τῆς ἀληθείας; V praef. (tom. II, 313): praeconium ecclesiae. Mitten unter solchen an sich allgemeineren Aussagen begegnen uns dann wieder solche, welche zeigen, daß das Subjekt, von welchem solches prädicirt wird, ein in feste Form gefaßtes Bekenntniß ist, so z. B. Irenäus, I, 9, 5 (tom. I, 89): τῷ τῆς ἀληθείας σωματίῳ, ein gewöhnlich übersehener und doch nach Zusammenhang und Wortsinn sehr bezeichnender Ausdruck; vgl. meinen „Ignatius von Antiochien", S. 580. Dagegen gehört gar nicht hierhin τὸ ἀρχαῖον τῆς ἐκκλησίας σύστημα Irenäus IV, 33, 7 (tom. II, 262). Die lange Periode, deren Text allerdings nicht ganz sicher ist, muß unverständlich bleiben, wenn man sie, wie bis in die neueste

anderes als das Symbolum zu verstehen. Denn warum sollte man nicht da, wo es sich nicht um eine antiquarische Untersuchung, sondern um den Heilsglauben handelte, von der Formel, in welcher er vor alters seine Ausprägung gefunden, sagen können: das ist der Glaube der Kirche Gottes, das ist die Wahrheit, welche die Apostel gepredigt und den folgenden Geschlechtern überliefert haben?

Ja, über die Apostel hinaus, bis auf Christus wird die Glaubensregel zurückgeführt.[1]) Man könnte dadurch wieder versucht sein, darunter nur die christliche Heilswahrheit überhaupt zu verstehen. Aber gerade da wird Christus für den Stifter der Glaubensregel erklärt, wo es sich um die bestimmte „Form" handelt, welche die der Kirche beiwohnende Heilserkenntniß im Gegensatz zu den Häresien ausdrückt. Sieht man näher zu, wie das gemeint sei, so zeigt es sich bald: gestiftet hat Christus die Glaubensregel, indem er den Aposteln den Befehl gab, die Völker zu bekehren und sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes zu taufen. Damit hat Christus festgestellt, was die Völker glauben sollen. Da hat er auch indirekt geboten, daß die Täuflinge sich bei der Taufe zu dem dreieinigen Gott bekennen.[2]) Daß das Taufbekenntniß seitdem sich erweitert hat, daß man jetzt bei der Taufe ein Beträchtliches mehr bekennt, als was Jesus wörtlich angeordnet hat, verbirgt man sich keineswegs. Diese Fortentwickelung der in der Schrift bezeugten Stiftung Christi gilt dem Tertullian vielmehr als ein Beispiel für die Berechtigung auch solcher kirchlicher Institutionen, welche der buchstäblichen Unterlage in der Schrift ermangeln. Wie von ihnen allen, so gilt von dem Taufbekenntniß: „Die Überlieferung hat es erweitert, die Gewohnheit hat es befestigt, der Glaube beobachtet und bewahrt es."[3]) Dennoch

---

Zeit geschehen, ohne ihr Prädikat citirt und falsch interpungirt. Irenäus hat ausgeführt, daß „der geistliche Jünger" (IV, 33, 1, p. 256) alle Irrthümer zu beurtheilen im Stande sei (§. 1—7 med.). „Denn," fährt er fort, „alles steht ihm dabei zur Seite." Das bedeuten die Worte: πάντα [γὰρ αὐτῷ] συνέστηκεν, schlecht genug vom Lateiner übersetzt durch omnia enim ei constant. Dies πάντα wird nun im Folgenden ausgeführt, so daß συνέστηκεν als Prädikat zu der langen Reihe von Subjekten hinzugedacht werden muß. Eine erste symmetrisch gebaute Reihe (der Glaube an den einen Gott, die feste Überzeugung in Bezug auf Christus, die wahre Erkenntniß in Bezug auf den heiligen Geist; denn so ist ohne Frage abzutheilen) findet ihren Abschluß in der Apposition: „Die Lehre der Apostel". Eine zweite Reihe beginnt mit dem „uralten System oder Organismus der Kirche in der ganzen Welt" und verbreitet sich über deren Organisation und wesentlichste Lebensäußerungen (vgl. auch noch die Fortsetzung in c. 33, 9). Die im trinitarischen Symbolum zusammengefaßte apostolische Lehre und die lebendige Kirche sind die beiden Stützen, welche den Christen der Irrlehre gegenüber widerstands- und urtheilsfähig machen.

1) Tertullian, De praescript. 13 extr., 37 in., 44 med.; Apologet. 47; vgl. Adv. Praxeam 2.

2) Tertullian, De praescript. 9. Dieselbe Anschauung hat Hilarius, De trinit. II, 1, col. 787; vgl. §. 5, col. 790.

3) Tertullian, De coron. milit. 3. 4. Danach und nach den obigen Ausführungen ist es dann auch nicht als genauer Ausdruck einer historischen Anschauung zu verstehen, wenn Tertullian z. B. Adv. Marc. IV, 2 mit Bezug auf Gal. 2, 2 von Paulus sagt: cum auctoribus contulit et convenit de regula fidei. Vgl. V, 3 in.: ut conferret cum illis de evangelii sui regula.

sagte man nicht ohne guten Sinn: Christus selbst hat das Taufbekenntniß gestiftet; denn das Bekenntniß der Täuflinge zu dem dreieinigen Gott ist in der That das durch alle Länder und Zeiten vieltausendstimmig widerhallende Echo seines Missions- und Taufbefehls; und eine kirchliche Übung, deren Alter schon am Ende des zweiten Jahrhunderts nicht mehr nach Jahren, sondern nach Menschenaltern zu zählen war, hatte auch die ausgebildetere Gestalt des Symbols befestigt. Das in diesem Sinne von Christus gestiftete und von den Aposteln und ihren Schülern den Gemeinden überlieferte Bekenntniß scheint in der That schon am Anfang des zweiten Jahrhunderts ein Gemeingut der Kirche gewesen zu sein. Seine Bedeutung aber für die gesammte Kirche bezeichnete vor allem der Name Glaubens- oder Wahrheitsregel.

Von den mancherlei Namen, welche das Taufbekenntniß in alter Zeit gelegentlich bekommen hat, ist dieser schon durch Alter und Verbreitung ausgezeichnet[1]). Er ist auch von so einfacher Bildlichkeit, daß er kaum einem Mißverständniß ausgesetzt zu sein scheint. Und doch fragt es sich sehr ernstlich, wie er ursprünglich gemeint war, und diese Frage ist von großer Bedeutung für die prinzipielle Auffassung von dem Werth des Bekenntnisses in der alten Kirche. Es ist nicht zu leugnen, daß man früh genug den Namen so verstanden hat, als ob das Bekenntniß eine Regel sei, wonach sich der Glaube zu richten habe, ein Gesetz, welches vorschreibt, was der Mensch zu glauben verpflichtet sei. Der juristische Geist Tertullian's hat den Begriff allem Anschein nach gewöhnlich so gefaßt. Das spricht sich schon darin aus, daß er nicht selten „Glaubensgesetz" statt „Glaubensregel" sagt, und zwar in dem Sinne, daß dies Gesetz enthalte, was Christus den Völkern zu glauben geboten habe. Dazu stimmt es, daß er die persönliche Ablegung des in Absage und Zusage bestehenden Taufgelübdes unter dem Gleichniß eines für Lebenszeit bindenden Eidschwurs vorzustellen liebt. Diese gesetzliche Betrachtungsweise hat sich verbreitet; aber es ist auch klar, daß

1) Bei Tertullian findet man zuerst sacramentum (oben S. 310 Anm. 3) und tessera, oder doch einen Gebrauch von contesserare, welcher voraussetzt, daß man das Taufbekenntniß als tessera hospitalis bezeichnete (De praescript. 36; vgl. De praescript. 20: contesseratio hospitalitatis); erst bei Cyprian symbolum (Epist. 69, 7, ed. Hartel, p. 756,7); vollends signaculum fidei erst bei viel Späteren (vgl. bei Caspari, a. a. O. II, 50 Ambrosius; II, 89 Maximus von Turin; II, 186 Faustus von Reji). Es beruht auf Mißverständniß, wenn man Tertullian dafür anführt; denn bei diesem bedeutet das Wort, ebenso wie in den Akten der Thekla, bei Hermas, Clemens Alexandrinus σφραγίς, die Taufe. De spectac. 24 in signaculo fidei ejeramus ist nach De spectac. 4 testimonium in lavacro zu verstehen; auch De spectac. 4 ist kein Grund zu anderem Verständniß von signaculum nostrum. Vgl. De pudic. 9: signaculum lavacri; De poenitent. 6: lavacrum illud obsignatio fidei est; De bapt. 6: fides obsignata. Auch Cyrill von Jerusalem, Catech. I, 2 u. 3 kennt diesen älteren Gebrauch neben dem jüngeren Catech. IV, 17. Dagegen findet man κανὼν τῆς ἀληθείας wie bei Irenäus, Tertullian, Novatian, auch bei Clemens Alexandrinus, Strom. VI, §. 131 und wahrscheinlich schon bei Dionysius von Korinth (Euseb., Hist. eccl. IV, 23, 8), κανὼν τῆς πίστεως auch bei Polykrates von Ephesus (Euseb., Hist. eccl. V, 24, 8) und bei dem römischen Fragmentisten in Euseb., Hist. eccl. IV, 28, 13. Auch an diesen Stellen wird das Symbolum zu verstehen sein. Polykrates z. B. will nur sagen, daß die quartodecimanischen Bischöfe Kleinasiens orthodoxe Leute seien.

sie mit der gesetzlichen Auffassung des Evangeliums selbst zusammenhängt, welche uns bei Tertullian mit einer Schroffheit entgegentritt wie bei keinem vor ihm und neben ihm. Auch die Apostel lehren, daß der Glaube an den Sohn Gottes so gut wie die Liebe zu den Brüdern Erfüllung des Gebotes Gottes (1 Joh. 3, 23), ein Gehorsam, eine Unterwerfung des Willens und der Vernunft sei. Aber Gott selbst ist es, dem der Glaubende sich gleichsam zu Füßen wirft, um dann von ihm in die Arme geschlossen zu werden. Der in den Thaten der Erlösung verwirklichte und im Evangelium offenbarte Wille Gottes ist es, dem der Mensch sich gehorsam unterwirft, indem er glaubt. In solchem Gehorsam wird der Mensch zugleich frei von allem, was Menschen setzen und sagen mögen, wird er ein geistlicher Mensch, der alles richtet und von niemand gerichtet wird.

Ganz etwas anderes war es daher und ist nur als Umkehrung des wahren Sachverhalts und als Verkennung des Wesens des Glaubens zu beurtheilen, wenn man nun die Formel, in welche die missionirende und bekennende Kirche ihren Glauben gefaßt hatte, als ein Gesetz betrachtete, welches jedem, der da selig werden will, vorschreibt, welche Stücke und Sätze er zum Inhalt seines Glaubens machen müsse. Als ob der Glaube, diese innerste Hingabe des Menschen an den lebendigen Gott, durch ein Gesetz gewirkt, durch dessen einzelne Stücke mit bestimmtem Inhalt gefüllt und durch dasselbe Gesetz in seiner Entwickelung und Bethätigung geregelt werden könnte. Aber diese Betrachtungsweise ist auch nachweislich eine Entartung der ursprünglichen Anschauung der alten Kirche vom Werth und Wesen ihres Bekenntnisses. Das ist auch nicht der Sinn, in welchem man dem Taufbekenntniß den Namen „Glaubensregel" gegeben hat. Von alter Zeit her hat man das Taufbekenntniß „den Glauben" genannt; es galt als der in Worte gefaßte, seines Inhalts bewußt gewordene, mit dem Munde bekannte Glaube der Gemeinde. Wenn nun ebendasselbe Glaubensregel genannt wurde, so war damit nicht eine Regel gemeint, nach welcher sich der Glaube zu richten habe, sondern eben jener Glaube der Gemeinde und aller ihrer Glieder sollte als Regel und Richtschnur für anderes bezeichnet werden. Irenäus, welcher überall als treuester Zeuge dessen zu gelten hat, was der Kirche seiner Zeit von dem Erbe der Apostel geblieben war, gebraucht durchweg nicht den Namen „Glaubensregel", sondern den ähnlichen „Wahrheitsregel"[1]). Niemand bezweifelt, daß damit dieselbe Sache gemeint sei; dann muß aber auch die begriffliche und sprachliche Auffassung der ganz gleich geformten Ausdrücke dieselbe sein. Nun liegt es doch auf der Hand, daß das kirchliche Bekenntniß nicht die Regel sein kann, wonach sich die Wahrheit zu richten hat; daß vielmehr die Wahrheit, nämlich die

1) „Glaubensregel" hat Irenäus meines Wissens nie gebraucht, dagegen „Regel der Wahrheit" I, 9, 4 (tom. I, 88); I, 22, 1 (tom. I, p. 188); III, 2, 1 (tom. II, 7); III, 15, 1 (tom. II, p. 79). Vgl. die Synonyma oben S. 313 Anm. Jeden Zweifel der begrifflichen Auffassung beseitigt Irenäus II, 28, 1 (tom. I, 349): habentes igitur regulam ipsam veritatem. Ein eben solcher Genitiv der Apposition wie κανὼν τῆς ἀληθείας und τῆς πίστεως ist auch ὁ κανὼν τοῦ εὐαγγελίου bei Clemens Alexandrinus, Strom. IV, §. 15, ed. Potter p. 570. Es ist das (geschriebene) Evangelium als Norm des Lebenswandels gemeint, und eben dies bedeutet „der wahrhaft evangelische Kanon" Strom. III, §. 66, p. 541.

geoffenbarte und von der Kirche in ihrem Bekenntniß ausgesprochene Heilswahrheit die Regel und Richtschnur für alles andere ist. Somit heißt das Taufbekenntniß auch Glaubensregel, weil der Glaube, dessen Ausdruck und Inbegriff es ist, die Norm für alles kirchliche Lehren und Leben ist. Freilich nicht der Glaube des Einzelnen und nicht der Glaube als subjektives Verhalten. Denn, ob auch für den Einzelnen sein persönlicher Glaube, dieses innere Verhalten des Herzens zu Gott und Christus, das Richtmaß seines Thuns und Lassens ist oder sein soll, sodaß für den Christen Sünde ist, was nicht aus dem persönlichen Glauben hervorgeht, und alles eine Unwahrheit oder Anmaßung, was nicht dem Maß seines persönlichen Glaubens angemessen ist, so ist doch dieser Herzensglaube nicht geeignet, die Norm für das Gemeinschaftsleben, für die gemeinsame Bethätigung und Pflege des Glaubens zu sein. Er ist nicht nur bei den verschiedenen Christen von verschiedener Kraft und verschiedenem Umfang: auch in jedem Einzelnen steigt er auf und nieder, ist er jetzt ein den Menschen selbst erwärmendes und alles um ihn her erleuchtendes Feuer der Begeisterung und dann wieder ein glimmender Docht. Norm des kirchlichen Gemeinschaftslebens kann der Glaube nur sein, sofern er sich der Thatsachen, ohne welche er in keines Menschen Herz gekommen wäre, als seines Grundes und Inhalts bewußt geworden und demgemäß sich selbst in Worte gefaßt hat. Eine solche Selbstaussage des Glaubens, wie er seinem Grund und seinem Inhalt nach bei allen der gleiche ist, glaubte die alte Kirche an ihrem Taufbekenntniß zu besitzen. Daran hatte die Heilswahrheit einen „kleinen Leib", den man fassen, eine feste Form, die man als Richtmaß handhaben konnte. Man war aber auch beflissen, den engen Zusammenhang zwischen dem Herzensglauben, welcher selig macht, und den Thatsachen, ohne welche er nach dem Urtheil des Apostels (1 Kor. 15, 14. 17) leer und auch nicht mehr heilskräftig ist, festzuhalten. Die Form schon des Bekenntnisses erleichterte das. Es enthält keine Lehrsätze; es berichtet auch nicht im Ton geschichtlicher Mittheilung von geschehenen Dingen. Es heißt nicht: die Kirche lehrt, daß Gott der allmächtige Schöpfer sei; und es heißt auch nicht: das Evangelium verkündigt, daß Jesus von der Jungfrau Maria geboren sei; sondern es lautet: Ich glaube. Nicht einmal hinter einem „Wir" kann sich hier das bekennende Subjekt verstecken. Jeder Christ, dem es in Erinnerung gebracht wurde, fühlte, daß hier seine Person in Anspruch genommen werde. Es erinnerte einen jeden an den Tag, da er seinen jungen Glauben zum ersten mal in dieser Form vor der Gemeinde bekannt und auf diesen Glauben zu leben und zu sterben sich verbunden hatte. Wenn das „Ich glaube" an jenem Tag eine Wahrheit gewesen, so war auch für immer die dadurch eingeleitete Bezeugung der Heilsthaten Gottes mit der persönlichen Bekehrung und Herzenserfahrung verwachsen. Im Herzen stand es geschrieben, und dem zum Zeugniß sollte es auch nicht mit Feder und Tinte zu Papier gebracht werden. Jahrhundertelang ist es grundsätzlich so gehalten und das Taufsymbol nie vollständig und buchstäblich aufgezeichnet worden.

Wie beschwerlich das für die heutige Forschung ist, so charakteristisch ist es für die Anschauung der alten Kirche von dem Wesen des Bekenntnisses. Man

hat dies grundsätzliche Nichtschreiben des Symbols aus der s. g. Arkandisciplin erklären wollen[1]); aber den ursprünglichen Gedanken dieses kirchlichen Brauchs hat man damit schwerlich getroffen. Wenn man freilich Arkandisciplin überall da wittert, wo ein an die heidnischen Mysterienkulte absichtlich oder unabsichtlich erinnernder Ausdruck auf christliche Dinge angewendet worden ist, so wäre die Arkandisciplin beinahe so alt wie die Kirche. Versteht man dagegen unter Arkandisciplin, was dieser Name doch wol besagen will, die Beobachtung einer kirchlichen Regel, wonach gewisse Theile des Kultus und einige mit dem Kultus zusammenhängende Stücke vor den Nichtgetauften sorgfältig geheim gehalten werden sollten, so findet man bis ins dritte Jahrhundert hinein meines Erachtens überall in der Kirche nur das Gegentheil von Arkandisciplin. Freilich war der ganze christliche Gottesdienst während des zweiten Jahrhunderts den Nichtgetauften verschlossen; aber Justinus, Irenäus und Tertullian reden in ihren Schriften ohne alle Geheimthuerei von Abendmahl und Taufe, und zwar nicht allein von den übernatürlichen Gaben, welche der Glaube darin findet und empfängt, sondern auch von dem äußeren Ritus. Noch Origenes scheute sich nicht, in Predigten, welchen auch Nichtgetaufte beiwohnten, die Einsetzungsworte des Abendmahls bruchstückweise mitzutheilen. Er redet ganz unbefangen von der fast übertriebenen Aengstlichkeit, womit man es zu verhüten suchte, daß ein Stück vom geweihten Brote, worin Christi Leib dargeboten werde, zu Boden falle. Und es sieht nicht nach Arkandisciplin aus, wenn er die Nutzanwendung macht, daß ein unachtsames Anhören des göttlichen Wortes mindestens eine ebenso schwere Versündigung sei.[2])

Der nachkonstantinischen Kirche war es vorbehalten, von allem, was mit den

1) Es kann nicht meine Absicht sein, mich an den ebenso lebhaften als gelehrten Erörterungen meiner verehrten Freunde v. Zezschwitz („System der christl.-kirchl. Katechetik" I, 154 fg. und schon vorher an manchen Stellen; Herzog-Plitt, „Real-Encyklopädie" (2. Aufl.), I, 637 fg. und Bonwetsch („Zeitschr. für histor. Theologie", Jahrg. 1873 S. 203 fg.) über die „Arkandisciplin" zu betheiligen. Mir scheinen die thatsächlichen Voraussetzungen, von welchen beide ausgehen, nicht ausreichend sicher begründet zu sein. Wenn z. B. bei Tertullian in Bezug auf diejenigen Stücke, welche später der „Arkandisciplin" anheimfielen, völlige Unbefangenheit der Äußerung in den verschiedensten Schriften sich findet, so vermag ich in dem, was derselbe Ad nation. I, 7; vgl. Apologet. 7 über silentii fides sagt, nicht einmal eine Andeutung von der fraglichen Sache zu finden. Nur zum Zweck der Widerlegung der Verleumdungen, wonach die Christen einen lichtscheuen Geheimkultus mit verbrecherischen Handlungen ausüben, argumentirt Tertullian einmal ex concessis. Seine eigene Anschauung finde ich darin nicht. Ferner kann der griechische Text von Const. apost. I—VI schwerlich als ein Zeugniß für die „Zeit Cyprian's" gelten. Das gilt höchstens von dem, was in der syrischen Didaskalia ebenso zu lesen ist. Auch bei der Auffassung der oft berufenen Stellen des Origenes kann ich mich nicht beruhigen. Um nur eines zu nennen, so hat Origenes den Ausdruck τελεται und die ganze daran angeschlossene Anwendung der Mysteriensprache in Contra Cels. III, 59—61 (ed. De la Rue, I, 487) der Schrift seines Gegners entlehnt (p. 486 D; 487 E), und die Mysterien, um die es sich handelt, sind nicht Kultusakte u. dgl., sondern diejenigen Lehrwahrheiten, welche nach Paulus (1 Kor. 2, 6; l. c. p. 487 B u. F) und dem Beispiel Jesu (p. 487 E) nur den τέλειοι, den Getauften und bereits Glaubenden vorzutragen sind.

2) Homil. 13, 3 in Exod. (ed. De la Rue, II, 176 F); vgl. Homil. 9, 10 in Levit. (vol. II, 243 F); Homil. 13, 3 in Levit. (II, 255 E); Serm. comm. in Matth. §. 85. 86 (III, 898. 899).

Sakramenten zusammenhing, als von Dingen zu reden, die man ängstlich vor den Ohren und Augen der Uneingeweihten zu verheimlichen habe, und sich dabei in sehr sonderbare Widersprüche zu verwickeln. Das Vaterunser konnte jeder Ungetaufte in der Bibel lesen; es wurde in Kommentaren erklärt, welche dem gewöhnlichen buchhändlerischen Betrieb übergeben waren; und doch soll es Ungetauften nicht mitgetheilt werden. Das nicänische Bekenntniß, welches unter Mitwirkung des ungetauften Konstantin zu Stande gekommen und in mehr als einer Schrift des vierten und fünften Jahrhunderts wörtlich mitgetheilt war, will der Kirchenhistoriker Sozomenus (I, 20) nicht dem Wortlaut nach in sein Werk aufnehmen, damit es nicht Uneingeweihten in die Hände falle. Es war im Orient Taufbekenntniß geworden. Rufinus, welcher in seinem Kommentar über das alte Taufbekenntniß den Wortlaut desselben mittheilt und die Abweichungen anderer Recensionen desselben erwähnt, meint doch, es habe deshalb nicht geschrieben werden sollen, damit es nicht den Ungläubigen bekannt werde und aufhöre ein sicheres Erkennungszeichen der wahren Christen zu sein. Als ob nicht Ketzer genug in der katholischen Kirche Taufe und Taufbekenntniß empfangen hätten und es hätten mißbrauchen können, um sich einzuschleichen.[1])

Von solchen Thorheiten wußte die Kirche des zweiten Jahrhunderts nichts. Niemand hat in jener Zeit gesagt, daß man das Symbolum nicht aufschreiben dürfe; und das thatsächliche Nichtschreiben hat niemand durch eine eingebildete Pflicht der Geheimhaltung begründet. Die Idee dieser Sitte muß also eine andere sein: und deutlich genug tritt sie uns schon bei Irenäus und bei allen geisterfüllteren Lehrern viel späterer Zeit entgegen. Der Glaube, welcher die Personen zur Gemeinde und die Gemeinden zur Kirche einigt, wird nicht mit Schreibrohr und Tinte auf Papier geschrieben, weil er nicht als ein Gesetzesbuchstabe den Glaubenden äußerlich gegenüberstehen, sondern bleiben soll, was er ist, ein durch den heiligen Geist in die Herzen aller geschriebenes Zeugniß Gottes. Das wollte man auch dadurch ausdrücken, daß man das Bekenntniß nur dem Gedächtniß anvertraute. Freilich ist das Gedächtniß, worein der Täufling das Glaubensbekenntniß schreibt, nicht das Herz, in welchem sein Inhalt als seligmachende Kraft lebt. Aber nahe genug liegen doch Herz und Gedächtniß beieinander, und es war ein sinniger Ausdruck gesunder Anschauung, daß man gerade hierbei die Äußerlichkeit des geschriebenen Buchstabens fern hielt. Als man während der arianischen Streitigkeiten auf immer neuen Synoden immer neue Bekenntnißformeln aufstellte, schrieb Hilarius von Poitiers aus dem Orient an die Bischöfe Galliens, Germaniens und Britanniens, welche sich in diese Symbolfabrikation nicht finden konnten: „O ihr Glücklichen in dem Herrn und Ruhmreichen, die ihr den vollkommenen und apostolischen Glauben im Bekenntniß eueres Bewußtseins bewahrt und bisher von geschriebenen Glaubensformeln nichts wißt! Ihr bedurftet keines Buchstabens, weil ihr am Geist reich waret. Ihr begehrtet nicht

1) Eine nach Caspari zwischen 340 und 360 gehaltene Exhortatio, welche den Wortlaut des Taufsymbols vollständig enthält, sagt sehr einfach und richtig: Hujus symboli forma multis etiam haereticis in specie confessionis videtur esse communis (Caspari, a. a. O., II, 134).

den Dienst der Hand zum Schreiben, die ihr das, was ihr mit dem Herzen glaubtet, mit dem Munde zum Heil bekanntet. Und ihr hattet nicht nöthig als Bischöfe zu lesen, was ihr als wiedergeborene Neugetaufte auswendig wußtet."[1]) Noch Augustin hat es nicht anders verstanden. Von einer Pflicht der Geheimhaltung sagt er seinen Katechumenen nichts. Er redet nur von einem Brauch, der besteht und fortbestehen soll, das Bekenntniß nicht aufzuschreiben, sondern dem Herzen und Gedächtniß es einzuprägen.[2]) Er sieht darin einen bezeichnenden Ausdruck dafür, daß in der Christengemeinde die Verheißung des Propheten Jeremia in Erfüllung gegangen sei: „Das soll der Bund sein, den ich mit dem Hause Israel machen werde nach dieser Zeit, spricht der Herr: Ich will mein Gesetz in ihr Herz geben und in ihren Sinn schreiben." Immer wieder ruft er wie andere vor ihm und nach ihm im Zusammenhang eben dieses Gedankens den Täuflingen das Wort des Apostels zu: „Mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, mit dem Munde aber bekennt man zur Seligkeit."[3])

Ein Bekenntniß, von dem man nicht nur forderte, sondern auch glaubte, daß es in allen redlichen Gliedern der Gemeinde so innig mit der persönlichen Heilserfahrung verwachsen und so ganz der natürliche Ausdruck des Mundes für den Glauben des Herzens sei, mußte allerdings eine Macht im kirchlichen Leben sein. Es bildete ein festes und breites Fundament der Gleichheit, welches große Verschiedenheiten zu tragen im Stande war: Verschiedenheiten der Sitte zwischen den großen landschaftlichen Abtheilungen der Kirche, Verschiedenheiten der theologischen Auffassung zwischen den einzelnen Lehrern und Schriftstellern, Verschiedenheiten der amtlichen und amtlosen Stellung innerhalb der Gemeinden. Vor allem hatten die Lehrer und Leiter der Kirche kein anderes Bekenntniß als das, welches das schlichteste Gemeindeglied als den Ausdruck seines persönlichen Glaubens im Herzen trug. Irenäus rühmt es besonders, daß der Begabteste unter den Kirchenvorstehern nicht anderes und mehreres predigen könne als den Inhalt dieses Bekenntnisses, und daß der Schwachbegabte doch auch nicht hinter dem Inhalt desselben zurückbleiben werde.[4]) Darum galt auch die Anwendung des Bekenntnisses in seiner Eigenschaft als Richtmaß der Lehre und des Lebens nicht

1) Hilarius, De synodis c. 63, col. 1187. Die ganze Ironie, welche für jedes lateinische Ohr schon in dem Plural fides und für jeden Christen alten Schlages vollends in den vielen fides conscriptae oder scriptae liegt, kann die Uebersetzung nicht wohl ausdrücken. Vgl. De synodis c. 7, col. 1154; c. 28, col. 1168; Ad Constant. II, 4, col. 1227. Hilarius spricht überall von den geschriebenen Bekenntnissen mit Einschluß des nicänischen und überhaupt von anderen Bekenntnissen als dem Taufbekenntniß als von nothwendigen Uebeln. Vgl. noch Ad Constant. II, 7, col. 1229.

2) Sermo ad catech. de symbolo (tom. VIII, 1593): symbolum nemo scribit. Sermo 214, §. 1 (tom. VIII, 953): scribi non solet. In Sermo 212, §. 2 (tom. VIII, 938) wird dies auch in Form des Verbots ausgesprochen. Aber die Motivirung hat mit Arkandisciplin schlechthin nichts zu schaffen.

3) Röm. 10, 10 in Sermo 213, §. 1; 214, §. 1; Sermo ad catech. de symbolo §. 1; De fide et symb. §. 1 (tom. VIII, 939, 953, 1593; XI, 505). Vgl. die Anspielung bei Hilarius (S. vorher Anm. 1), in der schon erwähnten Exhortatio bei Caspari (a. a. O. II, 133), bei Faustus von Reji (Caspari, a. a. O., II, 192).

4) Irenäus, I, 10, 2 (tom. I, 94).

als Sache einer durch amtliche Stellung bevorzugten Klasse. Man glaubte noch nicht an ein unfehlbares Lehramt; es galt noch der Grundsatz: „Wir beurtheilen nicht den Glauben nach den Personen, sondern die Personen nach dem Glauben.“[1] So galt es auch als Recht und Pflicht der Laien, ihre Lehrer am Maß des Gemeinglaubens zu messen. Zwar hatte man es bis zur zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts noch nicht erlebt, daß ein Bischof mit oder ohne seine Gemeinde offensichtlich vom kirchlichen Glauben abgefallen wäre. Aber die Beispiele solcher Verirrungen unter Presbytern, die schon im zweiten Jahrhundert vorkamen, genügten, an jene Pflicht aller mündigen Christen zu erinnern. Darum forderte Irenäus, daß man nur denjenigen Presbytern oder Bischöfen folge, welche zugleich mit dem auf legitimem Wege erlangten Amt auch „das Charisma der Wahrheit“ empfangen haben, und welche außer der Würde ihres Amtes auch „gesunde Lehre und unanstößigen Wandel“ für sich aufzuweisen haben.[2] Er forderte auch unter Berufung auf Moses, Samuel und Paulus, daß die Amtsträger solche Kritik sich gefallen lassen; und jedem Geistesjünger, jedem, in welchem das kirchliche Bekenntniß lebendige Wahrheit ist, schrieb er die Fähigkeit wie die Pflicht der Prüfung aller Lehrer und Lehren zu.[3]

Wie es in Wirklichkeit bestellt war mit der Zahl und dem Einfluß solcher Geistesmenschen, mit der Unabhängigkeit des im Glauben begründeten Urtheils, mit der geforderten Innigkeit des Zusammenhangs zwischen Herzensglauben und Bekenntniß des Mundes: das entzieht sich der geschichtlichen Kunde und jedenfalls aller Statistik. Aber die grundsätzliche Beurtheilung der Sache bei Männern wie Irenäus ist die richtige; und die alten echten Berichte von den Leiden und Triumphen der Märtyrer in Kleinasien, Gallien und Nordafrika nöthigen uns anzuerkennen, daß die Kirche jener Zeit nicht nur dem Namen nach eine Bekenntnißkirche war, sondern in der That eine Mutter und Erzieherin vieler lebendiger Bekenner und todesmuthiger Zeugen in allen Schichten der christlichen Gesellschaft.

Das hat nicht die Bekenntnißformel bewirkt. Doch aber hat sich die Formel, an welcher der Glaube der Kirche sich damals genügen ließ, glänzend bewährt. Man kann sich darüber wundern, daß die Kirche so lange mit dem Taufsymbol ausgereicht hat. Es war ja nicht zu dem Zweck formulirt, daß es der Kirche als Einheitsband bei der Gefahr der Spaltung und als Mittel der Abwehr gegen die Irrlehrer diene. Es war ja vielmehr ein Ausdruck für den Glauben, zu welchem die Kirche als missionirende Gemeinde und katechetische Anstalt Heiden und Juden zu führen beflissen war. Mag dieser oder jener Satz des Taufbekenntnisses nicht ohne Rücksicht auf die schon in apostolischer Zeit unter Trägern

1) Tertullian, De praescript. 3.

2) Irenäus, IV, 26, 2—5. Der unzerreißbare Zusammenhang macht es zweifellos, daß Irenäus nicht etwa das charisma veritatis certum als mit dem Bischofsamt selbstverständlich gegeben ansieht, und etwa nur den Presbytern gegenüber scharfe Kritik gestattet oder fordert. Auch c. 26, 2 in. spricht er zuerst von Presbyteri und dann mit Rücksicht auf die so benannten Amtsträger von episcopatus successio, und c. 26, 3 extr. weist er ausdrücklich auf jene Stelle zurück.

3) Irenäus, IV, 33, 1 fg.; s. oben S. 312 Anm. 3; vgl. Irenäus, III, 4, 1.

des Christennamens aufgetauchten Leugnungen christlicher Grundwahrheiten seine Fassung erhalten haben; im großen und ganzen war es doch nur eine positive Bezeugung der Offenbarungs- und Erlösungsthaten Gottes von der Schöpfung bis zum Gericht. Und dieser Abriß der Heilsgeschichte samt ihrer noch zu hoffenden Vollendung war bereits formulirt und in Gebrauch gekommen, ehe die schwereren Stürme sich erhoben, welche die Kirche seit den dreißiger Jahren des zweiten Jahrhunderts zu bestehen gehabt hat. Aber auf den Gedanken, den neu auftauchenden Lehrabweichungen gegenüber neue Bekenntnißformeln zu schaffen, ist man in der vorkonstantinischen Kirche nicht gekommen. Daß man sich durch die gnostischen Schulen und die Lehre Marcion's nicht dazu versucht fühlte, ist weniger auffallend; denn der von jener Seite erhobene Widerspruch gegen die Grundlagen des Christenthums war zu radikal, als daß der Gemeinglaube eines deutlicheren Ausdrucks bedurft hätte, um sich dem gegenüber seines unveräußerlichen Inhalts bewußt zu bleiben. Wenn die Gnostiker diese materielle Welt nicht als ein frei geschaffenes Werk des Gottes der Liebe und Weisheit erkennen wollten, so konnte man, wie es im Morgenland und später auch im Abendland geschah, mit Rücksicht hierauf den ersten Artikel erweitern. Man konnte Gott den Vater, den Allgewaltigen, zu welchem man sich von jeher bekannt hatte, näher bezeichnen als den Schöpfer Himmels und der Erde oder der sichtbaren und unsichtbaren Dinge. Aber man konnte auch, wie es jahrhundertelang im Abendland geschehen ist, die alte einfache Form bewahren und es den Lehrern und Schriftstellern überlassen, je nach Bedürfniß die nöthige Näherbestimmung hinzuzufügen und zu zeigen, daß der Glaube an Gott als den Allgewaltigen nur dann eine Wahrheit sei, wenn man Gott erkenne als den, dessen freiem Schöpferwillen alles sein Dasein verdanke[1]). Wenn Marcion den Gott der Schöpfung und des Alten Testaments nicht für den Vater Christi wollte gelten lassen, sondern jenem als dem Gerechten diesen als den Guten gegenüberstellte, so genügte der Kirche das Bekenntniß, daß der eine Gott, welcher der Vater Christi und der Christen ist, eben der Allgewaltige, der Schöpfer und Erhalter der Welt sei.

In den mannichfaltigsten Formen haben die häretischen Parteien des zweiten Jahrhunderts einen Christus der Idee von dem Jesus der Geschichte unterschieden und entweder die Vereinigung beider als eine nur vorübergehende, in den entscheidenden Momenten noch nicht oder nicht mehr bestehende dargestellt, oder die ganze evangelische Geschichte als eine Phantasmagorie, als bloße Symbolisirung der Idee der Welterlösung betrachtet. Dem gegenüber bedurfte es keines neuen Bekenntnisses neben dem alten zweiten Artikel. Der eingeborene Sohn Gottes, an welchen der Christ als seinen Herrn glaubt, ist eben kein anderer als der Jesus, dessen Mutter Maria hieß, und welcher von einem gewissen römischen Beamten Namens Pontius Pilatus zum Kreuzestod verurtheilt wurde. Gerade darum, weil der zweite Artikel ein Kompendium der evangelischen Geschichte bis

1) Hierfür ist sehr bezeichnend die Ausdrucksweise Novatian's (De trinit. 1): „omnipotentem“ i. e. rerum omnium perfectissimum conditorem.

in ihre Aeußerlichkeiten hinein ist, war er das rechte Bekenntniß gegenüber jenen Verirrungen. Er war und ist für alle Zeiten ein genügendes Zeugniß dafür, daß der Christenglaube sich nicht abspeisen läßt mit Ideen, welche einer aus dem Evangelium entwickeln mag, sondern unlöslich eins ist mit jenen geschichtlichen Thatsachen von ewiger Wirkung.

Es ließen sich vom Ende des zweiten Jahrhunderts an auch solche christologische Lehren hören, deren Vertreter mit etwas besserem Schein des Rechts behaupteten, auf dem Boden des kirchlichen Bekenntnisses wie der H. Schrift zu stehen, und doch in der That dem Gemeinglauben, wie er im Bewußtsein der Bischöfe und der meisten Lehrer lebte, nicht entsprachen. Auf der einen Seite eine Betonung der Gottheit Christi, welche das Ich und das Du im Verkehr Christi mit dem Vater zu einem wesenlosen Schein herabsetzte; und auf der anderen Seite eine Betrachtung Jesu als des bloßen Menschen, der zwar von einzigartiger Anlage und im höchsten Maße inspirirt, aber doch nur infolge seiner sittlichen Entwickelung und amtlichen Bewährung stufenweise zu göttlicher Würde erhoben worden sei. Auf beiden Seiten aber betonte man die Einzigkeit Gottes in einer Weise, daß kein Raum blieb für den christlichen Glauben an den Gott, der sein Wesen offenbart hat, indem er sich als den Dreieinigen offenbart hat. Man möchte denken, da wäre es ein dringendes Bedürfniß gewesen, den Glauben an die wesentliche Gottheit Jesu, aber auch an seine persönliche Unterschiedenheit vom Vater in einem neuen unzweideutigen Bekenntniß auszusprechen, da das alte Taufbekenntniß die erwähnten Abirrungen nicht förmlich und ausdrücklich ausschloß. Aber man enthielt sich dessen. Man kämpfte auf literarischem Wege gegen die Irrlehren; man sprach auch auf kirchlichen Versammlungen den kirchlichen Glauben aus; aber eine Formel, welche von da an in weiteren Kreisen gegolten, ein neues Bekenntniß, das sich von da an fortgepflanzt hätte, ist aus diesen Kämpfen nicht erwachsen. Man behauptete, daß diese neuen Irrlehrer die alte Glaubensregel ebenso wie die Schrift außer Acht setzen[1]). Man berief sich auf die Auslassungen der älteren Kirchenschriftsteller. Man führte endlich das Zeugniß der geistlichen Lieder an, welche die Gemeinde im Gottesdienst sang[2]). So ergänzte man, was dem alten Bekenntniß an scharfer Bestimmtheit abging.

Und hat man etwa nicht damit ausgereicht? Allerdings hat die Kirche des vierten und des fünften Jahrhunderts um dieselben Lehren von der Trinität und der Gottmenschheit Jesu lange und harte Kämpfe zu führen gehabt; aber von jenen Verirrungen der Jahre 170—270 zeigten sich in den folgenden Jahrhunderten nur unerhebliche Andeutungen. Die Kirche hatte sie ohne neue Bekenntnißformel überwunden, und was sie mit so bescheidenen Mitteln festgehalten hatte,

1) Von den Theodotianern in Rom Euseb., Hist. eccl. V, 28, 13: πίστεως τε ἀρχαίας κανόνα ἠθετήκασι, von Paul von Samosata Euseb., Hist. eccl. VII, 30, 6: ἀποστὰς τοῦ κανόνος.

2) Der Fragmentist in Euseb., Hist. eccl. V, 28, 5, wahrscheinlich Hippolyt, welcher selbst „Oden" gedichtet hat, behauptet von jenen „Psalmen und Oden", daß sie von Anfang der Kirche an von Gläubigen geschrieben worden seien. Paul von Samosata, dem sie unbequem waren, motivirte ihre Abschaffung damit, daß sie zu modern seien Euseb., Hist. eccl. VII, 30, 10.

das bildete die Grundlage der christologischen und trinitarischen Verhandlungen des vierten und des fünften Jahrhunderts.

Die Einheit der alten Kirche ist aber nicht nur durch die Aufstellung neuer dogmatischer Theorien bedroht worden, sondern auch durch Bewegungen, welche die Gestaltung des christlichen und des kirchlichen Lebens betrafen, und zwar viel ernstlicher durch diese als durch jene. Schon der Streit um die Osterfeier, welcher die Kleinasiaten und andere Orientalen mit Rom und der Mehrzahl der übrigen Christen entzweite, war eine schwere Probe der kirchlichen Einheit. Jeder blieb bei seiner Meinung: es trat eine lang andauernde Erkältung und auch Unterbrechung des kirchlichen Gemeinschaftsverkehrs ein. Aber so kräftig hatten Irenäus und andere bezeugt, daß Verschiedenheit der kirchlichen Bräuche kein ausreichender Grund zur Aufhebung der Kirchengemeinschaft sei, solange der Glaube nicht verleugnet werde, daß man auch im stolzen Rom auf die Dauer nicht wagte, die ehrwürdigen Kirchen Kleinasiens als Ketzer zu behandeln. Ohne neuen Kampf von irgendwelcher Erheblichkeit konnte nachmals die Spaltung ausgeglichen werden, weil man auf beiden Seiten am Bekenntniß festgehalten hatte. Erschütternder war die montanistische Bewegung. Die phrygischen Propheten forderten Glauben an sich als die Träger einer neuen Offenbarung, welche die Kirche auf eine neue Stufe der Entwickelung emporheben und für die Wiederkunft des Herrn bereiten sollte. Ihren Anhängern, die sich rasch über die Erde verbreiteten, galten die disciplinarischen Forderungen dieser Propheten als göttliche Gebote. Der Streit spitzte sich zu in der Frage, ob gewisse Sünden für immer von der kirchlichen Gemeinschaft ausschlössen, und wer darüber zu entscheiden und folgerichtig Sündenvergebung zu ertheilen habe, der inspirirte Prophet, der es nicht thun will, oder die amtlich organisirte und im Bischof vertretene Kirche, die dazu geneigt ist. Man möchte wieder denken, ein neues Bekenntniß, eine kirchliche Satzung hätte die Frucht des Streites und ein Schutzmittel gegen seine Wiederholung sein müssen. In der That hat die afrikanische Kirche, in welcher der Montanismus an Tertullian seinen bedeutendsten Anwalt gefunden hatte, in den dritten Artikel ihres Taufbekenntnisses eine Bestimmung aufgenommen, welche allem Anschein nach durch diesen Gegensatz hervorgerufen ist. Wir finden im afrikanischen Symbolum von der Mitte des dritten Jahrhunderts an die Formel: „Ich glaube an den heiligen Geist, die Vergebung der Sünden, Auferstehung des Fleisches und ein ewiges Leben durch die heilige Kirche.“ Also durch die Kirche vermitteln sich die Gnadengüter der Gegenwart und der Zukunft. Aber wer will die übrigen Landeskirchen tadeln, daß sie diese Formel nicht angenommen haben? Vom Standpunkt der Reformation aus müssen wir es als eine gnädige Behütung ansehen, daß diese mißverständliche Zuspitzung des alten Bekenntnisses nicht in der Kirche zur Herrschaft gelangt ist. Es wäre eine weitere Fessel zu den übrigen geworden, welche in der Folgezeit die Regungen evangelischen Glaubens gehemmt haben. Die Montanisten haben behauptet, daß sie am Glauben der Kirche nichts ändern, die alte Glaubensregel nicht modeln wollen. Hätte die Kirche, welche über die durch den Montanismus angeregten Fragen ein klares Urtheil und zum Theil auch ein gutes Gewissen noch nicht besaß, so-

fort mit Aufstellung eines neuen Bekenntnisses geantwortet, so hätte sie erstlich sich versündigt; denn nur aus abgeklärter Glaubenserkenntniß sollen Bekenntnisse hervorgehen; und sie hätte zweitens ohne Noth und vor der Zeit die Kluft unübersteiglich gemacht, welche doch nicht ohne ihre Schuld entstanden war. Es ist nur ein kleines Beispiel des Segens, welchen die weise Enthaltsamkeit der alten Kirche an diesem Punkt ihr gebracht hat, daß sie die Schriften des Montanisten Tertullian nicht als Ausgeburten der Hölle verdammt und verbannt, sondern als ein Salz auf sich hat wirken lassen.

Streitigkeiten verwandter Natur beunruhigten die Kirche wieder um die Mitte des dritten Jahrhunderts. Wieder kam es zur Bildung kleiner Gemeinden, welche die Kirche sündlicher Schwäche in der Handhabung der Zucht beschuldigten und sich von ihr lossagten, während sie an der Glaubensregel festhielten. Aber wir werden es schwerlich tadeln, daß die Kirche bei der Unklarheit, welche sich z. B. in den Verhandlungen über die Gültigkeit der Ketzertaufe auf beiden Seiten zeigte, sich allgemeiner Bestimmungen und neuer Bekenntnisse enthalten hat; daß sie den Anspruch jener abgesonderten Gemeinden auf christlichen Charakter und die Gültigkeit ihrer Taufe immer allgemeiner anerkannt hat, und daß das Koncil von Nicäa alles gethan hat, den Novatianern oder Katharern den Rückweg zur allgemeinen Kirche zu erleichtern. Wo das Taufbekenntniß als Glaubensregel treu festgehalten wurde, da erwies es sich als ein wirksames Mittel zur Erhaltung und selbst zur Wiederherstellung der kirchlichen Einheit.

Dies Bekenntniß ist noch unser Bekenntniß; denn die geringen Zuthaten, welche unser „apostolisches Symbolum" von den ursprünglicheren Formen desselben unterscheiden, können seine Identität mit dem seit dem Anfang des zweiten Jahrhunderts nachweisbaren Taufbekenntniß ebenso wenig in Frage stellen, wie die Abweichungen des Wortlautes, welche wir von Anfang an in den verschiedenen kirchlichen Kreisen nachweisen können, der alten Kirche das Bewußtsein verkümmerten, daß sie ein einziges Bekenntniß und an demselben das Merkmal und Band ihrer Einheit besitze. Man hat schon oft die Bemerkung gemacht, daß die Lage und Aufgabe, die inneren Gefahren und Kämpfe der Kirche der Gegenwart mehr und mehr denjenigen der vorkonstantinischen Kirche ähnlich zu werden scheinen. Ist daran, wie ich glaube, etwas Wahres, so wird auch das Bekenntniß der Kirche jener Zeit eine wachsende Bedeutung für unsere Zeit haben. Daß es so einfach lautet, daß es die Kinder auswendig wissen, daß es so gar keine Theorie, sondern so ganz nur die Heilsthaten des dreieinigen Gottes ausspricht: das ist kein Mangel, das ist vielmehr ein Grund seiner unverwüstlichen Jugendkraft. Wo dies Bekenntniß im Herzen seiner Bekenner lebt, da hat die Gemeinde der Gläubigen daran auch eine Schutzwehr gerade gegen diejenigen Attentate auf ihre Heiligthümer, welche heute wieder an der Tagesordnung sind. Von der Kirche nicht dieser oder jener Denomination, sondern von der Kirche überhaupt, vom Christenthum, nicht wie es im Laufe einer fehlsamen Entwickelung geworden, sondern wie es von jeher gewesen ist, sagt man sich los durch jede Loslösung des Heilsglaubens von den Thatsachen, welche dies älteste Bekenntniß als die kurze Summa des Evangeliums heraushebt, durch jede Trennung

eines idealen Christus von der geschichtlichen Person Jesu und durch jede Verleugnung der Hoffnung auf den Herrn, welcher wiederkommen wird, um mit der Geschichte zugleich sein Werk zu vollenden. Aber dies Bekenntniß ist uns nicht nur eine Schutzwaffe, womit wir uns heute wie unsere Väter vor siebzehn Jahrhunderten jeder „fälschlich so genannten Erkenntniß" erwehren wollen: es ist auch noch ein Band des Friedens zwischen allen, die es redlichen Herzens bekennen. Wo noch getauft wird auf diesen Glauben, wo noch gelehrt wird, daß das Heil beruht auf den Thaten Gottes, welche dies Bekenntniß bezeugt, da ist noch Kirche; denn da ist noch Evangelium und Sakrament. Es wird uns im einzelnen Falle sehr schwer, das zu erkennen; es wird uns im Verhältniß zu den meisten Kirchengemeinschaften sogar unmöglich, solcher Erkenntniß praktische Folge zu geben. Wir können nicht mehr wie Tertullian sagen, daß das Bekenntniß zu dieser Glaubensregel die ausreichende Grundlage für die Ausübung aller Rechte und Pflichten kirchlicher Gemeinschaft bilde. Denn keine der großen Kirchengemeinschaften hat nur dies Bekenntniß. Sie alle haben neben dasselbe noch andere gestellt, von denen sie nicht lassen wollen und, wie jeder im Namen seiner Sonderkirche versichert, nicht lassen können. Aber ich kann nicht einsehen, daß die Idee der Einheit der Kirche, welche an diesem Bekenntniß einen besonders ehrwürdigen Ausdruck hat, darum ohne Werth sei, weil die Wirklichkeit der Kirche ihr wenig entspricht und in diesem Weltlauf nie völlig entsprechen wird. Nicht der Irrthum und die Sünde, welche die Kirche zerrissen, haben die Verheißung ewigen Bestandes, sondern die Kirche selbst, welche Christus als Eine erbaut hat und welche sich jahrhundertelang auch äußerlich als eine einige dargestellt hat. Wem das Symbolum ein Ausdruck seines eigenen Glaubens ist, der weiß auch, daß die Kirche ihrem Wesen nach unsichtbar ist; denn er bekennt: „Ich glaube eine heilige Kirche." Auf diesen Glauben sah sich schon die älteste Kirche angewiesen, die noch äußerlich eine einige war. Ohne diesen Glauben haben wir überhaupt keine Kirche; aber in diesem Glauben sehen wir auch heute die Eine Kirche bei aller Zerrissenheit ihrer Erscheinung; denn der Glaube ist eine innere Ueberführung gerade von dem, was man nicht sieht, und er ist auch ein geduldiges Harren auf das, was man hoffet.

Die Moral in Mark Aurel's Meditationen.

Von Dr. **Chr. E. Luthardt.**

Von den antiken Philosophien nahmen je länger je mehr die epikureischen auf der einen, die stoischen auf der anderen Seite den breitesten Raum ein. Es ist nicht zufällig, daß Apg. 17, 18 gerade die Vertreter dieser beiden Schulen genannt werden. Es waren die populären Schulen. In dem Maße, als die antike Philosophie die mehr spekulativen und metaphysischen Fragen zurücktreten ließ und das Gewicht vor-

wiegend auf die praktischen legte, ging sie in das allgemeine Zeitbewußtsein über. Sie wurde zur Populärphilosophie und zur Sache der allgemeinen Bildung. Was sie an Schärfe der Prinzipien und der Methode verlor, gewann sie an Ausdehnung und Einfluß auf die Geister.

Vor allem war es die stoische Philosophie, welche die edleren Gemüther in Besitz nahm. Der römische Geist war von Haus aus der Philosophie abgeneigt. Er hatte eine zu nüchterne Art und zu sehr die Richtung auf das Durchschnittsmäßige und das Praktische, als daß es ihm nahe gelegen hätte, sich in philosophische Spekulationen zu verlieren. Aber die stoische Philosophie, zumal in dem Maß, als sie ihre praktische Seite hervorkehrte, sagte seiner Natur mehr zu. In der Rücksichtslosigkeit und Strenge ihrer sittlichen Forderungen glaubte man ein Mittel zur Erneuerung altrömischer Sittenstrenge zu gewinnen und zu besitzen. So hat die stoische Moral gerade auf römischem Boden Heimat und Pflege gefunden und ist für viele eine Art Halt und Zuflucht und eine Brücke auch zur religiösen Denkweise geworden. Von da aus ist die Stoa dann auch in die christliche Kirche eingedrungen und hat einen bedeutenden Einfluß besonders auf die Moral in der Kirche ausgeübt. Wenn die Moral in der kirchlichen Theologie frühzeitig gesetzlichen Charakter annahm und so die Fehler des Pharisäismus sich erneuerten, so ist es nicht ein geschichtlicher Zusammenhang mit der Lehre des Pharisäismus, sondern wesentlich der Geist der Stoa, welcher sich darin kundgibt, und welchen man wegen seines sittlichen Idealismus für christlich ansah. Während auf der einen Seite Josephus die pharisäische Richtung für nahe verwandt mit der stoischen erklärt[1]), behauptet auf der anderen Seite Hieronymus die Uebereinstimmung der Stoiker mit der Lehre des Christenthums.[2]) Und in unseren Tagen macht man in den Kreisen der Philosophie mehrfach mit diesem Worte Ernst und erklärt die Genesis des Christenthums durch die Stoa. Und allerdings begegnen uns nicht selten die auffallendsten scheinbaren Uebereinstimmungen. Dies alles muß auch dem Theologen die spätere Stoa zu einem Objekt lebhaften Interesses machen.

Von allen Schriften der späteren Stoa sind die Selbstbetrachtungen Mark Aurel's (Τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία ιβ) vielleicht die schönsten, und ihr Ruhm ist weitverbreitet. Es ist eine Art philosophischen Tagebuchs, eine Sammlung von Reflexionen meist moralischen Inhalts, welche den letzten Jahren seines Lebens (172—175) angehören. Sie berühren sich zuweilen auffallend mit christlichen Gedanken, und man ist nicht selten überrascht, solche edle Blüten auf dem Boden des absterbenden Heidenthums erblühen zu sehen. Um so näher liegt es, jene Aeußerungen genauer zu betrachten und sich deutlich zu machen, durch welche tiefe Kluft sie trotz aller scheinbaren Berührung von der christlichen Denkweise getrennt sind, und wie wenig selbst dieses hochstehende Erzeugniß heidnischen Geistes im Stande war die antike Welt zu erneuern.

Als sein beherrschendes Interesse bezeichnet Mark Aurel das ethische Interesse. Die Lehrer und Vorbilder, mit deren Aufzählung er seine Aufzeichnungen beginnt

---

1) Josephus, Vita, 2 fin. Antiquitates judaicae, XV, 10, 4: Ἡ Φαρισαίων αἵρεσις παραπλήσιός ἐστι τῇ παρ' Ἕλλησι Στοϊκῇ λεγομένῃ.

2) Commentar. in Esaiam, c. 11: Stoici nostro dogmati in plerisque concordant.

und denen er ein Denkmal dankbarer Pietät setzt (I, 1 fg. 17), sind ihm Lehrer und Vorbilder für das sittliche Lebensverhalten gewesen, und seine sittliche Veredlung hat er frühzeitig als die wichtigste Aufgabe erkannt.[1])

Die rechte Lebensgestaltung aber lehrt die Philosophie (VI, 30). Freilich muß es die rechte Philosophie sein (I, 16). Denn die Einsicht ist der Weg der Tugend. Wie die Vorstellung durchweg das Entscheidende ist (IV, 3) und alles auf die Ansicht ankommt, die man hat (IV, 7. 39), so liegt auch für das sittliche Leben alles daran, daß man „die Natur des Guten erkennt (τεθεωρηκώς), daß es edel, und des Bösen, daß es schimpflich ist" (I, 18). Es ist das Unglück der Menge, daß sie blind ist, die Unwissenheit in Betreff dessen, was Güter und was Uebel sind.[2]) Also liegt allein in der Erkenntniß, d. h. allein in der Philosophie das Heil.[3]) Ihre Lehren sind die helfenden Werkzeuge des Lebens (III, 13), denn die Ideen sind es die uns reinigen (IV, 3; VII, 47), die Gedanken die uns bestimmen (V, 16), Grundsätze (δόγματα), welche das entsprechende Handeln mit Nothwendigkeit zur Folge haben (VIII, 14).

Es ist der alte Irrthum des sokratischen Intellektualismus: Tugend ist Wissen, Sünde ist Unkenntniß; der Weg des Heils ist also die Philosophie. Da aber die Philosophie der Natur der Sache nach immer etwas Aristokratisches, weil nur auf einen engen Kreis beschränkt, ist und nie Sache des Volkes werden kann, so folgt daraus, daß also auch die wahre Tugend und Sittlichkeit nur Sache weniger, der Vorzug einer aristokratischen Auswahl sein kann. Auch die Stoa kommt trotz ihres theoretischen Universalismus nicht über die Enge des antiken Aristokratismus hinaus. Man redet von der Menschheit und von der Liebe zu ihr; aber man kennt sie nicht. Es sind Worte, Rhetorik, nicht Wirklichkeit.

Ist nun die Philosophie das Heil, so muß es freilich die rechte Philosophie sein. Mark Aurel nennt ein paar mal Epiktet (I, 7; IV, 41). Freilich er nennt auch andere, sogar Epikur einmal. Aber daß er die stoische Philosophie für die wahre hält, wenn auch in mehr populärer und praktischer Allgemeinheit, zeigt die ganze Schrift.

Was zunächst ihre metaphysischen Grundlagen anlangt, so bilden diese mehr die Voraussetzung, aus welcher die praktischen Folgerungen gezogen werden, als daß sie ausdrücklich gelehrt würden.

Zu Grunde liegt der Gedanke der Einheit des Alls, der Welt. Der Mensch aber ist ein Theil, indem ein Ausfluß des Ganzen.[4]) An diesem Ganzen der Natur hat er seinen Ursprung und sein Ziel; wir gehören mit diesem Ganzen zusammen. „Mir ist harmonisch (συναρμόζει) alles was dir harmonisch ist, o Welt. Nichts ist mir zu früh noch zu spät, was dir rechtzeitig ist. Alles ist mir eine Frucht, was deine Horen tragen, o Natur. Von dir ist alles, in dir alles, zu dir alles! Jener sagt: o liebe Stadt des Kekrops! und du solltest nicht sagen: o liebe Stadt

1) I, 7: χρῄζειν διορθώσεως καὶ θεραπείας τοῦ ἤθους.
2) II, 10: δι' ἄγνοιαν ἀγαθῶν καὶ κακῶν.
3) II, 14: ἓν καὶ μόνον φιλοσοφία.
4) II, 1: κόσμου μέρος. I, 20; II, 6.

des Zeus" (IV, 23)? Die Welt aber ist zweiseitig: Weltstoff und Weltvernunft; denn in der Welt hängt alles miteinander zusammen; sie bildet eine Einheit. „Ein Gott geht durch alles hindurch (διὰ πάντων), Ein Stoff (οὐσία), Ein Gesetz, Eine gemeinsame Vernunft aller vernünftigen Wesen, Eine Wahrheit" (VII, 9). Denn so sollen wir die Welt stets ansehen als Ein lebendiges Wesen, das Einen Stoff und Eine Seele hat.[1])

Ein Weltstoff zunächst, der in stetem Wechsel immer neue Verbindungen eingeht; „denn nichts liebt die Natur des All so sehr, als was ist zu verwandeln und neues von ähnlicher Art zu bilden; denn alles was ist, ist gewissermaßen der Same dessen, was aus ihm werden soll" (VI, 36. 21). Es ist alles stets im Fluß; dieses „Fließen und Wechseln erneuert die Welt fortwährend wie die unabläßige Bewegung (φορά) der Zeit die unendliche Ewigkeit (τὸν ἄπειρον αἰῶνα) stets erneuert" (VI, 15). „In diesem Strom" des Daseins ist nichts Festes und Bleibendes (IV, 15; IV, 43; V, 23; IX, 19.) Unbegrenztheit (ἄπειρον) hinter uns, Unermeßlichkeit (ἀχανές) vor uns: ein Thor also ist, wer sich auf die vergänglichen Dinge etwas einbildet oder darüber ängstet (V, 23).

Sodann eine Weltseele, Geist, Vernunft, Gesetz, Vorsehung, Nothwendigkeit. Denn das ist alles dasselbe; es ist die logische Seite an der Natur. Denn das Thun der Götter ist vorsehungsvoll.[2]) Auch das Zufällige (τὰ τῆς τύχης) ist verflochten mit dem Walten der Vorsehung. Alles hängt miteinander zusammen. Denn die Welt bildet eine Einheit. Ein Gott, Ein Gesetz, Eine Vernunft (VII, 9).

Was nun von der Welt gilt, gilt auch vom Menschen als Theil des Ganzen. Auf der einen Seite ist er ein vergänglicher Stoff, eine Seele, sagt Epiktet, die einen Todten trägt (IV, 41); auf der anderen Seite hat er Antheil am Göttlichen und ist selbst ein Theil desselben; denn eines jeden Geist ist Gott und von da ausgeflossen.[3]) Das ist der Dämon, der Genius oder Gott in uns, dem wir dienen und ihn verehren, bewahren und ihm folgen sollen (II, 10; III, 4; V, 27; III, 16), welchen Zeus uns als Vorsteher und Führer gegeben hat, ein Theil (ἀπόσπασμα) von ihm selbst; der Geist und die Vernunft eines jeden.[4]) Es ist aber Eine Vernunft, die unter alle vernünftigen Wesen vertheilt ist (IX, 8).

Der Mensch ist also ein Dualismus, auf der einen Seite ein unwürdiger Stoff, auf der anderen ein Theil der Gottheit. Betrachten wir das Leben von jener Seite aus, so ist die Wirkung die Stimmung der Resignation: es ist doch alles dem unerbittlichen Geschick des Todes verfallen; stellen wir uns auf diese Seite, so ist die Wirkung nothwendig hochmüthiges Selbstgefühl. Aus der todverfallenen Welt zieht sich der Weise in sein Inneres, auf seine göttliche Natur zurück und widmet sich dem Kultus derselben. Das sind denn nun auch die beiden Seiten in der Betrachtung des irdischen Lebens und der Lebensaufgaben, welche uns in den Meditationen entgegentreten.

---

1) IV, 40: ἓν ζῶον μίαν οὐσίαν καὶ ψυχὴν μίαν ἐπέχον.
2) I, 20: τὰ τῶν θεῶν προνοίας μεστά.
3) XII, 26: ὁ ἑκάστου νοῦς θεὸς καὶ ἐκεῖθεν ἐρρύηκεν.
4) V, 27; XII, 1: Das ἡγεμονικόν und θεῖον in uns.

Denn wie haben wir jener Anschauung von der Welt und dem Menschen zufolge das Leben, und zwar zunächst die sittliche Seite desselben zu beurtheilen? Es ist der Gedanke der Unwürdigkeit, weil Vergänglichkeit der irdischen Dinge, welcher Mark Aurel's Stimmung und Denkweise beherrscht. Alle äußeren Dinge sind werthlos, indifferent, weil nichtig. „Tod und Leben, Ehre und Schande, Last und Lust, Reichthum und Armuth widerfährt gleicherweise den Guten wie den Schlechten, da sie weder sittlich (καλά) noch unsittlich (αἰσχρά) sind; sie sind also weder Güter noch Uebel (II, 8). Demnach ist das alles gleichgültig (VI, 2) und von keiner sittlichen Bedeutung; denn es vollzieht sich darin auch keine Geschichte, kein Fortschritt. Wie es jetzt ist, so war es und so wird es sein (X, 27); wer das Gegenwärtige sieht, sieht was von Ewigkeit war und in Ewigkeit sein wird, es ist stets dasselbe (VII, 37). So sollen wir denn auch das alles als etwas Wechselndes und Vergängliches ansehen und uns davon nicht innerlich berühren lassen (IV, 3). Mark Aurel ist auf das stärkste von dem Gefühl der Vergänglichkeit dieser sinnlichen Existenz erfüllt, und dies Gefühl des Todes breitet eine gewisse weiche Stimmung der Schwermuth über seine ganze Schrift. Wie Blätter, die der Wind zu Boden weht und an deren Stelle andere treten zu gleichem Tod, so sollen wir als Schüler der wahren Philosophie alles ansehen, auch die uns Liebsten, auch die unseren Ruhm am lautesten verkündigen. Wie jagen wir denn dem nach, als sollte es ewig bleiben? Bald schließen sich auch unsere Augen, und den, der uns hinausträgt, betrauert bald wieder ein anderer (X, 34). Was ist das menschliche Leben? Seine Zeit ein Augenblick, der Leib Verwesung, die Seele ein Kreisel, der Ruf zweifelhaft, kurz alles Leibliche ein Strom, alles Seelische ein Traum, ein Rauch, das Leben ein Krieg und Aufenthalt in der Fremde (ξένου ἐπιδημία), der Nachruhm Vergessenheit. Was vermag uns da zu geleiten? Einzig und allein die Philosophie (II, 14). Sie lehrt uns denn dem Tod getrost und mit heiterem Sinn ins Angesicht blicken (II, 14). Wir sollen jede unserer Handlungen als die letzte betrachten (II, 2. 8; III, 12); den Tod selbst aber als kein Unglück, sondern als ein nothwendiges Werk der Natur (II, 9. 14). Denn was ist der Tod anders als Auflösung der Elemente, aus denen wir gebildet sind (II, 14; IV, 5), nach dem allgemeinen Gesetz der steten Veränderung; für unseren Geist damit die Befreiung aus dem Gefängniß (III, 3. 7); denn der Leib geht in seine Elemente, die Seele in das Allgemeine, den Aether, zurück (IV, 21).

Augenscheinlich ist es der Uebergenuß und die Ueberkultur, welche diese Todesstimmung (vgl. z.B. IV, 48) erzeugt haben. Es ist nicht der Todesmuth und die Todesfreudigkeit der Christen. Für diese hat Mark Aurel kein Verständniß. An der einzigen Stelle, wo er sie erwähnt, hat er nur Tadel für sie; in ihrer Todesfreudigkeit sieht er nur Hartnäckigkeit (V, 3). Sondern es ist das Gefühl des Ueberdrusses und der Geringschätzung alles Irdischen, woraus auf der einen Seite die resignirte Hingebung an das Schicksal und auf der anderen die Flucht in die Welt der eigenen Innerlichkeit erwächst. Es ist doch alles, wonach die Menschen in der Regel trachten, nur eitel (IV, 32; V, 33), das Leben nur ein inhaltleeres Spiel (VII, 3). Warum sollen wir nicht gelassen der Auflösung entgegensehen (V, 10)?

Es ist das beste, diese Welt so bald als möglich zu verlassen (IX, 2. 3), freundlich Abschied nehmend (X, 36), zum Sterben bereit (XI, 3).

Es ist die Stimmung der „sterbenden Blume" Rückert's, die aus solchen Worten spricht. Ja, wenn der Mensch eine Blume wäre. Da er das aber nicht ist, sondern ein Mensch, so sind das nur eben Worte, mit denen man sich selbst über den Ernst des Todes wegzutäuschen sucht. Der ungebrochenen Antike war diese (scheinbare) Sterbensfreudigkeit fremd. Sie haftete zu stark an der sinnlichen Existenz, und der Tod war ihr ein herbes Schicksal. Da sie keinen anderen Trost wußte, suchte sie sich im Ausgang dadurch zu helfen, daß sie die sinnliche Existenz für Nichtigkeit und Unwürdigkeit erklärte, um sich dadurch über den Tod hinwegzureden. Es ist ein ungriechisches Element, welches mit Plato in das griechische Geistesleben hereingekommen und in der Stoa ganz besonders Pflege gefunden. Der alte idealistische Zug der griechischen Philosophie kam dieser Richtung entgegen und erscheint hier als das stolze Selbstgefühl der eigenen Göttlichkeit und göttlichen Erhabenheit über diese sinnenfällige Welt, auf welche der Philosoph aus seiner stolzen Geisteshöhe verächtlich herabsieht.

Denn jener Flucht aus der Welt der sinnlichen Existenz und ihrer Güter ꝛc. entspricht auf der anderen Seite das Zurückziehen auf die göttliche Innenwelt des Geistes. Diese allein ist eine Realität. Hier allein haben die Begriffe gut, Glück u. dgl. berechtigte Anwendung; denn diese allein hängt von uns ab (VI, 41). Darum ist sie auch unser unverlierbares Eigenthum: „einen Räuber des Willens gibt es nicht," sagt Epiktet (XI, 36). In diese Welt der inneren Freiheit (IV, 31) können wir uns stets zurückziehen (IV, 3).

Dies kann verschieden gemeint sein. Es kann gemeint sein als die Einkehr in die Quellen der sittlichen Kraft, die wir aus dem persönlichen Verhältniß zu Gott schöpfen, um von hier aus das Leben sittlich zu gestalten und die umgebende Welt sittlich zu durchdringen. Dies hat freilich ein persönliches Verhältniß zu Gott zur Voraussetzung. Anders ist es, wenn die Voraussetzung die pantheistische ist, welche den Gott im eigenen Inneren zu besitzen sich bewußt ist und ihm hier Kultus erweist. So ist es bei Mark Aurel. Seine Zurückziehung auf die Innenwelt ist gemeint im Sinne eines Kultus, den wir dem Genius in uns erweisen. „Es genügt, allein mit dem Genius (δαίμων) im eigenen Inneren zu leben und ihm aufrichtig zu dienen" (II, 10; III, 6), damit wir ihn unverletzt und unversehrt bewahren (II, 14) und den Genius in der Brust nicht beflecken und beunruhigen[1]). Allerdings geschieht dies dadurch, daß wir nichts reden, was wider die Wahrheit, und nichts thun, was wider die Gerechtigkeit ist (a. a. O.). Aber es ist immer doch die Rücksicht auf den Gott in uns (III, 7), dieser Kultus unserer selbst, der hierfür maßgebend sein soll. Es ist nicht die Selbstvergessenheit der Hingebung an Gott und den Nächsten, sondern die stete Reflexion auf die eigene Göttlichkeit, welche das Wollen beherrscht und das Verhalten bestimmt.

Was Mark Aurel den Gott oder Genius in uns nennt, ist Vernunft (νοῦς,

1) III, 16: τὸν δὲ ἔνδον ἐν τῷ στήθει ἱδρυμένον δαίμονα μὴ φύρειν, μηδὲ θορυβεῖν ὄχλῳ φαντασιῶν, ἀλλὰ ἵλεων διατηρεῖν κτλ.

λόγος). Dieser Stimme Gottes in uns haben wir zu folgen[1]); denn sie erwählt das Rechte[2]) und sagt uns, was wir thun sollen[3]). Denn den Genius in uns „hat Zeus einem jeden als Vorsteher und Leiter gegeben“[4]). Diese Vernunft ist eine sich selbst genügende Kraft[5]), also ein autonomes und zugleich wirkungskräftiges Gesetz. Was brauchen wir also mehr als diese Vernunft (IV, 13)? „In deinem Inneren ist die Quelle des Guten, und zwar eine stets aufsprudelnde, wenn du nur immer gräbst“ (VII, 59). So sollen wir also dies Beste in uns ehren (V, 21).

Kurz, Mark Aurel steht verehrungsvoll vor seiner eigenen Göttlichkeit. Dieser Kultus der eigenen göttlichen Würde ist die Konsequenz der pantheistischen Grundanschauung.

Diese Vernunft nun ist ein Theil der Allgemeinvernunft. Jener gehorchen, heißt der Allgemeinvernunft sich unterwerfen. Vernunftgemäßheit, Naturgemäßheit (VII, 11), Nothwendigkeit, Gottgemäßheit ist ein und dasselbe. Und darin besteht die Beziehung zwischen dem Menschlichen und Göttlichen[6]). Religiös ausgedrückt heißt das: den Göttern unterthan sein[7]), sie ehren und preisen[8]), alles von ganzem Herzen den Göttern anheimgeben (IV, 31). Diese religiöse Sinnesweise erweist sich thatsächlich in der gelassenen Resignation, welche alles was begegnet als nothwendig und vertraut hinnimmt[9]) und so willig sich dem Schicksal hingibt (IV, 34); denn es ist alles gefügt wie die Steine eines Baues in der großen Gesammtharmonie der Welt (V, 8). Es vollzieht sich alles nur nach der Natur des Universums (VI, 9).

Diese Harmonie der Dinge aber ist, weil wir selbst ein Theil des Ganzen sind, eine uns befreundete. Dem entsprechend ist auch die Quelle, woraus alles fließt (IV, 33). Und waltet in allem „Einheit und Ordnung und Vorsehung“, so „verehre ich sie und bin heiteren Sinnes und vertraue dem Ordner der Dinge“ (VI, 10). Die Wirkung dieser Anschauung also, daß in allem eine allgemeine und harmonische Vernunft waltet, von der wir ein Theil sind, ist Gleichmuth und Leidenschaftslosigkeit auch gegenüber Widerwärtigkeiten und Feindseligkeiten (IV, 26) und die Harmonie der Seele (VI, 11), welche die Ruhe bewahrt (VII, 33). „Nicht das Zürnen ist männlich, sondern Sanftmuth und Milde, wie menschlicher so auch männlicher“ (XI, 18).

Die Stimmung, welche die Schrift Mark Aurel's beherrscht, ist weiche Resignation. Es ist nicht mehr das trotzige Selbstgefühl der früheren Zeit, welches bis

---

1) III, 16: κοσμίως ἑπόμενος θεῷ. 12: ἑπόμενος τῷ ὀρθῷ λόγῳ.

2) II, 2: αἱρῶν λόγος.

3) IV, 4: ὁ προστατικὸς τῶν ποιητέων ἢ μὴ λόγος.

4) V, 27: ποιεῖν ὅσα βούλεται ὁ δαίμων, ὃν ἑκάστῳ προστάτην καὶ ἡγεμόνα ὁ Ζεὺς ἔδωκεν, ἀπόσπασμα ἑαυτοῦ. οὗτος δέ ἐστιν ὁ ἑκάστου νοῦς καὶ λόγος.

5) V, 14: ὁ λόγος καὶ ἡ λογικὴ τέχνη δυνάμεις εἰσὶν ἑαυταῖς ἀρκούμεναι.

6) III, 13: Man soll alles thun ὡς τῆς ἀμφοτέρων (scil. des Göttlichen und des Menschlichen) συνδέσεως μεμνημένον.

7) III, 6. 9: ἡ τοῖς θεοῖς ἀκολουθία.

8) V, 33: θεοὺς σέβειν καὶ εὐφημεῖν.

9) IV, 33: διάθεσις ἀσπαζομένη πᾶν τὸ συμβαῖνον ὡς ἀναγκαῖον, ὡς γνώριμον.

zum Hadern mit den Göttern fortgehen kann, oder die bittere Stimmung, welche aus den Widersprüchen des Lebens erwächst, an denen sich die Seele wund gerieben. Für die antike Menschheit ist der Abend angebrochen, und der Abend pflegt milder und weicher zu machen.

Aus dieser weichen Stimmung erwächst dann ein allgemeines Wohlwollen gegen die Menschen. Dies bildet einen wesentlichen Grundzug in der Moral der Meditationen. Denn ist die Vernunft, an der wir participiren, allen gemeinsam, so folgt daraus, daß, wie sie uns an das Universum oder an die Gottheit bindet und so die Voraussetzung der religiösen Stimmung ist, so auch mit den Menschen verbindet und so die Voraussetzung des sittlichen Verhaltens ist. So erwächst die Idee der allgemeinen menschlichen Gesellschaft, und diese Idee spielt eine große Rolle wie in der Stoa überhaupt so speciell bei Mark Aurel. Denn „die Vernunft des Alls ist gemeinschaftbildend" (V, 30). So arbeitet die Stoa die Idee des Universalismus heraus, für die Religion wie für die Moral. Denn wenn Mark Aurel wiederholt sagt, daß wir alles was wir erfahren auf die Gottheit, alles was wir thun auf die Gemeinschaft der Menschen und ihr Wohl beziehen sollen (VIII, 23. 27), und mit jenem Wort den Kern der religiösen, mit diesem Wort den des sittlichen Verhältnisses bezeichnet, so beschreibt er damit gewissermaßen eine Universalreligion und eine Universalethik. Es ist ihm beides geläufig, sowol dies religiöse und ethische Moment gern miteinander zu verbinden und als die Summe des Ganzen zu bezeichnen, daß wir die Götter ehren u. dgl. und den Menschen dienen sollen; als auch beides in solcher Allgemeinheit auszudrücken. Daß hierin eine bedeutsame Annäherung an das Christenthum besteht, läßt sich nicht leugnen, freilich nur eine formale.

Steht alles in Verbindung miteinander[1]), und finden wir auch überall in der Natur einen Trieb zur Gemeinschaft, weil Eine Seele in allem ist, wie es Eine Erde ist, die uns alle trägt, und Ein Licht, durch das wir alle sehen (IX, 8. 9), so sind vor allem wir Menschen zur Gemeinschaft und gegenseitigen Unterstützung geschaffen, wie die Glieder eines Leibes (I, 18). Wir sind einem natürlichen Gesetz der Gemeinschaft untergeben[2]); denn alle Vernunftwesen sind einander verwandt[3]). Deshalb schließen sich die Menschen in mannichfachen Verbindungen zusammen (IX, 9). Wir sollen daher die Welt wie eine Stadt ansehen und demgemäß in ihr leben, wo wir auch seien[4]). Es ist der älteste Staat, dessen Gesetzen wir gehorchen sollen[5]), ein gemeinsames Staatswesen, welches das ganze Menschengeschlecht umfaßt (IV, 4): die höhere Wahrheit des römischen Universalreichs. Wir sind alle Bürger dieses höchsten und großen Reiches (III, 11; IV, 4; XII, 36), einer Art Reich Gottes.

Danach sollen wir denn auch unser Verhalten einrichten. Als Glieder der

---

1) VI, 38: πολλάκις ἐνθυμοῦ τὴν ἐπισύνδεσιν πάντων τῶν ἐν τῷ κόσμῳ καὶ σχέσιν πρὸς ἄλληλα. τρόπον γάρ τινα πάντα ἀλλήλοις ἐπιπέπλεκται καὶ πάντα κατὰ τοῦτο φίλα ἀλλήλοις ἐστίν.

2) III, 11: τῆς κοινωνίας φυσικὸς νόμος.

3) III, 4: συγγενὲς πᾶν τὸ λογικόν. II, 10: τὰ ἐξ ἀνθρώπων φίλα διὰ συγγένειαν.

4) X, 15: IV, 4: ὁ κόσμος ὡσανεὶ πόλις ἐστίν.

5) II, 13: ἕπεσθαι τῷ τῆς πόλεως καὶ πολιτείας τῆς πρεσβυτάτης λόγῳ καὶ θεσμῷ.

menschlichen Gesellschaft (III, 11; IV, 29) sind wir füreinander geschaffen[1]), füreinander zu sorgen[2]), die zu lieben, und zwar wirklich, mit welchen wir verbunden sind[3]), einander zugethan zu sein[4]), nach Kräften und nach Würdigkeit zu helfen[5]), auf das Gemeinnützige in unserem Wirken bedacht zu sein.[6]) Denn dies eine soll unsere Freude und Befriedigung sein, daß wir von einer Gemeinschaftshandlung zur anderen fortschreiten, Gottes dabei gedenkend.[7]) Und das alles ohne viel Worte (XI, 15). Ja, es ist der Vorzug des Menschen, auch die zu lieben, die ihm wehe thun. Dies aber wird geschehen, wenn dir zugleich in den Sinn kommt, daß sie Verwandte sind, daß sie aus Unwissenheit und ohne Willen sündigen, daß ihr in Kürze beide sterben werdet, und vor allem, daß er dich nicht geschädigt hat; denn er hat das Herrschende in dir [τὸ ἡγεμονικόν σου d. h. deine Vernunft] nicht schlechter gemacht, als sie vorher war" (VII, 22).

Man kann fast nicht schöner reden, als Mark Aurel in den angeführten Worten redet. Man glaubt zuweilen Worte der H. Schrift, ja des Herrn selbst zu hören. Es ist keine Frage, daß hier die Starrheit der Antike sich erweicht und ihre Abgeschlossenheit einem Gefühl der allgemein menschlichen Brüderlichkeit zu weichen begonnen hat, welches der Verkündigung des Evangeliums an alle Menschen wol den Eingang vorzubereiten dienen konnte. Aber trotz dieser Analogie mit der christlichen Verkündigung wäre es eine gründliche Verkennung zu glauben, das Christenthum wäre ein Erzeugniß dieser geschichtlichen Entwickelung des sittlichen Geistes, wie sie sich in der Stoa vollzog, oder hätte ein Erzeugniß derselben sein können. Denn erstens sind es eben nur Worte, die wir hier hören, eine schöne Theorie, welche in sich nicht die Kraft der Erfüllung trägt, eine formale Aehnlichkeit, ohne daß die Form nun auch mit dem entsprechenden Inhalt erfüllt wäre. Zum anderen aber ist auch die Theorie wesentlich verschieden. Eben die zuletzt angeführten Worte zeigen uns den ganz anderen Geist, der hier herrscht. Denn wie die Liebe gegen den Beleidiger gemeint ist, sieht man aus dem, was Mark Aurel als den Hauptgrund bezeichnet: der Feind kann uns nicht schädigen, das Göttliche in uns, die Vernunft, ist solcher Einwirkung durch andere entnommen. Es ist also im Grunde nur das stolze Selbstgefühl der eigenen Göttlichkeit, deren Bewahrung nur in unserer Hand liegt, was uns über den Anlaß zum Zorn oder zur Vergeltung hinweghebt. Die Liebe, welche Mark Aurel lehrt, ist nur eine andere Form des Hochmuths. Das zeigt sich auch sonst. Wo er von dem Verhältniß redet, in welchem die Einzelnen zueinander stehen, und welches uns die Pflicht nahe legt, dem anderen, der uns etwa wehe thun will, freundlich zuzureden: „nicht so, mein Kind; wir sind zu

1) XI, 18: ἀλλήλων ἕνεκεν γεγόναμεν.

2) III, 4: κήδεσθαι πάντων ἀνθρώπων κατὰ τὴν τοῦ ἀνθρώπου φύσιν ἐστίν.

3) VI, 39: οἷς συνείληχας ἀνθρώποις τούτους φίλει ἀλλ' ἀληθινῶς.

4) III, 9: τὴν πρὸς ἀνθρώπους οἰκείωσιν καὶ τὴν τοῖς θεοῖς ἀκολουθίαν.

5) V, 36: βοηθεῖν κατὰ δύναμιν καὶ κατ' ἀξίαν.

6) V, 6: κοινωνικῶς ἐνεργεῖν. IV, 33: πράξεις κοινωνικαί. VIII, 7: ἐπὶ τὰ κοινωνικὰ ἔργα μόνα ἀπευθύνουσα (sc. ἡ φύσις).

7) VI, 7: ἑνὶ τέρπου καὶ προσαναπαύου, τῷ ἀπὸ πράξεως κοινωνικῆς μεταβαίνειν ἐπὶ πρᾶξιν κοινωνικὴν σὺν μνήμῃ θεοῦ.

anderem geboren; mir thust du nicht wehe, dir selbst", da ist doch das letzte Wort die Apathie; „denn je näher das Verhalten der Apathie steht, desto näher auch der Macht; denn wie die Traurigkeit, so ist auch der Zorn Sache des Schwachen; denn beide sind verwundet und besiegt" (XI, 18). Es ist also nicht sowol die Rücksicht auf den anderen, was uns zur Milde, Versöhnlichkeit ꝛc. bestimmen soll, als vielmehr die Rücksicht auf uns. Das Motiv der Nächsten- und Feindesliebe ist die Selbstliebe und der Kultus der eigenen Göttlichkeit.

Mark Aurel faßt einmal das Ganze in einem Idealbilde des Menschen zusammen, wie er sein und handeln soll (III, 4). Man bekommt den Eindruck, daß er eine Art Gegenbild zu dem bekannten aristotelischen Ideal des Großgesinnten (μεγαλόψυχος[1]) zeichnen wollte. Der Fortschritt der sittlichen Denkweise ist unverkennbar. Die starre Abgeschlossenheit bei Aristoteles ist hier bedeutend erweichter und aufgeschlossener. Aber der tiefste Schaden der antiken Moral, die falsche Selbstheit, ist doch auch hier noch nicht überwunden. Mark Aurel hat an jener Stelle ausgeführt, wir sollen uns gewöhnen, nur solches zu denken, daß wir, wenn wir plötzlich gefragt werden, es offen aussprechen könnten, „sodaß alsbald offenbar sei, daß alles einfach nnd wohlwollend sei und wie es für ein Gemeinschaftswesen angemessen ist, welches nichts weiß (ἀμελοῦντος) von Genußdingen oder momentanen Ergötzungen, oder von Eifersucht oder Neid oder Argwohn oder sonst von irgendetwas, worüber du gefragt erröthen würdest, daß du solches im Sinne hattest. Denn ein solcher Mann, der zu den besten zu gehören den Anspruch erheben darf, ist ein Priester und Diener der Götter, der auch des in seinem Inneren wohnenden Gottes recht gebraucht, welcher den Menschen unbefleckt erhält von Lüsten; (er ist daher) unverletzt von jedem Leid, unberührt von jedem Uebermuth, unempfindlich für jede Schlechtigkeit, als Athlet des größten Kampfes, daß er von keiner Leidenschaft (πάθος) niedergeworfen wird, tief in Gerechtigkeit eingetaucht. Er begrüßt von ganzer Seele alles, was ihm begegnet und was ihm zugetheilt ist. Nur selten aber und nicht ohne große und gemeinnützige Nothwendigkeit vergegenwärtigt er sich, was etwa ein anderer sagt oder thut oder denkt. Denn nur auf das, was ihm obliegt (τὰ ἑαυτοῦ), richtet sich seine Energie (πρὸς ἐνέργειαν ἔχει), und was ihm aus dem Universum als Schicksal gesponnen ist, erwägt er unablässig. Bei jenem beweist er Trefflichkeit, bei diesem ist er überzeugt, daß es gut sei. Denn das Los, das einem jeden zugetheilt ist, wird sowol mit beigetragen (vom Ganzen) als trägt auch zu demselben mit bei. Er ist aber dessen eingedenk, daß alles Vernünftige einander verwandt ist, und daß für alle Menschen zu sorgen, der Natur der Menschen gemäß ist; und daß man nicht nach Ansehen bei allen Möglichen, sondern nur bei denen streben muß, welche der Natur gemäß (ὁμολογουμένως τῇ φύσει) leben. Bei denen aber, die nicht so leben, ist er stets eingedenk, was es für Leute sind zu Hause und außer dem Hause, bei Nacht und am Tage, wie und mit wem sie umgehen. Diese also und das Lob von solchen achtet er nichts, da sie ja selbst auch kein Gefallen an sich haben".

Die Größen, mit denen Mark Aurel hier operirt, sind das Ganze und das

1) Aristoteles, Nikomachische Ethik, IV, 3.

Einzelne. Das Ganze steht in teleologischem Verhältniß zu uns; so sollen auch wir in teleologischem Verhältniß zu jenem stehen. Das Verbindende ist die in beiden waltende gleiche Vernünftigkeit der Natur. Da wir theilhaben an der Vernunft des Ganzen, so dient sowol das Ganze uns, und kann demnach was wir erfahren nur der Vernunft gemäß sein; als auch hinwiederum sollen wir dem Ganzen dienen, indem wir die Vernunft walten lassen in unserem Thun. Der Gott, der im All waltet, wohnt auch in uns. Wenn wir dessen uns bewußt bleiben, sind wir erhaben über alle Beunruhigung des Leides und der Leidenschaft. Das Bewußtsein unserer Göttlichkeit wirkt von selbst die göttliche Ruhe der Gleichmüthigkeit, welche zugleich die Sittlichkeit ist. Es ist jener alte Irrthum des Intellektualismus, wie er die philosophische Moral der Griechen beherrschte, daß das Wissen, die Erkenntniß der Weg der Sittlichkeit sei. Dieser Weg aber ist, wie wir schon sahen, ein Weg des Hochmuths; denn die Erkenntniß ist Sache nur Weniger, nicht der Menge. Und wenn auch die spätere Stoa zur Populärphilosophie geworden ist, so blieb doch auch diese etwas Aristokratisches. Auch bei Mark Aurel geht trotz aller schönen Worte von Menschenliebe ein Zug der Verachtung der Masse durch seine Rede hindurch.

Mit dieser Hochstellung des Wissens verbindet sich sodann die Verkennung der Bedeutung des Willens d. h. des eigentlich sittlichen Charakters, der Sittlichkeit. Die Sünden auf Irrthum und Unwissenheit zurückzuführen, womit sie im Grunde für unfreiwillig erklärt werden, ist eine Eigenthümlichkeit, man kann sagen fast der ganzen griechischen Moral von den Tagen Homer's an; so auch bei Mark Aurel.[1]) Endlich aber ist eine solche Moral stets in Gefahr zur Rhetorik zu werden; denn wenn alles auf das Denken ankommt, so ist es nicht schwer ein Ideal auszumalen in hohen Worten, wobei man dann verkennt, in welchem Widerspruch die Wirklichkeit damit steht. Welch ein Rhetoriker Seneca war, ist ja bekannt. Sein Leben selbst wußte wenig von seinen schönen Worten. Und auch das oben angeführte Idealbild Mark Aurel's verliert sich in leere Rhetorik, wenn der Philosoph sein Ideal schildert, wie es sich „unbefleckt erhält von Lüsten, unverletzt von jedem Leid, unberührt von jedem Uebermuth, unempfindlich für jede Schlechtigkeit ꝛc." Das sind Worte, hohe Worte, aber auch nichts als Worte, mit welchen man sich selber in Täuschungen wiegt, indem man das Bild der Gedanken für Wirklichkeit nimmt. So kann man nur reden, wenn das sittliche Urtheil an der Oberfläche haftet und nicht in die Tiefe geht.

Mit diesem Bewußtsein, so schließt Mark Aurel, sollen wir denn unsere Aufgabe im Leben vollbringen, bis das Spiel aus ist und wir abgerufen werden; mögen nun die fünf Akte oder nur drei vollendet sein (XII, 36). Dieselbe Macht, welche die Elemente verbunden hat, die uns bilden, löst sie wieder auf und führt uns ins Allgemeine zurück (V, 4, 13).

Verstattet man uns aber nicht der Vernunft gemäß zu leben, dann haben wir die Freiheit das Leben zu verlassen.[2]) Also der letzte Ausweg ist der Selbstmord.

1) IV, 3; V, 28; XI, 18: εἰ οὐκ ὀρθῶς, δηλονότι ἄκοντες καὶ ἀγνοοῦντες. πᾶσα γὰρ ψυχὴ ἄκουσα στέρεται ὥσπερ τοῦ ἀληθοῦς οὕτως καὶ τοῦ κατ' ἀξίαν ἑκάστῳ προσφέρεσθαι.

2) V, 29: ἐὰν δὲ μὴ ἐπιτρέπωσι, τότε καὶ τοῦ ζῆν ἔξιθι.

Dies ist aber im Grunde nichts anderes als der Ausdruck der Verzweiflung am Glauben, daß wir eine sittliche Aufgabe in diesem Leben haben, und daß diese unter allen Umständen muß gelöst werden können. Damit verneint die Moral sich selbst; denn sie verzweifelt an ihrer Möglichkeit. Darin thut sich die ganze Kluft auf, welche diese Denkweise von der christlichen trennt.

Früher hatte die Religion den Halt der Moral gebildet. An ihre Stelle war die Philosophie getreten. Ihre Entwickelung in der Stoa hatte wieder zur Anknüpfung an die Religion geführt. Die Moral Mark Aurel's gibt dem Leben eine durchgängige Beziehung zur Gottheit und ist von dem Gedanken der Allgemeinheit beherrscht, wie er der Antike in ihrer eigentlichen Gestalt fremd war. Damit überschreitet die Antike ihre eigenen Grenzen und wird zur Weissagung einer neuen Zeit. Unfraglich liegt hierin eine Analogie mit dem Christenthum. Dies konnte zur Anknüpfung dienen für das Evangelium von dem Gott aller Menschen und seinem Heil, das für alle bestimmt ist. Es konnte aber auch zur Hinderung werden. Denn man konnte meinen, schon zu haben, was das Christenthum darbot, und zwar besser, weil philosophischer, und so diente es dann dazu, sich nur um so entschiedener gegen das Christenthum hochmüthig abzuschließen. Und dies war um so verhängnißvoller, als der Universalismus, den man gewonnen, ein ganz abstrakter und leerer war. Die Antike der früheren Zeit war beschränkter, aber sie war konkreter. Sie hatte die sittlichen Ueberlieferungen und Mächte des nationalen Lebens zum Inhalt. Das war immerhin ein reales Gut und das Band einer realen Gemeinschaft wenigstens mit den Volksgenossen. Die Allgemeinheit der stoischen Denkweise war viel höher und umfassender als jene frühere Stufe, aber dafür auch inhaltsleerer. Gerade abstrakte Größen und leere Gedankenformen verleiten am meisten zur Rhetorik. Und so ist denn diese Moral groß in Rhetorik, aber schwach in Kraft. Von da aus verstehen wir erst recht das Wort, welches der Apostel gerade an die korinthische Gemeinde gerichtet (1 Kor. 4, 20): „Das Reich steht nicht in Worten, sondern in Kraft." Das ist der tiefste Unterschied auch der schönsten Moral des Alterthums von der christlichen.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Ein Wort über die Psalmen 84, 85, 42 und 43.

Von Lic. Dr. **C. H. Cornill**, Privatdocent an der Universität Marburg und Repetent daselbst.

Es sind zwei Juwelen des Psalters, allen Bibellesern bekannt und theuer, welche den Gegenstand der nachfolgenden Zeilen bilden. Nicht die Einzelexegese ist es, was uns jetzt beschäftigen soll, sondern Situation und Abfassungszeit der Lieder, und ich glaube durch die nachfolgenden Ausführungen der hebräischen Literaturgeschichte eine scharf ausgeprägte, individuell greifbare dichterische Persönlichkeit gewonnen zu haben.

Das über Ps. 84 und 85 Vorzubringende ist, soweit meine Kenntniß der Psalmenliteratur reicht, absolut neu; meine Ansicht über Ps. 42 und 43 schließt sich, mit einer allerdings nicht unwesentlichen Modifikation, an Ewald an; ich glaube aber, daß erst mit dieser Modifikation und nach Kombinirung mit den Ps. 84 und 85 jene Ewald'sche Hypothese über Ps. 42 und 43 zu demjenigen Grade von Wahrscheinlichkeit erhoben wird, welcher uns in derartigen Fragen die Gewißheit ersetzen muß.

Beginnen wir mit Ps. 84. Es ist die innigste Liebe zum Hause des Herrn, dem Ort, da seine Ehre wohnt, welche das ganze Lied athmet. Der Sänger sehnt sich nach den Vorhöfen Gottes, sein Herz jauchzt dem lebendigen Gotte entgegen; er hat bei den Altären des Herrn Zebaoth seine Heimat gefunden, wie der Sperling sein Haus und die Schwalbe ihr Nest; er will lieber als Bettler (vgl. Apg. 3, 2 und den Brauch der katholischen Kirchen) an der Schwelle des Gotteshauses liegen, als es sich wohl sein lassen in den Zelten des Frevels. Um die Situation des Psalms zu ermitteln, sind zwei Umstände entscheidend: 1. Das Lied setzt ein Bestehen des Tempels und des Kultus mit seinen regelmäßigen Festwallfahrten nach Jerusalem voraus und ist deshalb mindestens nachsalomonisch. 2. Wenn auch der Dichter sagt: „Es sehnt sich, ja schmachtet meine Seele", so ist doch die Stimmung, die über dem Ganzen liegt, eine so freudige und beglückte, daß es für mein ästhetisches Gewissen geradezu ein Ding der Unmöglichkeit ist, in Ps. 84 die Klage eines durch gewaltsame Ereignisse vom Tempel Getrennten, also eines Exulanten, zu erkennen. Es ist vielmehr ein beatus possidens, welcher redet. Daß der Dichter nicht in Jerusalem selbst wohnte, geht aus dem Psalm deutlich hervor; aber die alljährlichen Festwallfahrten, die er

V. 6—8[1]) so tief poetisch und ergreifend schön schildert, hat er gewiß regelmäßig mitgemacht und mag auch außer den drei großen Festen noch gar manchmal nach der Reichshauptstadt gepilgert sein, um zu „erscheinen vor Gott in Zion".

Die Situation des Psalms ist also ein bestehender Tempelkultus mit regelmäßigen Festwallfahrten. Wir haben aber für die specielle Abfassungszeit einen ganz bestimmten, bisher meines Wissens übersehenen Anhaltspunkt: das sind die Verse 8—11. „Herr Gott Zebaoth, höre mein Gebet, neige Dein Ohr, Gott Jakob's. Sela. Unser Schild, schau darein, Gott, und blicke auf das Angesicht Deines Gesalbten. Denn Ein Tag in Deinen Vorhöfen ist besser denn sonst tausend ꝛc." Daß unter „Deinem Gesalbten" nach stehendem alttestamentlichem Sprachgebrauch nur der theokratische König gemeint sein kann, bedarf keines Beweises. Wenn nun aber die Fürbitte für den König in diesem Zusammenhang und in dieser Weise vorgebracht wird, so folgt daraus meines Erachtens mit zwingender Nothwendigkeit, daß jener König ein rechter theokratischer Herrscher, ein Mann nach dem Herzen Gottes war, daß er mit dem Tempel und seinem Kultus im innigsten Zusammenhang stand, daß er selbst den Gottesdienst förderte.

Und in der That ist ein judäischer König vorhanden, der allen diesen Anforderungen entspricht, auf den alle diese Züge in einzigartiger Weise passen. Der Leser wird wol schon gemerkt haben, auf wen ich ziele: es ist Josia, der zweite David, dessengleichen vor ihm kein König gewesen war, der so von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften sich zum Herrn bekehrte nach allem Gesetz Mose's, und nach dem seinesgleichen nicht aufkam. Allbekannt ist ja die Kultusreform im achtzehnten Jahre seiner Regierung. Mit einem Wort: Ps. 84 ist gedichtet in der letzten Hälfte der Regierung Josia's, nach der Kultusreform, noch bei Lebzeiten des Königs, und der Dichter ist ein nicht in Jerusalem selbst wohnhafter Priester, der in diesem herrlichen Liede der Freude seines Herzens über den von König und Volk gefeierten Tempelgottesdienst mit seinen regelmäßigen Festwallfahrten Ausdruck verliehen hat.

Wie verhält es sich nun mit Ps. 85? Daß er unmittelbar hinter Ps. 84 steht und mit diesem die ziemlich unbestimmte Ueberschrift לבני קרח theilt, ist natürlich noch kein Beweis für die Identität des Verfassers. Trotzdem möchte ich dieselbe behaupten; denn auch dieser 85. Psalm spiegelt eine ganz bestimmte historische Situation wider. Um einen Einwurf von vornherein abzuschneiden: der Ausdruck שבת את שבות יעקב braucht uns nicht zu stören; denn daß dieser die Rückführung aus dem babylonischen Exil bedeuten müsse, sollte man doch angesichts der Stellen Hos. 6, 11; Hiob 42, 10 — ich gebe absichtlich nur ganz sichere Beispiele — zu behaupten aufhören. Gerade die erstere Stelle Hos. 6, 11 ist besonders lehrreich; denn mag man nun die Worte בשובי שבות עמי, was mir am wahrscheinlichsten däucht, zu Kap. 7, 1 ziehen, oder nicht: auf jeden Fall bedeuten sie so viel wie das darauf folgende כרפאי לישראל, stehen also vom Bessern sittlicher Schäden. Treten wir nach dieser nothwendigen Vorbe-

[1]) Daß die Luther'sche Uebersetzung dieser Verse mit ihrem „Jammerthal" und den „Lehrern", die „mit viel Segen geschmückt" werden, unhaltbar ist und aufgegeben werden muß, darf wol als allseitig anerkannt vorausgesetzt werden.

merkung an den Ps. 85 selbst heran. Er ist offenbar in großer Erregung unter dem frischen Eindruck eines schweren nationalen Unglücks gedichtet. Dem Gedanken nach gliedert er sich in drei Theile: Rückblick auf die Vergangenheit, Hinblick auf die Gegenwart, Ausblick in die Zukunft. Es schien doch schon, als habest du die Sünden deines Volkes vergeben und deinen Zorn zurückgenommen: da beugst du uns aufs neue unter deine schwere Hand. Willst du denn ewiglich über uns zürnen und deinen Zorn gehen lassen immer für und für? Doch der Dichter getröstet sich der Gnade seines Gottes und schaut auf Grund eines göttlichen Ausspruches voll Vertrauen in die Zukunft, wo Gottes Ehre im Lande wohnen wird. Die ersten sieben Verse des Psalms bis zur Hauptwende V. 9 sind ziemlich allgemein und ohne individuelles Gepräge; der Schluß dagegen mit seinen poetisch kühnen Personifikationen verräth einen bedeutenden Dichter und ist des Sängers von Ps. 84 vollkommen würdig. Und daß es in der That der Dichter von Ps. 84 ist, glaube ich beweisen zu können; denn auch Ps. 85 enthält einen bisher übersehenen Anhaltspunkt für genaue Fixirung der Situation; das sind die Worte V. 9: ואל ישובו לכסלה „nicht sollen sie zurückkehren zur Thorheit". Unter dieser „Thorheit" kann nun dem Zusammenhang und dem Sprachgebrauch nach nur Abgötterei, Götzendienst verstanden werden. Die oben im allgemeinen geschilderte Lage bekommt also dadurch ihre greifbare Bestimmtheit, daß der Dichter von jenem großen nationalen Unglück, unter dessen Druck er in diesem Psalm sein Herz ausschüttet, einen Rückfall des Volkes in Götzendienst befürchtet. Damit sind wir nun, meines Erachtens, so deutlich wie möglich auf den Tod Josia's als Abfassungszeit des Psalms hingewiesen: der tragische Untergang Josia's, auf welchen ja auch der Prophet Jeremia ein Trauerlied gedichtet hatte, ist jenes nur angedeutete schwere nationale Unglück, von welchem der Verfasser einen Rückfall des Volkes in Götzendienst befürchtet. Josia, der fromme König, hatte im Kampfe gegen die Heiden ein jähes Ende gefunden; wie stimmt das zu den Verheißungen Gottes? Mußten da nicht auch Ernstgesinnte irre werden an der Treue Jahveh's? Und daß solche Stimmungen in der That im Volke um sich griffen, beweist die Stelle Jer. 44, 16—19. Besonders ein Mann, der an dem Tempel und seinem Kultus eine so heilige Freude gehabt hatte, wie der Sänger des 84. Psalms, mochte wol bang und besorgt in die Zukunft schauen. Was soll jetzt aus dem Werke des verstorbenen Königs werden? Wird es Bestand haben, oder mit seinem Schöpfer ins Grab sinken? Wird das Volk nicht wieder zu der Thorheit des Götzendienstes zurückkehren, der ihm in den trüben Zeiten Manasse's und Amon's gewohnt geworden war, und welchen Josia nur mit großer Mühe hatte ausrotten können? Aber der Sänger hat in seinem Leben schon zu oft geschmeckt und gesehen, wie freundlich der Herr ist, als daß er an der Zukunft verzweifeln sollte: bleibt das Volk nur auf dem guten Wege und fällt es nicht in die Thorheit zurück, aus deren Banden es sich soeben aufgerafft hatte, dann bleibt auch Gott getreu, und dem Volke werden die Zustände erhalten, wie sie unter dem jüngst verstorbenen frommen König Josia waren: ich glaube mich kaum zu täuschen, wenn ich in den V. 10—14 eine ideale Schilderung der Regierung Josia's erkenne, welche dem Volke, wenn es nur treu bleibt, auch für die Zukunft verheißen wird — das von Delitzsch

in V. 10b eingeschaltete „wieder" („daß wieder wohne Herrlichkeit in unserem Lande") ist ein genialer Griff und ganz aus dem Sinne des Dichters heraus. Wird diese Kombination auf den Tod Josia's angenommen (und ernstliche Bedenken können ihr nicht im Wege stehen), so begreifen wir auf einmal den Psalm vollkommen, und anstatt einer Reihe von abgeblaßten, nichtssagenden Redewendungen, in welche manche Exegeten ihn verflüchtigen wollen, tritt uns eine konkrete, greifbare Situation entgegen, welche in dem Liede ihren Ausdruck gefunden hat, und welcher jenes seine Entstehung verdankt. Da die Ps. 84 u. 85 sich also zeitlich einander nahe stehen, da sie sich gegenseitig einander ergänzen und einer den anderen deutet, so werden wir sie auch wol dem nämlichen Dichter zuschreiben dürfen, und wenn Ps. 85 nicht ganz die künstlerisch abgerundete Form von Ps. 84 zeigt, so erklärt sich dies leicht aus der größeren Erregung, in welcher er offenbar entstanden ist. Daß der Dichter die Situation und speciell den Tod des Königs nicht ausdrücklich erwähnt, kann nicht gegen unsere Meinung zeugen; denn der Dichter selbst und seine Zeitgenossen bedurften deutlicher Anspielungen nicht, um zu verstehen, um was es sich handelte.

Aber die in den Schlußversen von Ps. 85 ausgesprochenen Hoffnungen sollten nicht in Erfüllung gehen. Nach der dreimonatlichen schemenhaften Regierung des vom Volke auf den Thron gerufenen Joahas folgte das elfjährige Regiment Jojakim's, welcher alles, was sein Vater Josia mühselig gepflanzt hatte, unbarmherzig zertrat. In dieser schweren Zeit scheint der Mund des Sängers verstummt zu sein (wenigstens haben wir im Psalter kein Lied, welches wir auch nur mit einem Scheine von Sicherheit unserem Dichter und der Zeit des Jojakim zuweisen könnten): erst das herbste Leid, das ihm überhaupt widerfahren konnte, die gänzliche Trennung von seinem geliebten Tempel, sollte seine Zunge wieder lösen und seiner trauernden Leier die herzergreifendsten Töne entlocken Die Tage Jojakim's waren gezählt. Er selbst sollte die Frucht seiner Missethaten freilich nicht mehr ernten, sondern sein Sohn Jojachin mußte für des Vaters Sünden büßen. Jerusalem ward erobert; der König von Babel führte das ganze Jerusalem weg, alle Obersten, alle Gewaltigen, zehntausend Gefangene und alle Zimmerleute und alle Schmiede und ließ nichts übrig denn geringes Volk des Landes . . Dazu die Mächtigen im Lande führte er auch gefangen von Jerusalem gen Babel. Daß unter dieser mit Jojachin ins Exil geführten Aristokratie der Geburt und des Geistes, wie der jugendliche Prophet Ezechiel, so auch der priesterliche Sänger der Ps. 84 u. 85 sich befand, ist von vornherein anzunehmen. Der Weg von Jerusalem nach Babel führte durch Nordpalästina und Syrien. Da, an der äußersten Nordgrenze des Gelobten Landes, am Abhange des Hermongebirges an den Jordanquellen, als zum letzten mal der Sänger auf Palästinas geweihtem Boden ruht, da steigt der Tempel des Herrn mit all seiner für immer verlorenen Herrlichkeit auf vor seinem Geiste; in dem Brausen und Toben der Jordankatarakte erkennt er ein Ebenbild seiner schmerzüberfluteten Seele, und so weint er denn sein todwundes Herz aus in dem Doppelpsalm 42 u. 43, der in der lyrischen Poesie der gesammten Weltliteratur seinesgleichen kaum hat; nicht mit Unrecht hat man ihn als den dichterisch schönsten aller Psalmen bezeichnet. So und nicht anders mußte der Sänger, der in Ps. 84

die Tempelfreude besungen hatte, reden, als er von dem Gelobten Lande und seinem geliebten Tempel auf Nimmerwiedersehen Abschied nehmen sollte.

Die nahe Verwandtschaft der Ps. 84 u. 42 hat man schon längst erkannt und daraus auf die Identität des Dichters geschlossen; ist dies richtig, so muß Ps. 84 der frühere sein, und es ist mir unbegreiflich, wie Ewald das Verhältniß umkehren kann. Man muß doch voraussetzen, daß der Künstler sich vom Unvollkommeneren zum Vollkommeneren emporarbeitet, und nicht, daß er vom Vollkommeneren zum Unvollkommeneren herabsinke. Die Ps. 84 u. 42 verhalten sich ganz ähnlich wie die Ps. 24 u. 15; sind beide von dem nämlichen Dichter David, wofür alle äußeren und inneren Gründe sprechen, so muß Ps. 24 der frühere, Ps. 15 der spätere sein; wären sie dagegen von zwei verschiedenen Dichtern, so wäre damit Ps. 15 als der frühere, das Original, und Ps. 24 als der spätere, die Nachahmung, erwiesen.

Man gestatte mir im Vorübergehen eine kleine Abschweifung auf jene Psalmen. Sie sind vielleicht das interessanteste Paar des ganzen Psalters, weil wir hier einmal den dichterischen Genius in seiner Werkstatt belauschen können. Die Gedanken beider Psalmen sind, wenn wir die V. 3—7 des 24. Psalmes für sich betrachten, im großen und ganzen identisch: und doch welch ein Unterschied, welch ein Fortschritt dagegen in Ps. 15! In Ps. 24, 3—7 haben wir sozusagen die Skizze, in Ps. 15 die Ausführung. Daß Ps. 15 der spätere ist, läßt sich sogar beweisen. In Ps. 24, der ganz handgreiflich zur Feier der Einführung der Bundeslade vom Hause Obed-Edom's auf den Berg Zion in die Stadt David's gedichtet ist, lautet die Frage: Wer darf [mit der Lade] hinaufziehen auf den Berg des Herrn? und es folgt die herrliche Antwort: der unschuldige Hände hat und reines Herzens ist ꝛc. Aber nachdem die Lade glücklich auf dem Berge ist, kann sich David bei der in Ps. 24 gegebenen Antwort nicht beruhigen; jetzt bestürmt ihn der Gedanke: Die Lade auf den heiligen Berg führen durfte ich ja; aber bin ich sündhafter Mensch denn auch würdig, auf die Dauer an Einer Stelle mit dem Heiligthum Gottes zu wohnen? Und so wirft er sich in Ps. 15 die zweite Frage auf: Wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge? Die Frage wird im ganzen beantwortet wie in Ps. 24, nur mit dem Unterschiede, daß jetzt das ethische Problem viel tiefer gefaßt und die sittlichen Anforderungen viel höher gestellt sind. Wir sehen also, wie David, indem er denselben Gegenstand zweimal behandelt, ihn bei der zweiten Behandlung vergeistigt und bis in seine tiefsten Tiefen ergründet. Genau so ist auch das Verhältniß der Ps. 84 u. 42: sind sie von dem nämlichen Dichter, so muß Ps. 84 der frühere, Ps. 42 der spätere sein, und wenn auch die Aehnlichkeit zwischen ihnen beiden nicht so augenfällig ist wie bei Ps. 24 u. 15, so können wir doch diese Antwort mit der gleichen Bestimmtheit geben.

Die Situation des Doppelpsalms 42 u. 43 hat, wie gesagt, schon Ewald mit genialem Blick erkannt; nur darin vermag ich ihm nicht zu folgen, daß er den unglücklichen König Jojachin selbst zum Dichter des Liedes macht. Denn 1. wäre das Lied wirklich von demjenigen, mit dessen endlichem Lebensschicksal das große nationale Geschichtswerk des vorexilischen Israel abschließt (2 Kön. 25, 30), so würde dieser Umstand der Tradition gewiß ebenso wenig abhanden gekommen sein als die Autorschaft Hiskia's an dem „Psalm" Jes. 38, 10—20.

Hat man es doch auch für der Mühe werth gefunden, die königliche Abstammung des Propheten Zephanja ausdrücklich zu bemerken, und hat man doch selbst einem Herrscher wie Manasse einen Psalm angedichtet. 2. Wenn Ewald aus Jer. 22 schließt, daß Jojachin „ein nicht verächtlicher Mann" gewesen sei, so kann ich die Richtigkeit dieses Schlusses nicht zugeben. Wenn der Prophet Jeremia Gott sagen läßt: „Und wäre Jechonja, der Sohn Jojakim's, der König von Juda, selbst der Siegelring an meiner Rechten, auch von da würde ich ihn abreißen", so gewinnen diese Worte erst dann ihre ganze schneidende Schärfe und ihre eigentliche Pointe, wenn Jojachin nichts weniger als Anspruch darauf hat, der Siegelring an der Rechten Jahveh's zu sein. Man vergleiche damit die sicherlich dem König Jojachin und seiner Mutter Nehusta geltenden Worte Jer. 13, 18: „Sage dem König und der Königinmutter: Setzt euch herunter; denn die Krone euerer Herrlichkeit ist euch vom Haupte gefallen", Worte, welche scharf und herb lauten und durchaus nicht den Eindruck machen, als ob sie an „einen nicht verächtlichen Mann" gerichtet seien. Mit dieser, eben begründeten Modificirung scheint mir aber die Ewald'sche Ansicht über die Situation von Ps. 42 u. 43 die einzig richtige, und der Doppelpsalm fügt sich also chronologisch und ästhetisch durchaus gut und natürlich an die Ps. 84 u. 85 an.

Nur eine Frage könnte am Schlusse noch aufgeworfen werden: wie kommt es, daß Ps. 42 poetisch so unendlich viel höher steht als Ps. 84? Aber auch diese Frage läßt sich leicht beantworten. Erstens ist es doch anzunehmen, daß der Dichter in den funfzehn Jahren, die etwa zwischen beiden Psalmen liegen würden, gereift und gewachsen ist, und zweitens ist die Sache auch ohne diese Annahme psychologisch durchaus begreiflich. Die alten Inder behaupteten, die çloka (ihr Hauptversmaß und deshalb geradezu für Lied, Gedicht stehend) habe ihren Namen von der çoka, dem Kummer: ein tiefsinniges Wortspiel, welches wir im Deutschen sehr passend so wiedergeben könnten, daß das Lied ein Kind des Leides sei.

Wenn Du willst im Menschenherzen
Alle Saiten rühren an,
Stimme Du den Ton der Schmerzen,
Nicht den Klang der Freude an!
Mancher ist wohl, der erfahren
Hat auf Erden keine Lust;
Keiner, der nicht still bewahren
Wird ein Weh in seiner Brust.

singt unser tiefsinnigster, gedankenreichster Lyriker Rückert; und Anastasius Grün sagt:

So lang ein Aug' noch weinen,
Ein Herz noch brechen kann:
So lange wallt auf Erden
Die Göttin Poesie.

Es ist eine Erfahrungsthatsache, daß gerade der Schmerz der subjektiven künstlerischen Produktion, wie sie sich in der Lyrik, sei sie des Wortes oder des Tones, ausspricht, am förderlichsten ist, daß, wie man sich wol ausdrückt, mit Herzblut die großartigsten Kunstwerke geschrieben werden. Kein Wunder: der Schmerz ist eben auch ein viel mächtigeres, den ganzen Menschen viel stärker und unmittelbarer ergreifendes Gefühl als die Freude. Und so hat denn auch

dem Dichter, der in heiliger Freude den schönen Ps. 84 gesungen hatte, heiliger Schmerz den gewaltigen Ps. 42 eingegeben als höchste und vollendetste Leistung, deren sein poetischer Genius fähig war: und wir können den Menschen nur bewundern und liebhaben, der auch einen solchen tiefsten, herbsten Schmerz mit den Worten beschwichtigen konnte: „Was betrübst du dich, meine Seele, und bist so unruhig in mir? Harre auf Gott; denn ich werde ihm noch danken, daß er meines Angesichts Hülfe und mein Gott ist".

So haben wir denn unter Annahme der Identität des Dichters der Ps. 84, 85, 42 u. 43 und unter Annahme dieser chronologischen Reihenfolge dem hebräischen Dichterwald eine der edelsten, menschlich verständlichen Persönlichkeiten erschlossen. Weiter dürfen wir nicht gehen; einen bestimmten Namen, eine bestimmte historische Persönlichkeit für ihn auffinden zu wollen, wäre ein aussichtsloses Unternehmen. Aber das braucht uns nicht anzufechten: der Dichter lebt in seinen Liedern und nicht in der Geschichte; wenn auch kein Name ihn nennt, wenn wir auch seine Zeit nicht kennen, der Dichter des Buches Hiob ist uns doch eine durchaus lebendige Individualität, ein persönlicher Bekannter, und der Sänger, der die Ps. 84 u. 42 gesungen hat, in welchen Tausende von Herzen Erquickung und Trost fanden, der lebt lebendigstes und unvergänglichstes Leben, wenn auch keine Geschichte seine Existenz und seinen Namen verkündet.

Aus J. Chr. K. v. Hofmann's Vorlesungen über das Markusevangelium.

II.

Die Berufung der Zwölfe (Mark. 3, 13 fg.) ist nicht so zu nehmen, als hätte Jesus von jetzt an nur ihnen leben wollen. Erst Mark. 9, 30 lesen wir von einer Zeit, wo er Galiläa unerkannt so viel als möglich durchzog und nur seinen Jüngern sich widmete. Aber so ist es jetzt noch nicht: das ist aus dem Folgenden ersichtlich, mit dem wieder ein neuer Abschnitt beginnt, der zunächst Mark. 3, 20—30, aber auch noch V. 31—35 umfaßt und besagt, was Jesus seinen Familienangehörigen und den Schriftgelehrten und was seine Jünger ihm sind.

Καὶ ἔρχονται εἰς οἶκον, so beginnt dieser Abschnitt; denn die Lesart ἔρχεται ist schwerlich ursprünglich. Es lag zwar nahe zu meinen, weil es vordem (Kap. 3, 1) hieß: καὶ εἰσῆλθε πάλιν εἰς τὴν συναγωγήν, und wiederum (Kap. 3, 7) ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν oder καταβαίνει (Kap. 3, 13), es müsse auch hier heißen καὶ ἔρχεται, aber der Evangelist schreibt absichtlich καὶ ἔρχονται; denn man soll sich Jesum mit den Zwölfen in seiner bleibenden Umgebung zusammendenken. Welches Haus mit εἰς οἶκον gemeint sei, ist nicht angegeben; εἰς οἶκον steht nur um des Folgenden willen. Denn hätte sich Jesus im Freien befunden, so hätte er durch die Menge, die sich um ihn sammelte, nicht so nach außen abgesperrt werden können, wie wir nachher V. 31 und weiterhin dies finden, daß man

nicht zu ihm kommen konnte. Καὶ συνέρχεται πάλιν ὄχλος. Πάλιν bezieht sich darauf, daß er sich vorher der am Ufer des Sees ihn umdrängenden Menge entzogen hatte. Es kam gleich wieder eine Menge zusammen, als sie wußten, daß er da sei; denn nicht ὁ ὄχλος ist zu lesen, sondern ὄχλος. Es ist voreilig zu sagen, daß dies eine andere Menge sei als die, von welcher in V. 32 gesagt wird, und unveranlaßt, das συνέρχεται πάλιν ὄχλος so zu nehmen, als sei er von solchen gleich wieder bedrängt worden, die blos für ihre leiblichen Schäden Hülfe suchten und ihm dadurch hinderlich wurden. Aber so umschlossen und umdrängt war er von dieser Menge, daß sie nicht einmal dazu kommen konnten zu essen. Man ließ ihm nicht einmal so viel Zeit und Raum, um Nahrung zu sich zu nehmen. Das ist gesagt, um zu erklären, daß seine Angehörigen, als sie davon hörten, auf den Gedanken kommen konnten, sich seiner Person zu bemächtigen, indem sie sagten, er sei von sich gekommen, außer sich gerathen. Οἱ παρ' αὐτοῦ heißen 1 Makk. 19, 44 die Kriegsleute des Judas Makkabäus; in der Erzählung von Susanna sind οἱ παρ' αὐτῆς ihre Angehörigen; hier muß οἱ παρ' αὐτοῦ im letzteren Sinne gemeint sein; denn seine Angehörigen im ersteren Sinne wären seine Jünger. Die hatte Jesus bei sich und würden wie sonst οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ heißen. Man hat also an diejenigen zu denken, die seiner Familie angehörten, die verwandtschaftlich seine Nächsten waren. In der That ist nicht zu leugnen, daß nachher V. 31 auf das mit diesen Worten Eingeleitete wieder zurückgekommen wird, sodaß uns von dorther die näheren Erklärungen des οἱ παρ' αὐτοῦ werden, daß seine Mutter und Brüder gemeint sind. Dann ist aber das ἐξῆλθον nicht so gemeint, als hätten sie auf die Nachricht, wie Jesus von der Menge umdrängt sei, daß er nicht einmal Nahrung zu sich nehmen konnte, Nazareth verlassen. Wenn es sich in Kapernaum zugetragen hat, so würden die Seinigen nicht hören können, wie es ihm an diesem Tage ging, und hätten nicht an demselben Tage kommen können, da sie weiter weg wohnten. Sie waren jedenfalls in seiner Nähe, was ja auch Joh. 7, 3 die Voraussetzung ist, wo wir hören, wie seine Brüder ihm zumutheten, er solle den Schauplatz seines Wirkens aus Galiläa nach Judäa verlegen. Ἐξῆλθον heißt: sie machten sich auf den Weg, gleichviel, wo sie waren. Wo sie eben waren, begaben sie sich zu ihm hin; sie wollten sich seiner Person bemächtigen, nämlich ihn der ihn umgebenden Menge entziehen und so auch der Aufregung, von der sie voraussetzten, daß er sich in ihr befinde, weil er nicht mehr daran denkt, Nahrung zu sich zu nehmen. Er sollte nur wieder aus seiner Aufregung zur Ruhe kommen können; das besagt der Satz ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη. Κρατῆσαι besagt nicht, daß sie ihn in Gewahrsam nehmen wollten. Aus dem sonstigen Gebrauch des ἐξίστασθαι, insonderheit im Evangelium des Markus (Kap. 2, 12; 5, 42; 6, 51) ersieht man, daß die Meinung des ἐξέστη nicht ist, er sei verrückt geworden; es wird von aller Aufregung gebraucht, die einen Menschen außer sich bringt. So sagt auch Paulus (2 Kor. 5, 13) von sich. Hier ist aber das ἐξίστασθαι das Gegentheil von σωφρονεῖν. Hat es mit dem ἐξέστη diese Bewandtniß, so hat man vollends keinen Grund, ein Recht hat man ohnedies nicht, zu ἔλεγον ein anderes Subjekt zu denken als das von οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον. Es wird also den Seinen bange um ihn, als sie hören, daß er nicht einmal

mehr Nahrung zu sich nehmen kann, und so wollen sie sich seiner bemächtigen, um ihn der Volksmenge zu entziehen, damit er dann wieder Ruhe bekommt. Man hat gemeint, das vertrage sich nicht mit dem, wie seine Mutter von ihm halten mußte, wenn das, was die Evangelien des Matthäus und Lukas von der wunderbaren Empfängniß und Geburt Jesu berichten, vorauszusetzen sei. Aber seitdem hatte Jesus eine gewöhnliche menschliche Entwickelung gehabt, und wenn er jetzt als Prophet auftrat und auch Wunderbares that, so erschien er doch in allem seinen Gebahren wie ein anderer Mensch, und da konnte ihm auch widerfahren, was anderen Menschen widerfährt, wenn man sich nicht mehr Zeit und Ruhe läßt sich auf sich selbst zu besinnen. Uebrigens lesen wir Joh. 7, 3, daß auch seine Brüder nicht an ihn glauben wollten, d. h. daß sie ihn nicht für den erkannten, der er war und als den er sich bezeugte. Gerade weil sie ihn von Kindheit auf zu gut kannten, so konnten sie zu einem solchen Glauben schwer kommen, wie seine Jünger an ihn glaubten. Die Seinigen also, die ihn je und je gekannt, sagten: er sei außer sich gerathen, er sei von sich gekommen. Da war es nach ihrer Art in guter Meinung gedacht, wenn sie sich seiner bemächtigen wollten.

Dem gegenüber wird gleich ein anderes Urtheil angeführt, welches eben damals über ihn gefällt wurde. Ehe das weiter verfolgt wird, was in V. 21 eingeleitet worden, wird dies zwischen eingeschoben, was sich eben damals zwischen ihm und den aus Jerusalem gekommenen Schriftgelehrten begab V. 22—30. Sie werden eigens als aus Jerusalem Gekommene bezeichnet. Damit ist die Vorstellung gegeben, daß sie ihn bis dahin nur vom Hörensagen gekannt hatten im Gegensatz gegen seine Familienangehörigen. Wenn die letzteren nach ihrer Art in guter Meinung etwas so Thörichtes sagten und sich vornahmen, wie wir gelesen haben, so haben jene, die das Ansehen für sich in Anspruch nahmen als Schriftgelehrte die geistlichen Führer des Volkes zu sein, die aber eben aus Jerusalem gekommen waren, ohne ihn anders als durch Hören zu kennen, gleich ein so feindseliges Urtheil gefällt, daß sie sagen: βεελζεβοὺλ ἔχει. Die Bedeutung des Wortes βεελζεβούλ ist nicht ganz sicher, aber die Gestalt des Namens im Hebräischen ist wol unzweifelhaft זְבוּל בַּעַל, ὁ οἰκοδεσπότης, der Herr der Behausung. Der Ausdruck begegnet uns im Munde der jüdischen Zeitgenossen Jesu. Er bedient sich eines anderen. Aber Matth. 10, 25 ist wol auf die etymologische Bedeutung des Namens in der Art angespielt, daß dadurch unsere Deutung des Namens bestätigt wird. An einer Parallelstelle Matth. 12, 25 heißt es nur: Er treibt die Dämonen aus ἐν βεελζεβούλ, kraft des Beelzebul; Matth. 10, 25 hören wir Jesum sagen, daß man ihn Beelzebul nenne. Das letztere geht also noch über das hinaus, was wir hier lesen. Dies βεελζεβοὺλ ἔχει ist nicht gleich πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει oder ἔχει δαιμόνιον Joh. 10, 20. Ueber letzteres geht die Aeußerung, die wir hier aus dem Munde der Schriftgelehrten hören, hinaus. Sie sagen nicht mehr, er hat einen Dämon, sondern er hat den, welcher ist der oberste, das Haupt der Dämonen. Wer einen Dämon hat, der ist ein δαιμονιζόμενος, der Dämon hat ihn in seiner Gewalt und beherrscht ihn in seinem Thun und Reden. Was sich die Juden bei dem Namen Beelzebul gedacht haben, läßt sich, da dieser Ausdruck eine dem A. T. fremde Bezeichnung

ist, nur vermuthen. Er beruht wol auf einer ganz unklaren Vorstellung von einem argen Geisterthum, nach welcher die Dämonen gleichsam einen Haushalt οἰκία bilden, und dessen Herr und Haupt dann Beelzebul ist. Das ist nun die eine Aeußerung, die sie thaten: er hat den Beelzebul. Die andere, die mit einem καὶ ὅτι von der ersten unterschieden wird, lautet: Er treibt die Dämonen aus durch den Obersten, den Fürsten der Dämonen. Das erstere hat eine gewisse Verwandtschaft mit der Aeußerung der Familienangehörigen Jesu; denn Joh. 10, 20 sagen die Juden von Jesu δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται; dies μαίνεται steht jenem ἐξέστη nicht gar so fern. Aber wenn seine Familienangehörigen es gut meinen, so meinen es die Schriftgelehrten in feindseliger Art. Wir lesen nun, daß Jesus die Schriftgelehrten, welche solches äußerten, zu sich heranrief und zu ihnen sprach, προσκαλεσάμενος αὐτοὺς ἔλεγεν. Solches προσκαλεῖσθαι kehrt bei Matthäus und Markus sehr oft wieder. Es gibt die Vorstellung, daß Jesus ferner Stehende anreden und zu ihnen reden will und deswegen sie an ihn herantreten heißt. Ob Jesus die Aeußerung der Schriftgelehrten mit Ohren gehört hatte oder nur inne ward, daß sie so von ihm redeten, das ist hier nicht gesagt. Wir sollen nur wissen, daß er ihnen ihre Aeußerung nicht ungestraft hingehen lassen will; sie sollten dergleichen Aeußerungen nicht unter das Volk bringen, ohne ihm dafür Rede stehen zu müssen. Vor allen den Anwesenden also heißt er sie herankommen und hören, was er ihnen zu sagen hat. Er redete zu ihnen ἐν παραβολαῖς. Das geschieht, wenn man Thatsächliches vorführt, welches auf das Gebiet übertragen und übersetzt sein will, welchem der geltend zu machende Gedanke angehört. Ueberträgt man solches auf dieses Gebiet, so ist es dann der Ausdruck der Wahrheit, welcher geltend gemacht werden soll. Aber der erste Satz, die Frage πῶς δύναται σατανᾶς σατανᾶν ἐκβάλλειν, ist noch keine παραβολή, sondern nur Einleitung der Gleichnißrede. Wir hören Jesum nicht βεελζεβούλ sagen, sondern σατανᾶς. Also die biblische Bezeichnung Satans gebraucht er, und zwar dieselbe ohne Artikel als Eigenname. Denn darum, daß der Artikel nicht steht, zu übersetzen: Wie kann Satan den anderen austreiben? ist unrichtig. Er setzt nicht die Vorstellung zweier Satane voraus, was unpassend wäre, sondern eben weil Satan Eine Person ist, kann derselbe nicht zugleich Subjekt und Objekt des Austreibens sein. Das wäre ja Unsinn. Den unklaren jüdischen Vorstellungen gegenüber geht Jesus auf den klaren Gegensatz von Gott und Satan, von Gott und dem Feinde Gottes zurück. Die δαιμόνια befassen sich ja unter den Feind Gottes, den die Schrift הַשָּׂטָן schlechtweg nennt, und so wäre also allerdings, wenn es sich so verhielte, das Widersinnige, Unmögliche vorhanden, daß Satan sich selbst austriebe. Er thut dies in der Eigenschaft als ὁ ἄρχων τῶν δαιμονίων. Damit sind die Gleichnißworte, die nun folgen, eingeleitet. Aber hinter der angeführten Frage kann die Rede Jesu nicht mit einem καί gleich „und" fortfahren, sondern καί muß an das erste Wort Jesu ein weiteres Wort anfügen, also eben das Gleichnißwort, sodaß καί die Bedeutung hat: „und ferner", sagte er, wenn ein Haus zertrennt wird wider sich selbst, in feindlicher Richtung gegen sich selbst, so kann es nicht bestehen; darüber geht es zu Grunde. Das ἐφ' ἑαυτήν ist in der feindlichen Bedeutung des ἐπί mit dem Akkusativ gemeint. Die Verbindung ἐφ' ἑαυτήν ist prägnant; es sind zwei Vor-

stellungen vermengt: daß es zertrennt wird, auseinanderfällt, und daß diese beiden Theile dann widereinander sind. Satan hat ein Reich und ein Haus, er ist ὁ οἰκοδεσπότης dieses Hauses, der ἄρχων dieses Reiches. Und so gilt denn von ihm, daß, wenn er aufgestanden ist, sich erhoben hat wider sich selbst, es mit ihm vorbei ist.

Es ist V. 26 die Lesart eine verschiedene. Es fragt sich, ob es heißt: ἀνέστη ἐφ' ἑαυτὸν καὶ ἐμερίσθη, worauf dann fortgefahren wird, οὐ δύναται στῆναι, oder ob es heißt: ἀνέστη ἐφ' ἑαυτόν, und der Nachsatz dann lautet ἐμερίσθη καὶ οὐ δύναται. Entweder: wenn der Satanas wider sich selbst aufgestanden und zertrennt worden ist, kann er nicht bestehen bleiben, oder: wenn er gegen sich aufgestanden, ist er zertrennt worden und kann nicht bestehen bleiben. Auf keinen Fall ist μεμέρισται aufzunehmen, welches nicht genug beglaubigt ist. Die erste Lesart ist ähnlich wie Matth. 12, 26; die zweite ähnlich wie Luk. 11, 18. Da aber die erstere durch die vorangehenden Sätze leichter veranlaßt sein kann, wo μερίζεσθαι dem Vordersatz angehört, so ist doch wahrscheinlich, daß man zu lesen hat, was von der Satzbildung der beiden vorhergehenden Sätze abweicht ἐμερίσθη καὶ οὐ δύναται στῆναι, wenn er wider sich selbst aufgestanden ist, so ist er damit zertrennt worden und gar zwei. Denn es kann einer nicht wider sich selbst sein, er muß sich denn in zwei Personen zertheilen, dann aber ist es mit ihm aus, τέλος ἔχει.

Οὐ δύναται heißt es immer wieder; auch V. 27 folgt wieder eines. Aber dieses, welches nun folgt, gehört einem anderen Gedanken an als das vorhergehende. Daher der Uebergang dazu mit ἀλλά. Bisher hat Jesus den Schriftgelehrten vor Augen gestellt, daß es sich mit seiner Dämonenaustreibung nicht so verhalten kann, wie sie gesagt hatten, aber nun geht er dazu über zu sagen, welches im Gegensatz dazu der wirkliche Sachverhalt ist. Es kann niemand den Besitz des Stärkeren — ὁ ἰσχυρός generisch wie Kap. 4, 3 ὁ σπείρων — in sein Haus eindringend an sich nehmen, wenn er nicht zuvor den Stärkeren gebunden hat, so wird er dann — mit καὶ τότε wird dazu fortgefahren — sein Haus plündern. Wen Jesus unter dem Stärkeren verstehe, konnte seinen Widersachern nicht verborgen sein. Der Stärkere ist eben der, von welchem sie sagen, daß er seine Macht über die argen Geister durch ihn, mit seiner Hülfe ausführe. So ist es nun, hat er gezeigt, so verhält es sich: Ich muß den, welchem ich sein Besitzthum entreiße, indem ich die Dämonischen heile und sie ihm also aus der Hand reiße, zuvor gebunden haben, sonst könnte ich das nicht thun. Ich muß an ihm gethan haben, was der Widersacher eines Stärkeren ihm zuvor gethan haben muß, ehe er ihm sein Haus ausraubt. Da denkt man nun an Jesu Versuchung. Aber da hat er sich des Versuchers erwehrt, nicht ihn überwältigt. Jesus ist dadurch, daß er in die Welt gekommen ist, Herr geworden über den Feind Gottes, nicht erst irgendwann durch irgendeine einzelne That oder ein einzelnes Werk. Und wenn er nun das thut, was er mit dem Ausrauben des Hauses eines Stärkeren vergleicht, wenn er dem Satan die Dämonischen, die er in seinem Besitz hält, entreißt, so sollte man eben hieran erkennen, daß er der ist, welcher Satans mächtig geworden, der Mensch, welcher vermocht hat, was kein Mensch vermochte. Er, welcher ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ ist, ist eben

dadurch, daß er dies ist, Satans mächtig. Satan ist ihm gegenüber ohnmächtig, er muß sich von ihm gefallen lassen, was Jesus zu thun unternimmt.

Aber nun schlägt Jesu Rede noch einen höheren Ton an. Das Folgende leitet er mit einem ἀμὴν λέγω ὑμῖν ein, das erste mal, daß in diesem Evangelium ἀμήν begegnet. Nachdem Jesus das, um was es sich ihm und den Schriftgelehrten gehandelt hat, richtig gestellt, richtet er nun an sie einen warnenden Spruch; nicht richtet er sie so, wie sie ihn gerichtet haben, als sie sagten: er habe den Teufel, aber er warnt sie davor, einem Gericht nicht zu verfallen. Der in der Aeußerung, welche die Schriftgelehrten über ihn gethan haben, sich verkündigenden Sinnesart gilt der Ausspruch. Die Lesart, wie sie Tischendorf gibt, ist die richtige. Τὰ ἁμαρτήματα ist nachträgliche Apposition zu πάντα. Alles wird den Menschenkindern vergeben werden, die Sünden nämlich. So allgemein wie hier eine Vergebung von allem, was die Menschen sündigen, in Aussicht gestellt wird, unterliegt dieselbe selbstverständlich derselben Bedingung, ohne die es keine Sündenvergebung gibt, der Bedingung der Buße. Man hat gemeint, die Bezeichnung τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων solle andeuten, daß den Menschen, weil sie eben so gebrechliche und von Geburt an sündliche Wesen sind, Verzeihung ihrer Sünden zutheil werde; aber dann würde der Ausdruck in der That irreführen. Er würde dann so gewählt sein, daß den Menschen um ihrer Gebrechlichkeit willen die Sünde vergeben würde. Es wird doch näher liegen, wenn wir sagen: der Ausdruck ist im Gegensatz zum Satan gewählt. Denn bei Satan kann von Buße keine Rede sein, und so auch von keiner Sündenvergebung. Bei den Menschen aber kann beides stattfinden; denn als Angehörige des Menschengeschlechtes sind sie dessen fähig, ihrer Sünden Vergebung zu erlangen. Wir sagen: konnte τὰ ἁμαρτήματα eine nachträgliche Apposition zu πάντα sein, dann ist nicht minder zu verbinden τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι, und zwar hat hier καί die Bedeutung „auch"; auch die Lästerungen, wie viel und wie schlimm auch solche waren. Hinter βλασφημίαι ist ὅσα ἂν βλασφημήσωσιν, was immer für Lästerungen sie sich zu Schulden kommen lassen werden, zu lesen. Aber nun kommt die Ausnahme: Wer aber lästert wider den heiligen Geist, hat ewiglich kein Vergeben. Βλασφημεῖν mit εἰς steht auch Luk. 12, 10 und steht in gleicher Verbindung in der Septuaginta wie im klassischen Sprachgebrauch. Der heilige Geist kommt hier als der Geist Jesu in Betracht; denn Markus bezeichnet hernach als den Grund, weshalb Jesus den Schriftgelehrten solches sagte, V. 30: ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει. Daß der Geist, der in ihm waltet, heiliger Geist ist, das konnte ihnen nicht entgehen, da der Geist es ihnen stets innerlich bezeugte; denn der heilige Geist, den Jesus zu seinem Geiste hat, der waltet und zeugt in dem Gewissen eines jeden Menschen. Wenn sie sagten: er habe einen unreinen Geist, wie es diesmal heißt anstatt Beelzebul, so konnten sie dies nur im Widerspruch mit dem sagen, wessen sie in ihrem Inneren überführt waren. Eine Lästerung war das; denn sie nahmen damit dem heiligen Geiste seine göttliche Ehre und erklärten ihn, weil sie ihn da, wo er ihnen begegnete, nicht anerkennen wollten, für sein Widerspiel, d. h. sie lästerten ihn. Wenn sie nun dabei beharren, so sind sie, was Jesus von jedem sagt, der dieser Sünde sich schuldig macht, ἔνοχοι αἰωνίου ἁμαρτήματος, einer Sünde schuldig,

die ewig auf ihnen bleibt; denn für diese Entschlossenheit, das was aus Gott ist, im Widerspruch mit der eigenen inneren Ueberführung für das Gegentheil zu erklären, gibt es keine Möglichkeit der Bekehrung und also auch keine Möglichkeit der Vergebung.

So hat Jesus jene Schriftgelehrten abgefertigt und vor allen Anwesenden sie der Widersinnigkeit dessen, was sie wider ihn gesagt hatten, überführt und einen Satz ausgesprochen, dessen Anwendbarkeit auf sie niemandem entgehen konnte. Die Erzählung geht nun auf das zurück, was wir V. 21 lasen. In guter, aber thörichter Meinung machten sich die Angehörigen Jesu auf, sich seiner Person zu bemächtigen, weil sie darin, daß er sich von der Menge vom Zusichnehmen der Nahrung abhalten ließ, ein ἐξίστασθαι sahen. An jenes ἐξῆλθον schließt sich nun καὶ ἔρχονται an. Denn so ist zu lesen, nicht ἔρχονται οὖν. Diesmal sind seine Angehörigen ausdrücklich benannt; doch ist seine Mutter nicht voran genannt, sondern seine Brüder, weshalb sie es auch eigentlich sind, welche von jener thörichten Vorstellung ausgingen; die Mutter aber begleitete sie. Ἔξω στήκοντες sandten sie zu ihm, ihn rufen lassend; denn er ist im Hause und so in demselben umdrängt, daß sie nicht zu ihm kommen können. Danach ist auch ἀπέστειλαν zu verstehen. Sie haben es von einem zum anderen weiter sagen lassen, bis es endlich hinein zu Jesu drang; καλοῦντες αὐτόν: ihre Meinung war also, er solle herauskommen zu ihnen. Dann würden sie ihn nicht wieder herzu lassen; das war die Meinung jenes κρατῆσαι αὐτόν V. 21. Nun wird geschildert, wie eine Menge Jesum umfaß, ἐκάθητο περὶ αὐτόν. Wenn sie um ihn herfaßen, wollten sie ihn hören. Es waren also nicht blos Leute, die wegen Krankheit oder Kranker kamen und mit ihren Bitten ihn belästigten, sondern die zunächst ihn Umgebenden wollten von ihm lernen. Danach muß man verstehen, was Jesus auf die ihm gemachte Mittheilung antwortet; λέγων, was impersonal steht. Eben solche, die in seiner Nähe waren, und welche diese Kunde von draußen gebracht hatten, nennen die Mutter Jesu zuerst. Das dient dem, was wir vorhin zu V. 31 gesagt haben, zur Bestätigung. Diejenigen, welche die Mittheilung machten, mußten die Mutter schicklicherweise zunächst nennen. Sie mochten wol meinen, daß die Mutter zunächst ein Anrecht darauf habe, daß er hinauskomme, wenn sie ihn rufen lasse. Fraglich ist, ob auch καὶ αἱ ἀδελφαί hier genannt sind. Es findet sich nämlich auch in den Handschriften. Aber wahrscheinlich ist, daß es weggelassen wurde, weil ja auch der Schwestern keine Erwähnung geschehen ist, und sie weder bei Matthäus noch bei Lukas an den Parallelstellen genannt sind. Die, welche Jesu sagen, wer ihn hinauskommen heiße, nennen die ganze Familie. Wenn die ganze Familie da ist, ihn hinauszurufen, so meinen sie, es müsse etwas Dringliches sein. Ἔξω ζητοῦσί σε, sie begehren draußen nach dir. Aber Jesus antwortet: Τίς ἐστιν ἡ μήτηρ μου ἢ οἱ ἀδελφοί; daß er der Schwestern dabei nicht gedenkt, ist kein Grund, daß ἀδελφαί vorher wegzulassen sei. Die Frage leitet nur das Folgende ein. Es ist, als stellte sich Jesus selbst die Frage, um sie dann zu beantworten. Er beantwortet sie aber nicht, ohne daß es heißt: καὶ περιβλεψάμενος κύκλῳ τοὺς περὶ αὐτὸν καθημένους. Wir finden schon einmal ein solches περιβλέπειν Kap. 3, 5. Aber diesmal ist es freilich ein sehr anderes als damals. Dort sah er seine ihn umgebenden Wider-

facher einen nach dem anderen darauf an, was er wol auf seine Frage antworten werde. Diesmal blickt er von einem zum anderen mit Wohlgefallen; denn sie sitzen um ihn her, um Gottes Wort aus seinem Munde zu hören. Da ruft er denn aus: Ἴδε ἡ μήτηρ μου καὶ οἱ ἀδελφοί μου und erklärt dies nachher damit, daß er hinzufügt: Wer den Willen Gottes thut, der ist mir Bruder und Schwester und Mutter. In seinem nunmehrigen Berufsleben ist das in seinem Beruf begründete Verhältniß zu denen, die von ihm belehrt sein wollen, was Gottes Wille ist, um ihn zu thun, dasjenige persönliche Verhältniß, welches er allein als für ihn maßgebend erkennt, und nicht kann er sich in demselben durch dasjenige Verhältniß stören lassen, welches aus der bloßen Zugehörigkeit zu seiner Familie herstammt. Es ist nicht gesagt, daß sich Jesus nicht zu seinen Familienangehörigen hinausbegeben hat; es ist dem Evangelisten an unserer Stelle nur darum zu thun zu zeigen, daß Jesus sich nicht etwa dadurch in seiner Berufsthätigkeit stören ließ, daß seine Familienangehörigen ihn rufen ließen.

Die Schriftgelehrten also, diese hochangesehenen geistigen Führer des Volkes, hat er nicht blos der Widersinnigkeit dessen, was sie wider ihn sagten, überführt, sondern sie verwarnt. Und von seiner Familie läßt er sich nicht denen entziehen, die von ihm gelehrt sein wollen. Wie viel haben also die, welche um ihn sind, um Gottes Wort aus seinem Munde zu hören, vor seinen nächsten Verwandten voraus, wie viel vollends vor den Schriftgelehrten, den hochangesehenen Führern des Volkes!

Und sie kamen an das jenseitige Ufer εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν oder Γαδαρηνῶν oder Γεργεσηνῶν (Kap. 5, 1). Letzteres ist vornehmlich durch orientalische Uebersetzungen und durch die griechischen Väter bezeugt. Das erklärt sich daraus, daß Origenes sich dafür entschied. Von Gerasa kann gar keine Rede sein, welches der östlichste Grenzpunkt der Landschaft Peräa war. Aber schwerlich kann auch von Gadara die Rede sein. Diese Stadt lag eine Stunde südlich von dem Fluß Hieromax, dem heutigen Scheriat el Menadhere, und dieser fließt eine gute Strecke unterhalb des galiläischen Sees in den Jordan. Nun kann aber, was hier erzählt wird, unmöglich so weit vom Ufer des Sees entfernt vorgegangen sein. Der Dämonische, um welchen sich die Erzählung bewegt, gehörte der Stadt an, nach welcher die Landschaft genannt sein muß. Und wenn es von ihm heißt, daß derselbe Jesu unmittelbar, nachdem derselbe gelandet hatte, aus den Gräbern entgegengekommen sei, aus den Felsenhöhlen nämlich, die zu Gräbern dienten, so sind doch ganz gewiß diese Grabhöhlen einerseits in der Nähe der Stadt gewesen und andererseits lagen sie ganz dicht in der Nähe des Sees. Der Ort also muß dicht am See gelegen haben, und Gadara ist stundenweit davon entfernt. Nun will Origenes einen Ort Gergesa am Ostufer des Galiläischen Sees gekannt haben. Neuerdings will man die Spur dieses Ortes nachweisen können; ob sie richtig ist, darüber besteht nichts Sicheres. Aber vorerst bleibt immer noch das einzig Wahrscheinliche, daß Origenes recht hat, und dann ist an allen drei Parallelstellen Γεργεσηνῶν zu lesen. Zufolge dem Schluß der Erzählung gehörte der Ort der Dekapolis an, womit freilich nicht viel gedient ist, weil diese eine Anzahl von Städten umfaßte östlich und

südlich vom Galiläischen See und diesseit und jenseit des Jordans. Es war dies eine Anzahl von Städten, deren Gebiet schwerlich ein zusammenhängendes Ganze bildete, unmittelbar unter dem Präses von Syrien stand, mithin unmittelbar römisch war, und zwar wol deshalb, weil die Bevölkerung dieser Orte vorwiegend nicht jüdisch war, weshalb man sie von dem Gebiet des jüdischen Volkes und der herodianischen Herrschaft absonderte.

Ἐξελθόντος αὐτοῦ, sofort nachdem er das Fahrzeug verlassen hatte, nicht ἐξελθόντι αὐτῷ, was eine ungeschickte Korrektur ist, weil αὐτῷ dann folgt. Die Unregelmäßigkeit dieses Genitivus absolutus ist im Klassischen sehr häufig; es wird dadurch was der Participialsatz aussagt, selbständig gestellt. Wenn es von einem Menschen, der hier Jesus entgegenkam, heißt, daß er seine Wohnung in den μνημείοις (denn die Lesart μνήμασιν ist aus der Parallelstelle bei Matthäus herübergenommen) hatte, so hat man weniger daran zu denken, daß die Stätten des Todes und der Verwesung ihm gerade recht waren. Die Felsenhöhlen wurden eben in jenem Lande als Grabstätten gebraucht. Was dann im Folgenden die Lesart anlangt, so hat Tischendorf auch eine Häufung der Negationen, nur daß das οὐδέ nicht blos zu ἁλύσει, sondern zum ganzen Satz gehört. Ἅλυσις ist eigentlich, weil von λύω herzuleiten, eine unlösbare Kette; davon wird πέδη, die Fußfessel, nachher unterschieden. Mit der ἅλυσις machte man den ganzen Menschen fest, mit der Fußkette gebunden kann er sich nicht erheben. Mit beiden heißt es, war er oft gebunden, und waren die Ketten von ihm zerrissen und die Fußfesseln zerrieben worden. Die Kraft des Tobsüchtigen hatte die Ketten zerrissen mit den Händen, διεσπάσθαι, hatte die Ketten zerrieben durch das Aneinanderreiben der Füße. Deshalb, weil das oft vordem geschehen war, konnte ihn jetzt niemand mehr mit einer Kette binden. Damit ist natürlich nicht gesagt, daß man es aufgegeben hatte so ihn zu binden; man konnte es nicht. Nachdem er es nämlich so oft hatte erleiden müssen, so wehrte er sich jetzt dessen; man konnte es nicht mehr dahin bringen, daß er sich fesseln ließ, abgesehen davon, daß es auch ferner nichts geholfen hätte. Dieser δαιμονιζόμενος bietet ganz das Bild eines Tobsüchtigen, wenn weiter geschrieben wird, daß ihn Niemand zu binden vermochte, daß er unaufhörlich bei Tag und Nacht in den Gräbern und auf den Bergen, also in den Höhlen der Berge und über die Berge hin schrie und sich selbst mißhandelte; er schlug sich selbst mit Steinen, mißhandelte sich also mit dem, was er da, wo er war, vorfand, weil er anderes nicht hatte. Es führt nun gänzlich irre, wenn man sagt, dieser Unglückliche sei Hülfe suchend, wenn er sich auch dessen gar nicht bewußt war, daß er Hülfe suchte, zu Jesu herangelaufen und habe in diesem Sinne sich vor ihm niedergeworfen und ihn angerufen. Denn davon ist keine Rede. Er ruft Jesu zu: Τί ἐμοὶ καὶ σοί, ganz so wie jener Dämonische in Kapernaum Kap. 1, 24. Er ist entsetzt darüber, Jesum zu sehen und will ihn abwenden; er habe nichts mit Jesu, und Jesus nichts mit ihm zu schaffen, und dabei nennt er Jesum mit Namen, er der Jesum doch offenbar nie zuvor gesehen hatte. Er nennt Jesum υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου, בֶּן־אֵל עֶלְיוֹן.

Die nämlichen auffallenden Erscheinungen begegnen hier wieder wie bei dem Dämonischen in Kapernaum. Es ist im Griechischen und Hebräischen ein und

derselbe Ausdruck für Weissagen und Wahnwitzigsein, beides ist ein δαιμονιᾶν, ein הִתְנַבֵּא. Und so macht die fremde Gewalt, in der dieser Mensch sich innerlich befindet, ihn scharfsichtig und gibt ihm eine unmittelbare Erkenntniß, wie sie sonst im natürlichen Leben nicht möglich ist. „Ich beschwöre dich bei Gott, peinige mich nicht"! ruft er dem Herrn zu, weil er eine neue Peinigung durch den Geist fürchtete, wie solche gewöhnlich Folge von Fesselung u. dgl. war, womit man ihn zu bändigen hoffte. Jesus wird ihn allerdings nicht gewähren lassen. Der Evangelist erklärt nun, wie der Dämonische dazu kommt Jesum zu beschwören; denn Jesus sagte zu ihm: Du unreiner Geist, gehe aus von dem Menschen. Ἔλεγε γὰρ αὐτῷ, er sprach zu dem Menschen, aber er meint den Geist, der ihn in seiner Gewalt hat. Man hat den Vorgang sich so zu denken, daß der Dämonische zuerst Jesu zuruft, indem er sich vor ihm niederwirft, τί ἐμοὶ καὶ σοί. Da unterbricht ihn Jesus mit dem Geheiß an den unreinen Geist, der ihn beherrscht, und dem erwidert der Dämonische mit der Bitte, daß er ihn nicht peinige durch das Austreiben. Jesus fährt fort mit dem Dämonischen zu reden; er fragt ihn: „Welches ist dein Name"? Nicht als habe der unreine Geist nach Jesu Vorstellung einen eigenen Namen, den Jesus hören wolle, auch nicht, als wolle Jesus von dem Dämonischen dessen menschlichen Namen erfahren. Das könnte der gar nicht beantworten in seinem Zustande. Die Frage, mit der er den Menschen nöthigt ihm Rede zu stehen, soll ihn zur Besinnung bringen. Er soll zwischen sich und der feindlichen Macht, in deren Gewalt er sich befindet, zu unterscheiden lernen. Denn vorher hatte er sich ja mit dem Geist zusammengefaßt. Die Antwort zeigt, daß er auf dem Wege ist zu dieser Unterscheidung zu gelangen. Er sagt: „Ich heiße Legion, weil wir unser viele sind". Der eine Mensch spricht von sich als von einer Mehrheit. Das ist schon der Anfang zu einer Unterscheidung zwischen sich selbst und den Geistern. Die Antwort geht freilich aus der Verworrenheit hervor, in der er sich noch mit den Geistern befindet. Die nächste Folge ist, daß er Jesum angelegentlich, dringend (πολλά) bittet, er solle sie nicht aus der Gegend wegschicken, μὴ αὐτοὺς ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας. Das Maskulinum αὐτούς steht hier wie im vorigen Vers πολλοί statt des Neutrums.

In dieser Bitte des Dämonischen kommt der Gedanke zum Ausdruck, was es den ihm einwohnenden Geistern für eine Pein wäre, diese Gegend verlassen zu müssen; sie drückt zugleich die beginnende Besserung des Kranken aus durch die in derselben zu Tage tretende Selbstunterscheidung der Geister von dem Kranken, durch welche sich ihr Ausscheiden von ihm einleitet. In der darauf V. 12 folgenden Bitte der Geister (παρεκάλεσαν αὐτόν) drückt sich die andere Weise aus, wie zwischen dem Kranken und den Geistern eine Scheidung eintritt. Es ist der Kranke, der eine große Schweineheerde in der Nähe sieht, und der Gedanke der ihm bei dem Anblick derselben aufblitzt, wird nun zum Willen oder Wunsch der Geister. Πέμψον ἡμᾶς, nicht ἐμέ, heißt es. Er läßt die Geister als Bitte vortragen, was ihm in den Sinn gekommen ist. Diese Bitte geht durch seinen Mund, aber sie stellt sich als Bitte der Geister dar, die, wie er nun wol merkt, ihn verlassen müssen. Die Geister konnten das bewirken, daß der Kranke Jesum um das bat, was sie wollten. Sie meinten, als Jude werde Jesus

diese Heerde ihnen preisgeben, die in so großer Zahl auf jüdischem Boden war. Danach muß es eine heidnische Gegend oder Bevölkerung gewesen sein. Und wenn diese Bevölkerung die Schweinezucht so sehr trieb (der Evangelist spricht nachher von 2000 Stück), so ist daraus ihre Gesinnung gegen das jüdische Volk zu ersehen, auf dessen Grund und Boden sie sich doch niedergelassen hatten, und dem sie es zum Trotz thun. Eine Vielheit von Geistern, von denen hier die Rede ist, die in einem und demselben Menschen ihr sich durchkreuzendes Wesen trieb, begegnet uns übrigens auch sonst (vgl. Matth. 12, 45; Luk. 8, 2). Diese Anschauung von einer Vielheit solcher in dem Menschen feindselig waltender Mächte erklärt sich aus dem Eindruck, welchen die in ihrem Wirken sich durchkreuzenden Mächte bei dem hervorbrachten, der sich in der Gewalt solcher Mächte befand. Es ist wie eine Komplikation verschiedener und verschiedenartiger Krankheiten.

Wie solche auf leiblichem Gebiete stattfinden, so ist sie hier in dem gestörten Geistes- und Seelenleben des Menschen vorhanden. Wenn nun Jesus dem Kranken, dem er ja zu antworten hat, da durch dessen Mund die Bitte ging, diese gewährt, so dient dies, um die Heilung des Kranken zu vollenden. Es sollen diese geistigen Mächte, die ihn vergewaltigen, nicht gewaltsam von ihm ausfahren und ihre Gewaltsamkeit noch zum Schluß an ihm ausüben, sie mögen sehen, was sie statt seiner in Besitz nehmen. Und wenn der Kranke dann sieht, daß die Schweineheerde, wie von einer feindlichen Gewalt getrieben, in den See stürzt, so überführt ihn das vollends von seiner Heilung. In einem Menschen als einem vernünftig geschaffenen Wesen konnten die Geister eine für denselben verderbliche Macht üben, bei welcher aber derselbe am Leben verblieb. Sein Leben war nur ein dadurch auf das Aeußerste verstörtes. Die vernunftlosen Thiere aber ergreift eine Panik, wenn diese Gewalten über sie kommen. Sie stürzen in blindem Schrecken vorwärts, und da sie am Abhang der Höhe, welche das Ufer bildete, waren, so stürzen sie in den See. Kam nun dieser Anblick dem Kranken zugute, sodaß er sich sogar mit eigenen Augen überzeugte, er sei der feindseligen Gewalten ledig geworden, so war es zu gleicher Zeit Strafe für die Bevölkerung, welche so wenig das jüdische Volk achtete und schonte, daß sie ihm zum Aerger gerade die Schweinezucht auf dem doch ursprünglich jüdischen Gebiete trieb. Den unreinen Geistern aber, welche in dem Menschen mächtig gewesen waren, ist damit ein Ende ihres Wirkens gesetzt worden.

Wenn nun die Leute aus der Stadt und vom Lande herbeikamen, als die Hirten der Schweineheerde berichteten, was aus ihrer Heerde geworden sei, so wollten sie über diesen wunderbaren Vorgang ein Näheres erfahren. Denn nur von diesem Vorgange wissen sie. Der wunderbare Untergang der ganzen großen Heerde führte sie herbei. Aber nun stoßen sie dort auf Jesum und sehen den Dämonischen angekleidet und vernünftig sitzen. Δαιμονιζόμενος ist nach ihrer Anschauung geredet. Er sitzt da, während er vorher wild und toll sich umhergetrieben hatte, ruhig bei Jesu. Ἱματίζω findet sich, die Parallelstelle bei Lukas abgerechnet, sonst nicht. Σωφρονεῖν bildet den Gegensatz zu δαιμονίζεσθαι, seiner selbst mächtig sein. Τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα ist hinzugefügt so recht im Gegensatz zu σωφρονοῦντα. Da ergreift zunächst Furcht vor Jesu die Herzugekomme-

nen. Aber als sie die Geschichte hören von dem Zusammenhang der Heilung des Besessenen mit dem Untergang der Schweine, bitten sie Jesum, er möge weggehen aus ihrer Gegend. Die Furcht vor seiner Macht, die ihnen solchen Verlust beigebracht hatte, ist stärker als die Freude über die Heilung des Besessenen. Sie entnehmen aus dieser Heilung nicht, was Jesus für Macht habe, ihnen Gutes zu thun, sondern nur, was für Böses er ihnen zufügen könne. Jesus thut, wie sie bitten. Das erklärt sich daraus, wenn er sich inmitten einer heidnischen Bevölkerung befand, für die er keinen Beruf hatte. Denn Jesus hatte sich nach jener Gegend nur begeben, um mit seinen Jüngern allein zu sein und dem Gedränge des Volkes zu entgehen, dem er sich nicht anders als durch die Ueberfahrt über den See entziehen konnte. Nun ist das Begegniß mit dem Dämonischen dazwischen gekommen, welches die Folge hatte, daß die Bevölkerung ihn bittet sich wieder zu entfernen. Der Geheilte dagegen bat ihn, daß er mit ihm sein dürfte; als Jesus das Fahrzeug bestieg, das ihn wieder auf das jüdisch bevölkerte Ufer des Sees hinüberbringen sollte, da wollte der Dämonische mit ihm gehen. Nun heißt es ὁ δαιμονισθείς, der vorher in dämonischer Gewalt Gewesene. Als dieser zuerst Jesu ansichtig wurde, da rief er ihn an: „Jesu, du Sohn des Höchsten". Das war aber nicht seine persönliche Erkenntniß gewesen. Nach der Art des Scharfblickes von Dämonischen geschah es, daß er beherrscht von der fremden in ihm waltenden Macht in Jesu einen erkannte, den er so bezeichnet als Sohn des Höchsten, wie auch ein Heide ihn bezeichnen konnte. Wäre der Dämonische für einen Juden zu halten gewesen, so müßte dies ausdrücklich bemerkt sein. Am Schlusse heißt es ja, daß der Geheilte in der Dekapolis umherging, mithin ein Heide war. Nachdem er zu seiner Vernunft wieder gekommen ist und nicht weiter sieht, als er vermittels menschlichen Denkens eine Einsicht haben konnte, wird er in Jesu nicht mehr den Sohn des Höchsten gesehen haben, als welchen er ihn in der Verworrenheit seines von fremder Gewalt beherrschten Denkens angesehen hat. Aber Jesus ist der Mann, der ihn von seinem entsetzlichen Leiden befreit hat, und das ist genug, um zu erklären, warum er bei ihm bleiben will. Aber Jesus ließ ihn nicht mitfahren, sondern hieß ihn heimgehen zu den Seinen und verkündigen, ὅσα ὁ κύριός σοι πεποίηκεν καὶ ἠλέησέν σε. Ὅσα als Akkusativus gehört zu den beiden Verbis, ähnlich wie Offb. 18, 7; in der letzteren Verbindung ist es adverbial. Das Perfektum πεποίηκεν bedeutet die Handlung in ihrem nunmehrigen Ergebniß; dagegen wird der Vorgang als geschichtliches Ergebniß durch den Aoristus ausgedrückt. Mit ὁ κύριος wird in der Septuaginta יהוה wiedergegeben.

Der Gott, welchen der Jude so nennt, hat an dem Besessenen nach seiner Barmherzigkeit gethan. Es ist nun nicht berichtet, daß der Besessene zu den Seinen gegangen sei, aber darum kann man nicht sagen, daß er Jesu ungehorsam gewesen sei, sondern es ist ihm nicht genug gewesen, es den Seinen zu sagen; er breitet es in der ganzen Dekapolis aus. So hat dieses Wunder Jesu eigene Gegenwart in der Dekapolis überflüssig gemacht; denn der Geheilte verkündigt ihn. Natürlich sagt er von Jesus, das er solches an ihm gethan habe, ohne daß damit das Thun Gottes ausgeschlossen oder auch nur zurückgestellt wäre. Aber die Dankbarkeit ist ihm zu mächtig.

So sind die Jünger Jesu, die ihn stets begleiteten, eben dadurch in wenigen Stunden nacheinander Zeugen zweier wunderbarer Erweisungen seiner Macht gewesen, auf dem See über die Elemente, am jenseitigen Ufer über die bösen Geister, von deren menschenfeindlicher Wirksamkeit hier ein besonders greller Fall vorlag, daher auch die Beweisung der Macht Jesu um so größer war.

Gottes Strafe, Züchtigung und Prüfung im N. T. in ihrem Verhältniß zueinander.

Biblische Studie von Pfr. **P. Müller** in Genf.

Im N. T. ist die göttliche Strafe[1]) in ihrer zeitlichen wie ewigen Gestalt, in ihrer Richtung auf Einzelne wie auf Gesammtheiten, vor allem ein Akt der Gerechtigkeit Gottes, daher am eigentlichsten mit dem Ausdruck δίκη bezeichnet (2 Thess. 1, 9; Jud. 7). Das dazu gehörige Zeitwort ist τίνειν. Dem Rechte (δίκη) geschieht Genüge, indem die Strafe als seine exekutive Manifestation getilgt wird. Die Strafausübung Gottes wird im Anschluß an die bez. alttestamentlichen Ausdrücke Röm. 12, 19; Hebr. 10, 30 durch ἐκδίκησις wiedergegeben, was Luther „Rache" übersetzt. Außerdem findet sich im N. T. der Ausdruck τιμωρία, dem der Begriff: Schadenersatz, Buße zu Grunde liegt (Hebr. 10, 29); doch schlägt hier die Idee des dadurch erlittenen Schadens: ζημία = noxa zugleich mit vor (altgriechisch: ποίνη, lateinisch poena, „Pein"). Vervollständigt wird die neutestamentliche Terminologie des Begriffs durch die Bezeichnung κόλασις (supplicium). Dieses Wort, welches mit seiner Grundbedeutung „Stutzung, Beschränkung" an sich am meisten die pädagogische Beziehung zulassen könnte, wird jedoch vom Herrn und den Aposteln vorwiegend im Hinblick auf die ewige Pein (Pön) gebraucht: Matth. 25, 46; 2 Petr. 2, 9; 1 Joh. 4, 18. Es waltet dabei die Idee der göttlichen Gegenwirkung oder der Reaktion gegen das verübte Vergehen vor. Von dem, was dem N. T. göttliche Strafe ist, haben wir demnach alles Pantheistische und Deterministische hinwegzudenken, wodurch die Strafe als bloses Resultat des nothwendigen Naturprozesses erscheinen könnte. Ebenso hat in der Schrift jene rationalistisch-skeptische Verflüchtigung und Erweichung der Begriffe keinen Boden, welche für die Sünde nicht den Thäter, nur die Umstände, die Erziehung, sowie sociale Mängel verantwortlich macht, in der Sünde fast nur Unglück sieht, mit der Schuld die unsterbliche Persönlichkeit des Menschen verkennt und das Sittengesetz statt auf Gottes Recht auf das rein menschlich conventionelle basirt. Die Strafe ist vielmehr der thatsächlichen Sünde oder Verletzung des heiligen göttlichen Rechts gegenüber die allgemeine und unerläßliche Remedur, die innerhalb der ganzen zeitlichen und ewigen Machtsphäre Gottes

1) Vgl. zu dem Folgenden besonders die Ausführungen bei J. Müller, „Die christliche Lehre von der Sünde" (5. Aufl., Breslau 1867), I, 323—338.

eintritt. Sie ist das nothwendige Gegengewicht für die durch die Sünde beleidigte Majestät und heilige Gerechtigkeit Gottes, die früher oder später vom Sünder zu leistende Kompensation, die sofortige oder endliche Einziehung der durch die Sünde verwirkten Schuld, oder wenigstens irgendeiner Abschlagszahlung auf dieselben (Matth. 18, 25. 34).

Wo immer wir aber von Schuld reden, haben wir damit schon die Freiheit und Selbstverantwortlichkeit des menschlichen Subjekts behauptet, die auf seiner Persönlichkeit beruht. Die Verantwortung, welche das Individuum auf sich nehmen muß, wird auch ausdrücklich in der göttlichen Strafe respektirt, so gut, wie andererseits der Bestrafte thatsächlich, wenn auch nur gezwungen und passiv, die Hoheit und Machtvollkommenheit des Richters und die unverbrüchliche Geltung seines Gesetzes anerkennt. Der überhaupt bei dem endlichen Subjekt nur relativen Freiheit wird durch die Strafe ihre Schranke gesetzt. Der Sünder verflicht sich selbst in die unentrinnbare Kette von Kausalitäten und Wirkungen, die nothwendig, aber auf den verschiedensten Wegen, bald schnell bald spät, von der Sünde zur Strafe führen; nur, daß wir ja festhalten, daß hier nicht eine Naturnothwendigkeit waltet, sondern eine ethisch-metaphysische, die also unter oberster göttlicher Leitung steht. „Das Erste steht uns frei, beim Zweiten sind wir Knechte", vgl. Mephisto in Goethe's „Faust".

Die Gerechtigkeit Gottes ist in ihrem objektiven Bestande über menschliche Verletzung erhaben, kann in Wirklichkeit gar nicht geschädigt werden (vgl. Röm. 3, 3. 4). Aber sie wird durch die Uebertretung im Gebiete der Menschheit und in der ihren Ordnungen da allgemein gebührenden Achtung, in ihren Majestätsrechten, gewissermaßen in der Sphäre ihrer Jurisdiktion, gekränkt und muß darum die ihm vom Individuum verweigerte Befriedigung des Gehorsams reaktiv durch die Strafe gewinnen. „Jeder", so definirt Plato diesen Konnex von Freiheit, Schuld und Strafe, „wählt sich selbst die Strafe, freiwillig sündigend. Es ist Schuld (αἰτία) dessen, der gewählt hat (θεὸς ἀναίτιος)". In der Strafe tritt demnach der göttliche Zorn, der seinerseits die Kehrseite der Gerechtigkeit Gottes, sein Abscheu gegen alles Böse ist, in die Handlung (Matth. 3, 7; Joh. 3, 36; Röm. 2, 5. 7; 12, 19; 1 Thess. 1, 10; Offb. 6, 16. 17). Die göttliche Gerechtigkeit macht dem Sünder, der sich in persönlichen Widerstreit mit ihr gesetzt hat, die zerstörende Wirkung dieses Widerstreits im ganzen Gebiet seines sinnlichen und geistigen Lebens durch die Strafe fühlbar. Dem frevelnden Handeln verwehrt sie durch das entsprechende Leiden die Geltung in der Welt, die es frech beansprucht. Sie tritt mit ihrer Reaktion hemmend der That, stutzend, zähmend dem Thäter entgegen (κόλασις, κολάζειν). Damit manifestirt und behauptet Gottes Gerechtigkeit mit ihrem Gesetz nicht ihren wesentlichen Bestand, dessen bedarf es nicht, wol aber ihr allgemeines Ansehen in der Welt. Der Angriff auf das Gesetz fällt auf den Angreifer zurück (Jer. 2, 19; Ps. 7, 12—17).

Es ist für das pastorale Verfahren in Predigt und Seelsorge von großer Bedeutung, daß der Begriff der göttlichen Strafe immer möglichst bestimmt markirt, möglichst zutreffend angewendet, und daß er klar mit dem der Züchtigung auseinandergehalten werde, der unten noch erörtert werden soll. Vor allem muß dies immer hervortreten, daß, wie das sittlich Böse, so auch das Strafübel

sowol im allgemeinen wie im einzelnen Fall nicht der göttlichen Verursachung zuzuschreiben ist (Plato: θεὸς ἀναίτιος), sondern nur in das Gebiet der göttlichen Zulassung und unter das Scepter seiner obersten Leitung aller Dinge fällt, wonach auch ein Cyrus, ja ein Pharao, Nebukadnezar, Nero seinen höchsten Reichszwecken dienen müssen. Gerade an diesem Punkte muß der christliche Dualismus scharf ausgeprägt, müssen die Gebiete, welche der göttlichen, der blos menschlichen und der eigentlich teuflischen Aktion angehören, klar gegeneinander abgegrenzt werden. Es herrscht oft im Volke in diesen Fragen eine naiv pantheistische Begriffsverwirrung, die man, um besonders an Krankenbetten oder bei häuslichen Trübsalen Trost und Ermahnung richtig zu theilen (ὀρθοτομεῖν 2 Tim. 2, 15), zu korrigiren, resp. mit Ernst zu bekämpfen hat. Das „Deus ultor non auctor mali“ muß fest gelehrt werden.

Sehr häufig stößt die pastorale Praxis auf biblisch Unwissende unter Gebildeten und Ungebildeten, die in unbefangenem Determinismus Gott dem Herrn selbst den bösen Gedanken, die versuchliche Lage und die schlimmen Verwickelungen zuschreiben, welche aus dem ersten verhängnißvollen Schritte auf der Bahn der Sünde hervorgehen. Sogar Diebe oder Unzüchtige sind im Stande, die Gelegenheit zum Falle wie das innere Feuerfangen der Lust auf Rechnung einer „Heimsuchung“ Gottes zu setzen, für welche sie den Zoll frommen Mitleids zu erlangen suchen. Hier berührt sich thatsächliche Stumpfheit mit der materialistischen Wissenschaft, welche in der Sünde nur den bemitleidenswerthen Ausfluß unbesiegbarer Triebe sieht. Für solche ist Jak. 1, 13—16, für sie das Wort des Herrn Luk. 22, 31 („Der Satanas hat euer begehrt ꝛc.“) und das ganze Buch Hiob vergeblich geschrieben. Um dem Gottseibeiuns aus dem Wege zu gehen, dessen Aktion die Apostel nach Anleitung des Meisters und gerade im Interesse christlicher Ermahnung so eindringlich brandmarken (1 Petr. 5, 8. 9; 2 Kor. 2, 11; Eph. 6, 11. 13. 16), macht man echt heidnisch den „lieben Gott“ selber zum Teufel. Der mächtige Trost, welchen die für Predigt und Seelsorge so wichtige Schriftlehre vom Teufel uns bringt, daß die erste Kausalität des Bösen, die Verführung, weder von Gott noch aus uns selbst komme, bleibt diesen Geistern unverständlich, ja ein Stein des Anstoßes, dem man ausweicht, wie man nur kann. So wird auch oft viel zu schnell die direkte Herbeiführung der Strafe ohne weiteres auf Gott zurückgeführt. Ein mit Krankheit Geschlagener, oder von einem herben Verlust Betroffener kommt, selbst wenn er fromm ist, leicht zu der Äußerung: wie schwer hat mich da Gott gestraft! wie habe ich das verdient? Dergleichen Aeußerungen hängen mit der Verschwommenheit und Ungenauigkeit des christlichen Sprachgebrauchs zusammen, der die Synonyma Strafe und Züchtigung oft einfach promiscue anwendet. Diese Verwechselung wird hier und da auch wol durch prüfungslose Anwendung von Stellen wie Hiob 5, 17; Spr. 3, 11; Hebr. 12, 5 gestützt, und in der That werden auch in der Schrift, sogar im N. T., so bestimmt die verschiedenen Abzweigungen des einen Grundbegriffs auseinander laufen, doch die Ausdrücke im einzelnen Fall in aller Unbefangenheit fließend gebraucht. Die pastorale Praxis hat aber auch den Keimen des Mißverstandes zu wehren und überall zurechtzustellen und statt in einander verschwimmender Nuancen feste Grundlinien zu ziehen.

Im Fluß der Rede kann man ja leicht vergessen, daß alle Uebel allgemeine Strafübel vom Sündenfalle her sind, daß dieselben aber direkt und wesentlich von Gott nicht herrühren und herrühren können (Jak. 1, 17); daß sie ein wirkliches Verhängniß sind, welches seit dem Urabfall im Reiche der Geister und seit der Thatsache der menschlichen Sünde sich in die nun gestörte Weltordnung eingenistet hat. Alle diese äußeren und inneren Strafübel, denen an sich auch die Gläubigen und Frommen als Glieder der Menschenkette verfallen sind, gehören als physische, metaphysische und moralische Konsequenzen der Trennung von Gott in das Gebiet der zulassenden, ich möchte fast sagen, leidenden Gerechtigkeit Gottes und werden, einmal vorhanden, von ihm zum möglichsten Heil der davon Betroffenen gelenkt. Wie könnte man sonst festhalten, daß der gerechte Gott die Liebe ist?

Selbst bei den Strafen der Gottlosen muß Gottes Stellung dazu deutlich als die des Richters gekennzeichnet werden. Er gibt sich weder zum Büttel noch Henker her.[1]) Das ist der Teufel samt seinen „Engeln", denen Gott der Herr, nachdem alle Rettungsbemühungen seiner Liebe erschöpft sind, die Trotzigen und Verstockten nur überläßt (Matth. 18, 34).[2]) Solange diese Strafübel nur noch zeitliche sind, ist ein rettender Eingriff Gottes bei und nach der Strafexekution keineswegs ausgeschlossen (1 Kor. 5, 5).

Wir erinnern übrigens daran, daß wir von Gottes Strafen hier nur im Sinne des N. T. reden, und daß die so komplexen Elemente, welche auf dem Boden des A. T., insbesondere der Psalmen und Propheten, den Begriff der göttlichen Strafe konstituiren, außerhalb unseres Gesichtskreises bleiben.

Auf eines haben wir bei der Strafe Gottes noch kurz hinzuweisen. In ihrer vollen Wahrheit angesehen, muß die Strafe eine ewige sein. Es ist das ein Postulat sowol der beleidigten Gerechtigkeit Gottes wie seiner ewigen Persönlichkeit, ja auch der unsterblichen Persönlichkeit des Menschen. Die in der Sünde vollzogene Abkehr von Gott führt erst in der ewigen Strafe zu ihrer letzten Konsequenz. Allen zeitlichen Strafen haftet etwas Unvollständiges, Ungleiches, Inadäquates, Provisorisches an. Es ist höchstens wie eine Untersuchungshaft. Die Strafe in ihrer ernsten Wirklichkeit hat darum das Jenseits, das jüngste Gericht und den anderen Tod (Offb. 20, 6; 21, 8) zu ihrer nothwendigen Voraussetzung.

Hat der Begriff der göttlichen Strafe im N. T. eine vorwiegend juridische Färbung, so ist der Grundgedanke bei der Züchtigung ein pädagogischer. In der Strafe bethätigt sich die heilige zürnende Gerechtigkeit des Richters, in der Züchtigung die heilige Vaterliebe Gottes. Im A. T. ist von Strafe, sofern Israel, ihr Objekt ist, meist auch im pädagogischen Sinne die Rede; Israel ist Gottes

1) Die Karikatur hiervon ist das Verhalten der katholischen Kirche im Mittelalter, welche nach dem Grundsatz: ecclesia non sitit sanguinem die Ketzer dem weltlichen Arm als ihrem Büttel übergab.

2) Unter einen ganz anderen Gesichtspunkt fällt natürlich die Ueberlassung eines Hiob, Petrus, Paulus, der Gemeinde von Smyrna (Offb. 2, 10) an den Teufel, damit durch sein Sichten (Luk. 22, 31) das echte Glaubenskorn an diesen vorbildlichen Dienern Gottes erprobt werde.

erstgeborener Sohn (2 Mos. 4, 22). Da fließen die Begriffe Züchtigung und Strafe ineinander und werden identisch, und die Strafe als richterliche Funktion tritt eigentlich nur ein, wo es sich um Heiden und Abtrünnige handelt.

Wir sahen, wie alle Strafe den Menschen als eine für sein Thun verantwortliche Persönlichkeit behandelt. Die Züchtigung erblickt vielmehr in ihm ein noch zu erziehendes, der Heranbildung bedürftiges, zur Buße (Offb. 3, 19) anzuleitendes Kind, aber als ein Kind im Glauben. Die Strafe trifft peremptorisch durchgängig zuletzt alle, kennt kein Ansehen der Person, läßt mildernde Umstände jedenfalls nur im Blick auf das Strafmaß zu. Die Züchtigung ist individuell, wird nicht wie die Strafe mittelbar, sondern direkt von Gott vollzogen, geht liebevoll auf den einzelnen Fall ein, zieht Charakter, Lebensstellung und äußere Umstände in sorgfältige Erwägung. Objekt der Strafe ist der Mensch überhaupt als Sünder, als Uebertreter des Gesetzes, sind Fromme und Gottlose, Gute und Böse. Die Züchtigung kann sich nur auf Gerechte und Gläubige erstrecken, die eben in dieser Gerechtigkeit und diesem Glauben Kinder, also Anfänger sind.

Mit der Züchtigung treten wir auf den Boden der Gnade, d. h. der erlösenden Liebe Gottes, die für alle Strafen Amnestie ertheilt, dieselben für Gottes Kinder, die es durch den Glauben geworden sind, fallen läßt. Die Gerechtigkeit wie die Liebe Gottes muß dem Menschen die Freiheit seiner Selbstentscheidung lassen und verfährt mit ihm je nach der Stellung, die er zu ihr einnimmt (Ps. 18, 26. 27; 3 Mos. 26, 40. 41). Macht der Sünder seine persönliche Freiheit dem Gebote gegenüber durch Ungehorsam und Trotz, der rettenden, heilenden Gnade Gottes in Christo gegenüber durch Unglauben geltend, so bleibt er im Bereich des Zornes, des Gerichts (Joh. 3, 18. 36), verfällt der Strafe, in welcher Gottes Gerechtigkeit seinerseits den Ernst sowol seiner heiligen Ordnungen wie seines Gnadenwillens geltend macht (Röm. 2, 6 fg.; 2 Thess. 1, 7—9; 2, 10. 12; Hebr. 10, 29—31).

Wo dagegen der Fromme und Gläubige frei im Glauben als Gottes Kind in kindlicher dankbarer Gegenliebe seine Persönlichkeit an die göttliche weggibt, betritt er damit das Gebiet der Gnade. Der Arm der Gerechtigkeit sinkt nieder. Er ist auf den einen gefallen, auf dem wie die Sünde so die Strafe aller Gläubigen geworfen worden, auf daß sie Frieden hätten (Jes. 53, 5. 6). Wer an den Tilger des Zornes, den Träger der Strafe glaubt, hat das ewige Leben (Joh. 3, 18. 36). Aber damit wird der Mensch nicht etwa magisch den Weltübeln entzogen. Nur von Zorn und Strafe ist im Bereich der Gnade nicht mehr die Rede. Sowie Israel unter die Strafe sich beugt, gedenkt Gott an den Bund mit den Vätern und die Verheißungen (3 Mos. 26, 40—42). Das Strafschwert für die Sünder wandelt sich sofort zur Zuchtruthe für die Kinder. Dieselben, sofern sie nicht rückfällig von dem Gnadenboden weichen, sind einzig noch der göttlichen Züchtigung unterworfen (1 Kor. 11, 32), und alle Uebel der Welt, die sie mit den Ungläubigen theilen, sind für sie nur noch Heimsuchungen Gottes zu ihrer Läuterung und Bewährung nach ehrwürdigem kirchlichen Sprachgebrauch: Kreuz, welcher Ausdruck bekanntlich auch als allgemeine Bezeichnung der Leiden aller Gottseligen in der Schrift keinen Grund hat; denn die wenigen male, wo der Herr und die Apostel von einem Tragen und Erdulden des Kreuzes seitens der Gläubigen im

übertragenen Sinne reden, ist immer damit die selbstverleugnende Theilnahme an Christi Schmach, der gänzliche Bruch mit dem alten Menschen, mit Sünde und Welt gemeint (Matth. 16, 24 und die Parallelstellen; Röm. 6, 6; Gal. 2, 19; 5, 24; 6, 12. 14).

Die Züchtigung ist ein integrirender Bestandtheil, ein kräftiges Mittel der erlösenden, heiligenden Aktion Gottes (Hebr. 12, 10). Die rettende Gnade Gottes, die in Christo für alle Menschen erschienen ist, züchtigt uns, erzieht uns in Welt- und Selbstverleugnung für den Himmel (Tit. 2, 11—14). Es ist der rationalistisch-endämonistischen Verschwommenheit zuzuschreiben, welche alle sittlichen Begriffe erweicht und auflöst, wenn die Besserung des Sünders, auf welche die göttliche Züchtigung allerdings ihr Absehen hat, für den Strafzweck vindicirt wird, der doch nur in der oben bezeichneten Genüge beruht, die den Satzungen der Gerechtigkeit zu geschehen hat. Damit wird das pädagogische Moment in die Strafe übertragen, wo es absolut nichts zu suchen hat; der Richter ist kein Erzieher. Der Liberalismus schafft eben auf allen Gebieten Verwirrung. Das ist sein Erbfehler.

Mit dem Wesen der Strafe hängt es zusammen, daß sie getilgt, abgebüßt wird (τίνειν, 2 Thess. 1, 9); mit dem Wesen der Züchtigung, daß man sie erduldet (ὑπομένειν, Hebr. 12, 7); die dieser Erduldung entwachsende Tugend ist die von der Trübsal gewirkte, ihrerseits Bewährung wirkende ὑπομονή, Geduld (Röm. 5, 3. 4). Der Züchtigung kann sich somit der Mensch entziehen, aber nur dadurch, daß er lieber die Strafe erwarten will. Dieser entflieht keiner, als wer im Glauben als Gottes Kind die Züchtigung des Vaters sich gefallen läßt, um der Strafe des Richters zu entgehen. Bemerkenswerth ist hierbei, daß gerade die Strafe, welche die freie Willensentscheidung des Menschen voraussetzt, sich mit unentrinnbarem Zwang ihm auferlegt, während die Züchtigung, welche ihn als thatsächlich unmündig, also sehr beschränkt im Gebrauch seiner Freiheit ansieht, dem Individuum freie Wahl läßt, ob es ihr sich auch stellen will. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich dadurch, daß die Züchtigung der pädagogischen und damit der ganzen erlösenden Aktion Gottes angehört, und dieser tritt der Mensch in freier Wahl des Glaubens oder Unglaubens gegenüber. In der Strafe dagegen geschieht ihm sein Recht, er wolle es nun erleiden oder nicht, und gerade dem Mißbrauche der Freiheit stellt das Strafverhängniß sich hemmend entgegen.

Am tiefsten und vollständigsten legt sich uns die neutestamentliche Basis des Begriffs der Züchtigung in seinem locus classicus Hebr. 12, 5—11 dar. Auf Grund der alttestamentlichen Stellen Hiob 5, 17; Spr. 3, 11. 12, welche Offb. 3, 19 auch vorschweben, charakterisirt der Apostel die Züchtigung als Ausfluß und Zeugniß der gnädigen Vaterliebe Gottes, die sich darin denen, die sie erdulden oder sich durch sie üben lassen (V. 7. 11), „erbietet" oder anträgt (V. 7: προσφέρεται). Daraus ergibt sich, daß Züchtigung eine Gnade, einen geistigen Segen in sich trägt, der sich in der Frucht der Gerechtigkeit als einer friedsamen, dokumentirt. Sie ist aber zugleich im Unterschied von der Strafe ein Privilegium der Gläubigen als der echten Kinder Gottes. Die der Züchtigung entbehren oder sich wider sie sträuben, bekunden sich damit als zu den aus der Art geschlagenen Kindern gehörig (5 Mos. 32, 5; Jes. 1, 2. 4 ꝛc.). Sie zeigen sich als

Bastarde (Hebr. 12, 8), als die seiner erziehenden Liebe sich unwürdig gemacht haben, oder sich ihrer für unwerth halten, derselben demnach verlustig gegangen sind, um einfach der Strafe zu verfallen. Darum verlangt die Züchtigung auch in ihrem ganzen Verlaufe, wenn die Frucht der Gerechtigkeit wirklich friedsam aus ihr heranreifen soll, fortwährende Uebergabe an die göttliche Vaterliebe in innerer Stille, in liebendem Verständniß des gnädigen, allezeit heilsamen Willens Gottes, in gehorsamem, dankbarem Eingehen auf seine Absichten. Wir möchten uns wol dem Netz der erziehenden Liebe Gottes entwinden, besonders wenn ihre Züchtigungen sich erschweren und verlängern, aber wohin würde uns die Flucht vor ihr treiben?

Von Züchtigung wird sehr bestimmt im N. T. die Anfechtung oder Prüfung unterschieden. Es überschreitet die Schranken dieser Untersuchung, den Begriff derselben eingehender zu entwickeln. Doch werden einige Andeutungen dazu dienen, die Grenzpfähle zwischen den Begriffen, die uns hier beschäftigen, noch bestimmter abzustecken. Die Strafe hat es mit dem Sünder überhaupt, die Züchtigung mit Kindern im Glauben zu thun. Bei der Prüfung, Anfechtung, von Gott verursachten oder ausdrücklich zugelassenen Versuchung zum Guten haben wir dagegen an schon einigermaßen wenigstens im neuen Leben Geförderte, an Männer im Glauben zu denken (Jak. 1, 12: „Selig der Mann" ꝛc.). Natürlich bewegt sich auch die Anfechtung auf dem Boden der Gnade, und zwar im eminenten Sinne. Ihr Zweck ist wie bei der Züchtigung, nur in gesteigertem Maße, Sichtung und dadurch Stärkung des Glaubens (Luk. 22, 31—33), in den weiteren Graden: Herausläuterung des schon gewonnenen, aber noch mit Schlacken versetzten edelen Glaubensmetalls (1 Petr. 1, 7, vgl. Ps. 66, 10; Hiob 23, 10; Jes. 48, 10; Dan. 12, 10), dann Erprobung und Vollendung des schon erstarkten Glaubens, endlich gewisse Erlangung der Lebenskrone nach stattgehabter Bewährung (Jak. 1, 12; Offb. 2, 10). Ihren Gipfel erreicht die Anfechtung in ihrer übermenschlichen, gefahrvollen Höhe (1 Kor. 10, 13). Auf dieselbe werden nur einzelne und dazu göttlich Erwählte, nur Helden im Glauben zu ihrer Erprobung und zugleich zu ihrer Erhaltung in der Demuth geführt (2 Kor. 12, 7—10). Auf diesen schwindelnden Stegen dürfen wir nur einen Abraham, Joseph, Hiob, David, Paulus und Petrus suchen. Das haben wir denen bemerklich zu machen, die so geschwind von „Prüfungen" reden, wo es sich vielleicht gar nur um Sündenstrafen oder höchstens um Züchtigungen von Anfängern im Glauben handelt und, wenn um Anfechtung, doch nur um „menschliche" (1 Kor. 10, 13), d. h. um solche, die gewöhnliche menschliche Kräfte nicht übersteigen (Jer. 10, 24), nicht aber um das furchtbare Sieb Satans. Die Abstufungen sind hier im allgemeinen genau zu beobachten, so sehr in einzelnen Fällen die Schattirungen ineinander übergehen mögen.

Diese Prüfungen der Glaubenshelden, die oft geradezu in den dramatischen Rahmen eines Wettkampfes zwischen Gott und Satan treten (Hiob, Petrus, Paulus), haben immer eine typische Bedeutung. Gerade wie an einem Pharao (2 Mos. 9, 16), Ahab und Nebukadnezar zur Abschreckung, so wird an ihnen zur Ermunterung der Frommen und Gläubigen ein Exempel statuirt (1 Tim. 1, 16; 1 Kor. 4, 9). Auf diese Höhe gehört auch das eigentliche Martyrium.

Daß die Leiden der alt- und neutestamentlichen Glaubenshelden zugleich vor- oder nachbildlich für Christi Leiden sind, sei hier nur berührt.

Diese exemplarischen Prüfungen, bei denen übrigens der Teufel nur anfänglich im Vordergrund erscheint und bald den Schauplatz beim Austrag des Kampfes Gott und seinem Streiter überlassen muß, zielen außer auf Gottes Verherrlichung an seinen Dienern (Joh. 11, 4; 2 Thess. 1, 10) auf einen Gewinn für viele, auf große besondere Siegesbeute (1 Mos. 50, 20). Petrus, bekehrt, aus Satans Sieb empordringend, soll seine Brüder stärken, der Fels werden, auf den der Herr seine Gemeinde baut. Der Preis muß der Kräfte, die von Gott und seinen Getreuen dabei eingesetzt werden, werth sein. Es muß bei solchen Riesenkämpfen der Helden und Führer auch was Rechtes gelten, herauskommen.

Was noch insbesondere Hiob's Kampf angeht, so bewegt sich derselbe offenbar gänzlich auf dem Uebergangsgebiet zwischen Züchtigung und Prüfung. Die dem Hiob selbst verborgene Sünde der Selbstgerechtigkeit soll durch die äußeren und inneren Heimsuchungen zur Erkenntniß herausgedrängt werden, um so göttlich überwunden werden zu können. Dies das Ende der Prüfungen des Hiob (Hiob 34, 36; Jak. 5, 11).

Das praktische Ergebniß von dem allen: wir haben durch Glaubenshingabe an den göttlichen Heils- und Liebeswillen der Strafe zu entfliehen, dem Zorn auszuweichen. Wir haben, nachdem wir uns unter die züchtigende Hand Gottes gestellt, nicht zu verzagen, noch, wo er uns der Anfechtung, der Glaubensprobe unterwirft, mürbe oder ungeduldig und bitter zu werden, sondern leidend nach seinem Willen ihm unsere Seelen zu befehlen als dem treuen Schöpfer (1 Petr. 4 19; 1 Kor. 10, 13; Hebr. 12, 1—13; 1 Thess. 3, 3—5; 1 Petr. 5, 6—11). Je besser wir stillhalten und Gottes erziehende Hand ergreifen und innerlich an uns kommen lassen, um so eher können wir hoffen, zu der vollkommenen Mannheit in Christo heranzureifen (Eph. 4, 13; Jak. 3, 2; 1 Kor. 13, 11). Nur, daß wir, unberufen, uns nicht einfallen lassen, die steilen Höhen der Männer im eminenten Sinne und ihrer Kämpfe und Prüfungen ersteigen zu wollen. Das hieße, nicht sich von Gott versuchen lassen, sondern Gott versuchen.

Die Stellung der lutherischen Kirche des 16. und 17. Jahrhunderts zur Heidenmission und die gemeinsamen Bestrebungen von Leibniz und A. H. Francke zu ihrer Belebung.

Von **R. Bückmann,** Pastor Diakonus zu Gronau a. d. Leine.

Als die römische Kirche in der Gegenreformation sich innerlich und äußerlich wieder zu befestigen bemüht war, rief der Kardinal Bellarmin den Lutheranern höhnend zu: Eure Lehre hat niemals das Meer überschritten, ist in Asien und Afrika unbekannt, fast nur in Deutschland zu Hause; die römische Kirche dagegen besitzt schon in der neu entdeckten Welt weite Gebiete nach allen vier Himmels-

gegenden unvermischt mit Ketzern: nach Osten Indien, nach Westen Amerika, nach Norden Japan, nach Süden Brasilien und Theile Afrikas. Nicht ohne Grund konnte Bellarmin sich der römischen Heidenmission rühmen. Schon Kolumbus hatte in seinem Unternehmen den göttlichen Auftrag gesehen, das Christenthum in eine unbekannte Welt hinauszutragen, und jeden der ausziehenden Abenteurer begleiteten seitdem katholische Ordensleute. Die glanzvollsten Thaten verrichteten Bellarmin's besondere Brüder, die Jesuiten; Amerika wurde schon damals im Norden und Süden von ihnen durchzogen, Gemeinden waren gesammelt, der römischen Lehre und einer gewissen Gesittung gewonnen, in Indien und Japan wurde Franz Xavier († 1552) als ein neuer Apostel verehrt, und in China, nach welchem er sterbend von dem öden Eiland Sancian aus seine Augen gerichtet hatte, errang sein glücklicherer Nachfolger Matteo Ricci († 1610) eben Erfolge, die man in Europa als die glänzendsten pries. Bald danach faßte man in Rom alle Bestrebungen zur Bekehrung der Heiden in eine großartige Organisation zusammen. Ein Jahr nach Bellarmin's Tode, 1622, stiftete Gregor XV. die Congregatio de propaganda fide. „Dieses aus achtzehn Kardinälen, zwei Prälaten, einem Ordensgeistlichen und einem Sekretär bestehende Kollegium versammelt sich in einem ihm zugehörigen Palaste wöchentlich einmal unter dem Vorsitze des Papstes. Durch seine reichen Einkünfte ist es im Stande, die Mission im weitesten Umfange zu unterstützen, und führt daher die Aufsicht über sämmtliche dahin gehörige Anstalten. Diejenigen, die als Zöglinge in die Schulen der Propaganda aufgenommen werden, müssen durch einen Eid sich bereit erklären, auch ihr Leben im Nothfall als Missionspriester zum Opfer zu bringen; ferner sich verpflichten, ausführliche Berichte über ihre Thätigkeit an eines der Mitglieder der Direktion regelmäßig abzustatten und überhaupt allen Anordnungen derselben sich zu unterwerfen. Reiche Kardinäle setzen die Propaganda zu ihrer Erbin ein. So stiftete denn Urban VIII. 1627 das berühmte Kollegium oder Seminarium de propaganda fide, in welchem die künftigen Missionare für alle Völker des Erdbodens ihre Vorbildung erhalten" (Kalkar, „Geschichte der christl. Mission", I, 2 fg.).[1]

Diese emsigen Missionsbestrebungen Roms konnten in der evangelischen Christenheit nicht übersehen werden, aber sie wurden mit einem tiefen Mißtrauen betrachtet. Joh. Gerhard z. B., der sich in seinen „Loci theologici" eingehend mit den „prahlerischen Missionsberichten der Jesuiten" beschäftigt (Loc. XXII, Cap. XI, Sect. IV, § 188), wirft ihnen vor, ihre Bekehrungen seien gar nicht so zahlreich, als sie glauben machen wollten, ihre Methode sei ganz verkehrt, indem sie theils solche durch die Taufe äußerlich in die Kirche aufnähmen, die innerlich noch ganz im Heidenthum steckten, theils auch, nur von Habgier übers Meer getrieben, geradezu tyrannisch verführen; ihre Grausamkeit mache in den spanischen Besitzungen den Christennamen so verhaßt, daß neu ankommende Mönche sich nicht mehr Christen, sondern Patres nennen müßten; dazu sei das Christenthum, welches sie ausbreiteten,

[1] Gern ergreife ich die Gelegenheit, auf drei Schriften zu verweisen, denen ich unter den benutzten Hülfsmitteln am meisten verdanke: Kalkar, „Geschichte der christlichen Mission unter den Heiden" (2 Thle., Gütersloh 1879,80); Plath, „Die Missionsgedanken des Freiherrn von Leibnitz" (Berlin 1869); Kramer, „August Hermann Francke" (1. Thl., Halle 1880).

ja gefälscht, sodaß ihnen das Wehe des Herrn gelte gegen die, welche Land und Wasser umziehen, um einen Proselyten zu gewinnen, und machen aus ihm ein Kind der Hölle zwiefältig; wo sie aber wirklich etwas Gutes zu Wege brächten, da geschähe dies nicht durch Unterweisung im Katholicismus, sondern in den Grundwahrheiten des Christenthums, komme also nicht dem Papstthume zugute, sondern der wahren Kirche des Evangeliums. Solche Vorwürfe, obwol ihnen etwas Wahres zu Grunde lag, gingen doch über das berechtigte Maß hinaus. Es ist wahr, die Jesuiten lockten oft die Heiden nur an durch die Pracht ihres Kultus und den Schauer unverstandener Ceremonien; sie bezeichneten schon als Bekehrte, die nur ein Kreuz über sich schlagen ließen, sie predigten statt des Evangeliums Heiligenlegenden und bewirkten, daß der alte Götzendienst nur ein anderes Gewand umthat. Selbst die Katholiken, die aus Europa herüberkamen, nahmen Anstoß an der Art, wie die angeblich bekehrten Mexikaner den Heiligenkultus betrieben, und die Dominikaner und Franciskaner, die 1630 das Arbeitsfeld in China mit zu besetzen suchten, erschraken tief über die von den Jesuiten angewandte Methode der Heidenbekehrung, als sie die neuen Christen vor den Bildnissen der Ahnen und den Gedenksteinen Konfutse's auf den Knien liegen sahen, als sie alles das mit dem Christenthum eng verbundene altheidnische Wesen gewahrten. Die Akkommodation der Jesuiten an heidnische Lehren und Sitten ging so weit, daß selbst die Päpste in Indien und China durch ihre Legaten dagegen einschreiten mußten. Ricci vermummte sich als ein chinesischer Gelehrter und wirkte durch Schmeicheleien und Geschenke; sein Nachfolger Verbiest weihte die Kanonen, die er dem Kaiser Kanghi gegossen, mit chinesisch-heidnischen Ceremonien ein, belegte sie dann aber zum Ersatz mit den Namen christlicher Heiligen. Bellarmin selbst mußte bittere Thränen vergießen über die unlauteren Kunstgriffe seines Verwandten und Ordensbruders Robert de Nobili, der sich in Indien für einen Brahminen des vornehmsten Standes ausgab, seine Lehrsätze in brahminische Sprache kleidete und ein Buch verfaßte, von welchem er betheuerte, es sei die verlorene fünfte Veda, er habe es aus der Hand des Gottes Brahma empfangen. Die Furcht der Hindus, er möchte sie zu „Phranguis" (d. h. Franken, Europäern) machen, beschwichtigte er dadurch, daß er erklärte, er sei kein Phrangui und nicht im Lande der Phranguis geboren, stehe auch nicht mit dieser Kaste in Verbindung; Gott sei sein Zeuge; wenn er lüge, so sollten die Qualen der Hölle über ihn, als einen Verräther, kommen; er sei in Rom geboren, von jeher ein Sanjasi (Büßer) gewesen; seine Familie nehme gleichen Rang mit den Rajas ein.

Es ist ferner wahr, daß den Jesuiten weltliche Herrschaftsgelüste und hierarchische Interessen oft höher standen als der Eifer für das Reich Gottes; daß sie selbst bis zum Aufgehen in Handelsinteressen sanken. Die Inquisition war die Begleiterin der römischen Missionen in die spanischen Besitzungen, und in Indien, wo die Portugiesen gleich anfangs weltliche und geistliche Macht in eine Hand gelegt hatten, wurde sie selbst gegen die Thomaschristen mit aller Schärfe in Anwendung gebracht. Unleidlich war es den Jesuiten, ihre Herrschaft auch nur mit anderen Orden zu theilen; in Hindostan und China mußten die Dominikaner und Franciskaner bittere Verfolgungen von ihnen dulden, und aus Mexiko schrieb der Bischof Juan de Palafox, König Philipp's IV. Schützling, 1649 an den Papst

Innocenz X.: „Ich flüchtete ins Gebirge und suchte in der Gesellschaft der Skorpionen und Schlangen, an welchen die Gegend so reich ist, die Sicherheit und den Frieden, den ich in der Gesellschaft der unversöhnlichen Jesuiten nicht finden konnte.“ Es ist weiter wahr, daß die römische Geistlichkeit sich mehrfach an den Grausamkeiten gegen die Eingeborenen betheiligte. Die Mexikaner z. B., die man absichtlich in Unwissenheit erhielt, wurden gepeitscht, wenn sie die ihnen auferlegte Abgabe nicht entrichten konnten, und mußten nachher dem Pater die Hand küssen. Es ist endlich wahr, daß vieles, was nach den Berichten der Jesuiten im Lichte glänzendster Erfolge erschien, später jämmerlich zusammenbrach. Den großartigsten Beleg hierfür bietet China, das man mit dem Aufwande so vieler weltlichen Klugheit schon völlig gewonnen zu haben meinte und das nachher so gut wie ganz verloren ging.

Aber es wäre ungerecht, dabei zu übersehen, welche Helden des Glaubens, welche todesfreudigen Märtyrer die römische Mission aufzuweisen hat, welche Opfer der unermüdeten Arbeit und Selbstverleugnung in ihr gebracht sind, wie man mit dem Segen der Gesittung auch wahres, inniges Christenthum an so manche Orte in die Finsterniß des Heidenthums getragen hat, wie oft die von den Eroberern mißhandelten Eingeborenen des Schutzes der Missionare sich erfreuen durften. Ein Franz Xavier, den es von Indien nach Japan trieb, sobald er in Goa einen Japaner getauft hatte, und der die Warnung vor der großen Gefahr mit dem Ausrufe niederschlug: „Was soll ich meinem Gotte antworten, wenn er mir Japan zeigen und alsdann schuld geben wird, daß diese Ungläubigen nicht erleuchtet sind durch das Evangelium“; ein Hieronymus von Loaysa, Erzbischof von Lima, der sich für die gequälten Peruaner so aufopfernd bei Karl V. verwandte gegen die Unterdrücker, „die nicht Christen, sondern Teufel sind, nicht Gottes Freunde oder des Königs Diener, sondern Verräther an Gott und den Menschen“; ein Bartolomé de las Casas, den die armen Eingeborenen von Westindien als ihren Vater und Beschützer verehrten, haben sich einen unvergänglichen Ehrenplatz in der Geschichte des Reiches Gottes erworben. Es war bei allen Uebelständen dennoch wolbegründet, daß die römische Kirche mit Stolz auf ihre Mission unter den Heiden hinwies.

Dem gegenüber hatten die Kirchen der Reformation noch wenig aufzuweisen. Savonarola, ihr letzter Vorläufer, hatte die begeisterte Hoffnung einer allgemeinen Mission unter den Heiden an sie geknüpft; die Erweiterung der Grenzen des Reiches Gottes stand ihm ebenso fest wie die Reformation selbst, die er im Geiste erschaute. Seine prophetische Ahnung harrte noch immer ihrer Erfüllung; vielleicht auch ein Beispiel prophetischer Perspektive, welche die Zeiträume verkürzt, das Nacheinander als ein Ineinander sieht. Erasmus, der humanistische Helfer der Reformation, hatte bei der Entdeckung so vieler neuen Länder dringend aufgefordert, Säeleute auf das Saatfeld Christi zu schicken; seine Aufforderung war bislang fast ungehört verhallt. Luther hatte das Gebot des Herrn verstanden und legte es den Christen an das Herz, „daß das Evangelium allenthalben soll gepredigt werden in der ganzen Welt, daß es vor allen Kreaturen soll ausgerufen werden, sodaß kein Winkel auf Erden sei, da es nicht hin erschallen müsse vor dem jüngsten Tage“; aber seine Zeit verstand das Wort nicht und folgte ihm nicht.

Zwar die reformirte Kirche hatte schon in ihren ersten Jahrhunderten wenig-

stens einige Missionsbestrebungen. Es war im Jahre 1557, als auf Ersuchen des Admirals Coligny Calvin von Genf zwei Geistliche und eine Anzahl christlicher Handwerker aussandte, denen sich auf dem Zuge durch Frankreich noch Hugenotten zugesellten. Die ganze, etwa 300 Häupter zählende Expedition war bestimmt, an der Küste Brasiliens in einer Niederlassung des französischen Malteserritters de Villegaignon eine reformirte Gemeinde zu gründen und das Christenthum unter den Eingeborenen zu verbreiten. Das Unternehmen scheiterte jedoch gänzlich durch die Treulosigkeit de Villegaignon's, der bald zur römischen Kirche zurückkehrte und von den Kolonisten einige hinrichten ließ, die anderen auf einem elenden Schiffe heimschickte; viele starben auf der Fahrt, der Rest kam nach schrecklichen Leiden in Frankreich wieder an. Am meisten war in Holland und England durch den überseeischen Verkehr das Interesse für Mission geweckt. Prof. Hoornbeck in Utrecht († 1666) wies mit Ernst auf die Pflicht hin, die man habe, den holländischen Kolonien das Evangelium zu bringen; er verlangte eine Anstalt zur Heranbildung von Missionaren nach dem Vorbilde der römischen Propaganda; der Vorstand solle aus den Besten bestehen, die man unter den Geistlichen, Gelehrten und Politikern finden könne, und müsse überall draußen seine Agenten und Korrespondenten haben; die Universitäten sollten es sich angelegen sein lassen, die Jugend in dem zu unterrichten, wodurch sie tüchtige Missionare werden könnten. Was Hoornbeck verlangte, ohne unter seinen Landsleuten sonderliche Beachtung zu finden, das hatte Englands Diktator Cromwell schon als festen Plan ins Auge gefaßt. Ein protestantisches Kollegium, aus sieben Direktoren und vier Sekretären bestehend, sollte zur Ausbreitung der reformirten Lehre errichtet werden. Das Kollegium sollte fortgehend Nachrichten über die religiösen Zustände in christlichen, heidnischen und mohammedanischen Ländern einziehen und veröffentlichen, und 10,000 Pfd. St. sollten jährlich zu seiner Verfügung stehen. Schon hatte Cromwell ein altehrwürdiges Gebäude in Chelsea für dieses Kollegium bestimmt; aber der ganze Plan kam bei seinen vielen anderen Sorgen nicht zur Ausführung. Die englische Society for propagation of the gospel in foreign parts, 1647 gestiftet, kam erst zur rechten Wirksamkeit, als König Wilhelm III. sie 1701 mit einem neuen Privilegium ausstattete. Auf seine eigene Hand ging 1645 John Eliot zu den Indianern Nordamerikas; ihm gelang es, vierzehn blühende Ortschaften von bekehrten und seßhaft gemachten Wilden anzulegen, und 1663 vollendete er die Riesenarbeit der Uebersetzung der Bibel in die Sprache der Indianer. Verheerende Kriege vernichteten zum guten Theil seine Erfolge; aber es bleibt ihm der Ehrenname eines Apostels der Indianer. Schon zwanzig Jahre früher hatte Prof. Walänus in Leyden zwölf Sendboten nach den holländischen Besitzungen in Indien ausgesandt, die er in einem von ihm 1622 errichteten Seminare vorgebildet hatte, und von 1626 an wirkte zehn Jahre lang auf der chinesischen Insel Formosa der treffliche holländische Missionar Robert Junius. Wenig zu rühmen ist dagegen die Art, wie die Holländer nach der Eroberung der Molukken gegen Ende des 16. Jahrhunderts, der Insel Java 1619 und Ceylons 1636 durch Staatsgewalt ein äußerliches reformirtes Christenthum herstellten. Die heimischen Kirchenbehörden protestirten nachdrücklich gegen ein solches Verfahren, und die Hunderttausende, die man rasch gewonnen hatte, fielen später scharenweise in das Heidenthum zurück.

Die lutherische Kirche stand noch hinter der reformirten zurück. Man wird zur Erklärung dieser Thatsache darauf hinweisen dürfen, daß ihr größtes Charisma die innige Vertiefung in die Schätze der Offenbarung, deren herzliche Aneignung, lehrhafte Darlegung und Vertheidigung war, daß ferner die Länder ihrer eigentlichen Heimat durch geographische Lage mehr dem Weltverkehr entrückt wurden (hatten doch die neuen Entdeckungen nur dazu gedient, die ehemals belebte Handelsstraße aus der Levante durch Deutschland nach den Märkten des Nordens veröden zu lassen), und daß sie in diesen Ländern unter unerhörten Kriegsdrangsalen um ihr Dasein ringen mußte. Aber es kamen auch noch zwei tiefer liegende Gründe hinzu, welche sie damals zu einer fast ablehnenden Haltung gegen die Heidenmission führten: eine irrthümliche Meinung über die thatsächlich schon vorhandene Verbreitung des Evangeliums auf dem Erdboden und eine irrthümliche Anschauung von der Stunde des neutestamentlichen Tages, in welcher man sich befände.

Irrthümliche Nachrichten waren verbreitet über die religiösen Zustände der fernen Länder des Erdballs. Sehr merkwürdig ist, was Joh. Gerhard in dieser Beziehung im locus de ecclesia (XXII, Cap. XI, Sect. IV, § 186) beibringt. Er will nachweisen, wie weit der Papst davon entfernt sei, die Mehrzahl der Christenheit unter seiner Botmäßigkeit zu vereinigen. Nicht nur die anerkannt protestantischen Länder Europas hätten die reine evangelische Lehre gefunden: auch in den katholischen Ländern bezeugten die flammenden Scheiterhaufen der Inquisition, wie das Wort Gottes der päpstlichen Herrschaft widerstehe. Die fernen Inseln, die Orkaden, die Shetlandsinseln, Island, Grönland seien lutherisch; die heidnischen Lappländer würden von Upsala aus dem Evangelium zugeführt. Die griechische Kirche sei von Rom getrennt, in Rußland gebe es einzelne evangelische Prediger, und nach Konstantinopel sei schon 1550 die Augsburgische Konfession in griechischer Uebersetzung gebracht, was nicht ohne Wirkung geblieben sein werde. In der Türkei seien dreimal so viel Christen als Mohammedaner, in der großen Tatarei mehr Christen als in ganz Europa, alle nicht römisch, sondern einem reineren Christenthum zugethan. Die Christen in Syrien, Armenien, Persien hingen gleichfalls nicht dem Papstthum an. Zu den Georgiern sei die Augsburgische Konfession gebracht, die Christen auf Cypern hätten die Uebersetzung vieler lutherischen Bücher. Indien sei voll von Thomaschristen, die ein apostolisches Christenthum bewahrt hätten; ähnlich stehe es in Arabien. Die Jakobiten in Aegypten leiteten ihr Christenthum von dem Apostel Matthäus her; man finde bei ihnen Lesung der Schrift und das Abendmahl unter beiderlei Gestalt. In Fetz und Marokko sei das Christenthum dem Evangelium ähnlicher als der römischen Lehre. Aethiopien und das ganze Innere von Afrika gehorche dem Pretiosus Johannes, dessen Macht sich über vierzig Reiche erstrecke. Die dortigen Christen, vom Kämmerer aus Mohrenland zuerst dem Evangelium gewonnen, bekennten die Gerechtigkeit aus dem Glauben und nicht durch des Gesetzes Werke, hätten den Laienkelch und die Priesterehe, nur zwei Sakramente, Freiheit der Ceremonien, verwürfen die Transsubstantiation, die Todtenmesse und die Heiligenanrufung.

Irrthümlich war auch die Anschauung von der Zeit des Reiches Gottes, in welcher man zu leben meinte. Die Römischen wehrten sich gegen die „magna impudentia Lutheranorum“, daß der Papst der Antichrist sei; der Antichrist könne

noch gar nicht auf Erden sein; denn das Evangelium sei noch nicht gepredigt aller Kreatur. Dagegen waren unsere Väter der festen Ueberzeugung, sie lebten schon in der „letzten, betrübten Zeit", die Augsburgische Konfession sei die letzte Posaune vor dem jüngsten Gericht (Gerhard, Loc. XXII, Cap. XI, Sect. IV, § 189) und von ihrer Verbreitung gelte wol auch das Wort des Ambrosius: Wohin die Füße der Apostel nicht kamen, dahin drang das Gerücht. Die Verkündigung des Evangeliums an die ganze Menschheit sei schon längst geschehen, und zwar zu dreien malen (Gerhard, Loc. VII de electione et reprobatione, Cap. VII, § 134 fg. und ganz ebenso Loc. XXII de ecclesia, Cap. V, § 41 fg.): zuerst in Adam; sodann nach der Sintflut und zur Zeit des Alten Bundes durch den Weltverkehr Israels, durch die Aufsehen erregenden Wunder, durch die Septuaginta, durch das Licht der Natur; zuletzt durch die Apostel. Da wäre es Pflicht aller Volksstämme und Familien gewesen, die geschenkte Erkenntniß auf alle Nachkommen zu vererben; sei dies versäumt und komme so das Evangelium nicht zu jedem einzelnen Heiden, so gelte der Satz: Vocatio est universalis respectu dei, particularis culpâ hominum. Die Apostel hätten den Befehl Christi erfüllt, der ihnen auftrug, das Evangelium hinauszutragen in alle Welt; sage doch Paulus von der apostolischen Predigt Apg. 17, 30: „Nun aber gebietet er allen Menschen an allen Enden, Buße zu thun"; Röm. 10, 18: „Es ist in alle Lande ausgegangen ihr Schall und in alle Welt ihre Worte"; Kol. 1, 6: „Das Evangelium, das zu euch gekommen ist wie auch in alle Welt, und ist fruchtbar". Damals sei die Zeit der vollen Ernte gewesen, und alle großen Weissagungen des A. T. seien erfüllt. (Vgl. noch Loc. XXII, Cap. XI, Sect. IV, § 183: „Haec vaticinia describunt statum ecclesiae N. T. non qualis perpetuo futurus sit, sed qualis tempore apostolorum sit futurus, quod scil. per evangelii praedicationem omnes gentes ad regnum Christi et ecclesiae consortium sint vocandae. Illa vocatio et ille accursus gentium ad regnum Christi tempore apostolorum sunt completa.) Das werde auch durch die Aussagen der Kirchenväter bezeugt, die an vielen Stellen behaupteten, kein Volk auf Erden sei zurückgeblieben, dem nicht der Name Christi gepredigt wäre; Justin, Dialog. cum Tryphone, p. 270; Irenäus, Adv. haer., I, 2. 3; Hieronymus, In Matth. c. 24; Ambrosius, In Rom. c. 10 ꝛc. Daher finde man ja auch dunkle Spuren eines ehemaligen Christenthums bei allen Völkern. Die Brahminen wüßten die zehn Gebote und hätten die Lehre, daß ein Gott Mensch geworden sei, um die Menschen zu erlösen. Bei den Chinesen habe man ein Bildniß gefunden mit drei einander anschauenden Häuptern, ferner das Bild einer Jungfrau mit einem Kinde und ein Gemälde von zwölf Männern, die durch Weisheit berühmt gewesen und zu den Engeln versetzt sein sollten. Sie wüßten von künftigem Lohn und künftiger Strafe, und Bücher hätten sich bei ihnen erhalten, nach welchen der Apostel Thomas einst durch China gezogen sei und dort getauft habe. Selbst Amerika sei unter dem Namen Atlantis schon den Alten bekannt gewesen und der apostolischen Predigt zugänglich geworden. Daher auch dort noch matte Ueberreste eines verlorenen Christenthums. Bei den Indianern habe man gewisse Ceremonien mit dem Kreuzeszeichen gefunden, bei den Peruanern die Erinnerung an die Sintflut und den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele, die Auferstehung der Todten und das Vergehen Himmels und der Erde durch Feuer, bei den Brasilianern die alte Ueber-

lieferung, daß vor grauen Zeiten ein weißer Mann mit der Lehre von Gott zu ihnen gekommen, aber von ihnen zurückgewiesen sei (a. a. O., § 188). Bei solchen Ueberzeugungen mußte man denn wol den Druck der Verpflichtung aus Christi Befehl wenig mehr empfinden, und in dem großartigen Werke Gerhard's sehen wir uns vergebens um nach einer Einschärfung dieser Missionspflicht, wo wir sie etwa erwarten möchten, im locus de evangelio oder de ministerio ecclesiastico.

Gleiche Anschauungen blieben durch das ganze 17. Jahrhundert herrschend, und noch A. H. Francke mußte, als er im „Pharus" seine Missionspläne darlegte, unter den Hindernissen auch den Widerspruch der theologischen Doktrin aufführen. Man leugne, daß eine Bekehrung der Heiden noch zu hoffen sei; aber man solle doch nicht Bibelstellen fälschlich deuten. Ein Aethiopier könne freilich nicht seine Haut ändern (Jer. 13), wol aber seinen Sinn (Apg. 8); man dürfe allerdings nicht die Perlen vor die Säue werfen (Matth. 7), aber die Hündlein nähmen doch von den Brosamen (Matth. 15), und wenn das schon gegen Ende der alttestamentlichen Oekonomie der Fall gewesen sei, was werde dann gegen das Ende der neutestamentlichen sein, wo die Scheidewand zwischen Israel und den Heiden aufgehoben sei; wol habe der Geist einmal Paulus gewehrt, in Asien zu predigen (Apg. 16), aber es bleibe doch der allgemeine Befehl bestehen, in alle Welt zu gehen (Matth. 28); es sei das Wehe des Herrn zu fürchten, wenn man einen Proselyten zum Sohne der Hölle mache (Matth. 23), aber doch keineswegs, wenn man Heiden zu Nachfolgern Christi mache. Man solle doch einmal lernen, liebevoller über die Bekehrbarkeit der Heiden zu urtheilen, da wir einst nicht besser gewesen als sie; und man solle nicht die herrlichen Verheißungen des A. T. für einen verbotenen Baum ausgeben, den es verwehrt sei auch nur anzublicken; man solle die Propheten aufmerksam lesen und nicht die als Chiliasten schelten, die noch vor dem Ende der Welt eine herrliche Ausbreitung des Reiches Christi erwarteten. Man dürfe auch nicht so zweifelsüchtig sein, daß man sage, Gott wolle vielleicht die Bekehrung der Heiden, aber wann und wie, das wüßten wir nicht; jetzt habe Gott uns Zeit und Gelegenheit gegeben, und das große Werk solle nicht wunderbar und plötzlich geschehen, sondern durch geordnete Mittel und allmählich.

Trotz der vorherrschend ablehnenden Stellung fanden sich doch auch in der lutherischen Kirche des 17. Jahrhunderts Männer, die für die Mission ein Herz hatten und selbst schon Hand an das Werk legten. König Gustav Adolf ließ die von Gustav Wasa begonnenen Bekehrungsversuche unter den Lappen fortsetzen, freilich mit demselben rein äußerlichen Erfolg, der auch an der holländischen Staatsmission zu tadeln war. Michael Havemann, Generalsuperintendent der Herzogthümer Bremen und Verden († 1672), und Christian Scriver († 1693) forderten dringend dazu auf, die finsteren Seelen der Heiden nicht in ihrer Unwissenheit zu lassen, in den Ländern der Barbaren nicht die Schätze der Ungläubigen, sondern ihre Seelen zu suchen, Gott im Gebete anzurufen, daß er treue, gottselige und eifrige Leute erwecke und sie als Apostel zu solchen Völkerschaften aussende. Der straßburger Professor Dannhauer († 1666) verlangte von den Regierungen die Errichtung von Seminaren für Missionare zur Erlernung fremder Sprachen. Vor dem Corpus Evangelicorum zu Regensburg erschien 1664 der österreichische Freiherr v. Wels mit mehreren Schriften, in welchen er mit glühendem Eifer der Christenheit ihre

Missionspflicht vorhielt. Als er von allen Seiten zurückgewiesen wurde, verließ er sein Vaterland, legte seinen Freiherrntitel ab, bestimmte sein Vermögen zur Ausführung seines Werkes, ließ sich in Holland zum Apostel der Heiden ordiniren und begab sich nach Cayenne, wo er seinen Tod durch wilde Thiere gefunden haben soll. Schon vor ihm war der Lübecker Peter Heyling voll Verlangen gewesen, den verfinsterten Völkern des Orients das Evangelium zu bringen; 1632 zog er nach Abessinien, wo er zwanzig Jahre hindurch eine nicht unbedeutende Wirksamkeit hatte, auch das N. T. ins Amharische übersetzte. Von seinem Leben und Arbeiten berichtete ausführlich der berühmte Orientalist Hiob Ludolf zu Gotha. Dieser um die Kenntniß Abessiniens und seiner Sprache hochverdiente Mann wies aber auch nachdrücklich darauf hin, welch ein günstiges Missionsgebiet in jenem Lande sich aufthue. Von noch größerem Eifer war sein Neffe, Heinrich Wilhelm Ludolf (geb. zu Erfurt 1655), erfüllt. Zuerst Sekretär des Prinzen Georg von Dänemark, späteren Gemahls der Königin Anna von England, legte er nachmals seine Stelle nieder und machte große Reisen, die ihn 1698 und 1699 in den Orient führten; der Gedanke, der ihn bei diesen Reisen und nach denselben erfüllte, war die Ausbreitung des Evangeliums im Morgenlande; durch mehrere literarische Unternehmungen suchte er derselben zu dienen. Der ältere wie der jüngere Ludolf standen überdies in innigen Beziehungen zu den beiden Männern, von welchen wir nun zu reden haben werden.

Die Verbindung des Freiherrn Gottfried Wilhelm von Leibniz mit August Hermann Francke sollte für die lutherische Heidenmission fruchtbar werden. Zwar des ersteren hochfliegende Pläne blieben zu gänzlicher Erfolglosigkeit verurtheilt; aber der Anstoß, welchen Francke durch sie empfing, ging bei diesem thatkräftigen Manne des Glaubens nicht verloren. Wenngleich auch er es erfahren mußte, daß Gottes Gedanken weit andere waren als seine Gedanken, so wurde es ihm doch gegeben, Halle wirklich zum Ausgangspunkt der ersten lutherischen Mission zu machen.

Bei Leibniz war das Interesse für die Heidenmission ein Theil seiner großen civilisatorischen und staatsmännischen Pläne. Der Geist dieses Mannes, von dem ein Zeitgenosse sagte, er sei den Alten ähnlich, welche die Kunst verstanden, acht Pferde nebeneinander gespannt zu lenken, war so universal, daß er sich fast auf allen Gebieten des Wissens produktiv erwies, und ließ seine Fürsorge so umfassend in die Ferne schweifen, daß er nicht Deutschland, nicht Europa allein, sondern die ganze bekannte Erde in seine staatsmännischen Berechnungen hineinzog. Für Deutschland soll Friede und Ruhe geschaffen werden im Osten wie im Westen; Frankreichs gewaltige Rüstungen müssen sich gegen die Türken richten, eine Expedition nach Aegypten ist ihm anzurathen; drängen zu gleicher Zeit die Kaiserlichen nach Osten vor, so muß durch Vertreibung der Ungläubigen aus Europa der ganze Erdtheil christlich werden, und eine Harmonie aller christlichen Mächte, ein Millennium wird hergestellt, wo kein Volk das andere bedroht oder bedrückt, jedes nach seiner besonderen Gabe zum Segen des Ganzen sich vollkommen auswirkt; China muß dem Christenthum gewonnen werden, damit der äußerste Osten dem äußersten Westen die Hände entgegenstreckt und alle dazwischenliegenden Länder eine große Kette christlicher Reiche bilden; Rußland, das eben durch Peter den Großen sich er-

schließende, muß das Bindeglied werden. Das ist der Inhalt seiner Gedanken, die er in Staatsschriften und durch persönliche Verwendung, in Mainz und in Berlin, am Hofe des Kaisers und vor Ludwig XIV., beim König von Polen und bei dem Selbstherrscher aller Reußen unermüdlich vertritt. Es war nicht gemeiner Ehrgeiz, der dem großen Manne diese Pläne eingab; wir haben keine Ursache daran zu zweifeln, wenn er mehr als einmal von sich bekennt, das Ziel seines Lebens sei die Ehre Gottes und die Wohlfahrt der ganzen Christenheit.

Durch alle diese Pläne zieht sich der Gedanke der Heidenbekehrung. In der „Justa dissertatio über die ägyptische Expedition", welche er 1672 dem König von Frankreich überreichen wollte, bemüht er sich, das Bündniß der Bourbonen mit den Habsburgern durch die Gründe zu empfehlen: „Sie werden die Schiedsrichter der Angelegenheiten der Menschheit sein, die Christenheit wird Friede haben, und das Christenthum wird in die entlegensten Länder hinausgetragen werden". Die Verbindungen, die er in England und Holland anknüpft, benutzt er, Herzen für seinen Gedanken zu erwärmen, daß das Christenthum nach China getragen werden müsse. Als er 1703 für den König von Polen und Kurfürsten von Sachsen den Entwurf einer Akademie der Wissenschaften zu Dresden ausarbeitete, vergaß er nicht, in demselben die Verbreitung des Christenthums nach China durch die Länder des russischen Reiches wegen des guten Einverständnisses des Königs von Polen mit dem russischen Czaren zu befürworten. Aehnliche Absichten beseelten ihn, als er den schon früh entworfenen, 1688 mit Hiob Ludolf besprochenen Plan einer kaiserlichen Societät der Wissenschaften zu Wien im Jahre 1714 durch Unterstützung des Prinzen Eugenius und anderer Gönner der Verwirklichung nahe glaubte; er schrieb darüber an die Kaiserin Amalie, die Witwe Joseph's I., Tochter des Herzogs Johann Friedrich von Hannover, die merkwürdigen Worte: „Durch neue Entdeckungen wird man den Menschen den Erwerb der Subsistenzmittel erleichtern und den Armen Brot geben. Man wird die Kriegsmaschinen vervollkommnen, welche dazu dienen werden, die Ungläubigen Christo zu unterwerfen, und man wird andererseits viele Kranke und Verwundete heilen, welche jetzt umkommen, weil die Wissenschaft noch so unvollkommen ist. Auch wird man mehr und mehr in die Kenntniß der Wunder Gottes eindringen, wie man zu thun angefangen hat durch die Entdeckung der neuen Systeme in der Astronomie und Anatomie, was dazu führt, daß man mit mehr Kenntniß des Grundes die Größe, Weisheit und Güte Gottes anbetet. Dies wird auch den Missionen bei den Ungläubigen zugute kommen; denn indem man ihnen die natürlichen Erkenntnisse mittheilt, wird man den übernatürlichen Erkenntnissen, welche wir ihnen einzuflößen haben, Glauben verschaffen." In dem Statut der Societät der Wissenschaften zu Berlin, deren Begründer und erster Vorsitzender er war, brachte er den Passus über die Mission zur Aufnahme, von dem noch weiter unten die Rede sein muß. Bei seiner jahrelang fortgesetzten Korrespondenz mit Peter dem Großen und den Vorschlägen, die er ihm zur Einrichtung seines Reiches machte, gedenkt er wiederholt der Herrscherpflicht, für die Heiden des weiten Reiches etwas zu thun. Als er über den gewaltigen Gedanken der Erfindung einer Pasigraphie oder Weltschrift nachsann, verlor er die Beziehung auf die Heidenmission dabei nicht aus dem Auge. Jenes Problem, dessen Lösung er zwar nicht erreichte, aber mit aller Bestimmtheit für erreichbar erklärte, hat ihn lebenslang beschäftigt.

Es galt nicht die Erfindung einer Weltsprache, sondern einer Weltschrift, die in allen Sprachen gelesen werden könnte und deshalb an keiner Landesgrenze ihre Schranke fände. Wie nämlich die Mathematik für ihre Zahlenwerthe den Umweg der Wortschrift vermeidet und in den Ziffern eine direkte Gedankenschrift hat, welche in allen Sprachen gelesen werden kann, so wollte Leibniz für Begriffe und Vorstellungen eine direkte Bezeichnung erfinden, gewissermaßen ein Gedankenalphabet. Ueber diesen großartigen Plan schreibt er an den Kurfürsten Ernst August von Hannover: „Diese Schrift oder Sprache könnte bald in der ganzen Welt eingeführt sein, weil sie in wenigen Wochen begriffen sein könnte. Sie würde ein Mittel der allgemeinen Kommunikation abgeben, was von großem Nutzen sein würde, auch für die Ausbreitung des christlichen Glaubens und für die Unterweisung entfernter Völker."

Ein Menschenalter hindurch hat Leibniz den Gedanken an die Heidenmission festgehalten und vertreten, zu einer Zeit, wo sonst fast alle ihm fern standen, und an Fürstenhöfen, die französischer Frivolität mehr zuneigten als den Angelegenheiten des Reiches Gottes. Was trieb ihn dazu? Daß er große Vortheile für die politische Lage, bedeutenden Aufschwung für den Handel, reiche Ausbeute für die Wissenschaft von der Christianisirung der Heidenländer erwartete, hat er unverhohlen ausgesprochen. Aber wir würden ihm unrecht thun mit der Meinung, das wären seine einzigen Beweggründe gewesen. Es trieb ihn nicht weniger sein Ehrgefühl als deutscher Lutheraner. Auf der Reise, welche er 1687—90 nach Süddeutschland und Italien machte, um im Auftrage des Herzogs von Hannover die Vorgeschichte des Welfenhauses zu erforschen, hatte er 1689 in Rom die Propaganda, namentlich die jesuitische Mission in China kennen gelernt. Welche Gedanken ihn dabei bewegten, das lernen wir aus einem Briefe, welchen Leibniz 1697, als Peter der Große von Holland aus auch England besuchte, an den Bischof Thomas Burnet schrieb. „Ich weiß nicht," heißt es in demselben, „ob man den Aufenthalt dieses Monarchen nicht benutzen könnte, um die Kenntnisse der gereinigten Religion bis China zu tragen, weil die Staaten des Czaren die Tatarei berühren, welche dem chinesischen Monarchen unterworfen ist, und weil der Eintritt in China von dieser Seite offen ist, wie man aus den Einzelheiten abnehmen kann, welche ich in den „Novissima Sinica" habe drucken lassen. Ich wünschte, daß ich die Protestanten dazu begeistern könnte, an dieser großen Mission theilzunehmen, damit nicht die römische Partei ihnen den ganzen Vortheil derselben vorwegnähme. Die Jesuiten sind in China zu Ansehen gekommen nur durch ihre mathematische Wissenschaft; und darin werden sie von den Protestanten ohne Frage übertroffen. Der Kaiser von China sucht mit Leidenschaft gebildete Männer aus Europa an sich zu ziehen; warum benutzen wir das nicht? Ich möchte, daß Sie mit Herrn Bentley und anderen angesehenen Männern darüber sprächen." Man hat Leibniz wol Gleichgültigkeit gegen seine Kirche vorgeworfen; und es ist ja wahr, er war die Seele bei den Reunionsbestrebungen mit der römischen Kirche zwischen Wien und Hannover, zwischen Spinola und Molanus; er hat auch, um sein Gutachten gefragt, als der Herzog Anton Ulrich von Wolfenbüttel seine Enkelin Elisabeth Christine wegen der beabsichtigten Verbindung mit Kaiser Karl VI. zwang, katholisch zu werden, keineswegs abgerathen. Aber er war nichtsdestoweniger mit voller Ueberzeugung Lutheraner, der von sich behaupten konnte, das Lesen aller theologischen Kontroversschriften habe nur dazu gedient, ihn in den

gemäßigten Ansichten der Augsburgischen Konfession zu bestärken. Und daß es ihm Ernst war mit der Ehre seiner Kirche und mit seiner Zugehörigkeit zu derselben, das hat er durch die That bewiesen; eine Anstellung am kaiserlichen Hofe in Wien, so erwünscht ihm dieselbe gewesen wäre, wies er zurück, um nicht seinen Glauben wechseln zu müssen; hatte er doch sogar die Kraft besessen, aus demselben Grunde schon früher ein Anerbieten auszuschlagen, das einem Leibniz geradezu berückend erscheinen mußte: die Würde eines Präfekten der vatikanischen Bibliothek und päpstlichen Prälaten hätte er erlangen können, und er war dennoch seinem Glauben treu geblieben. Noch können wir zwei Zeugnisse dafür aufführen, daß Leibniz in religiösen Dingen nicht mit kalter Berechnung verfuhr, sondern mit voller Seele sich ihnen hingab. Das eine sind seine „Consultationes“, die er sich bei seinem Amtsantritt in Hannover 1676 lediglich zu seiner eigenen Beachtung aufschrieb; in ihnen kommt die Stelle vor: „Höchste Ehrfurcht, wenn von göttlichen Dingen gesprochen wird. Alles ist auf Gott und Religion zu beziehen.“ Das andere sind seine beiden geistlichen Lieder: „Andacht von menschlicher Blindheit in Suchung der schnöden Weltgüter“ und „Jesus am Kreuze“. Das zweite dieser Lieder, welches er am Charfreitag 1684 zu Osterode dichtete, schickte er anderen Tages seinem Bruder nach Leipzig und begleitete es mit der brieflichen Bemerkung: „Du wirst mich vielleicht auslachen, daß ich als deutscher Dichter auftrete; aber die Gefühle meiner Seele, das weiß ich, wirst du nicht verlachen.“ Wir dürfen es getrost annehmen: auch an seinen Missionsgedanken hat nicht blos der Verstand, sondern ebenso das Gefühl der Seele, der wahre Eifer für das Reich Gottes theilgehabt.

Die Art der Missionsthätigkeit dachte sich Leibniz folgendermaßen. Auf Veranlassung und unter dem Schutze der Landesfürsten, als eine Art Gesandtschaft, sollen die Missionare ausziehen, auf besonderen Akademien ausgebildete, auch in allerlei weltlichen Wissenschaften und Künsten hochgelehrte Männer. An einer anderen Stelle redet er bescheidener von „wohl angeführten Leuten, insonderheit Kandidaten der Theologie,“ die nach China geschickt werden sollten. Der Weg der brandenburgischen Missionsgesandtschaft geht durch Rußland. In diesem Lande wird der chinesischen Mission ein fester Stützpunkt gegeben durch Errichtung von Schulen, die zunächst allerdings den Russen selbst zugute kommen. Im Mai 1698 schreibt Leibniz darüber an den Abt von Königslutter, Prof. Fabricius in Helmstedt, Francke solle durch den jüngeren Ludolf bei dem heimkehrenden Czaren die Erlaubniß erwirken, Schulanstalten wie die halleschen im russischen Reiche zu errichten; das könne den Anfang bilden, um Zugang zu den Chinesen zu gewinnen. In demselben Sinne äußert er sich zwei Tage später brieflich gegen Ludolf selbst, der kurz vorher ein halbes Jahr bei Francke in Halle zugebracht hatte: „Mir scheint, daß dies [Francke's Thätigkeit in seinen Stiftungen] auch noch den Protestanten dazu dienen könnte, Missionare zur Verbreitung der gereinigten Religion auszusenden, und daß die Moskoviten, welche nur zu sehr des Unterrichts bedürfen, eine Stufe auf dem Wege nach China abgeben könnten. Freilich müßte man bei den Moskoviten von allem absehen, was ihre religiösen Vorurtheile verletzen könnte, und sich nur darauf legen, ihren Geist und ihre Sitten zu bilden. Das übrige würde daraus von selbst folgen, wenigstens soweit es nothwendig ist. Sehr viele Irrthümer und Mißbräuche kann man dulden.“ Auch bei den Chinesen selbst soll dann der Weg zur Bekehrung durch

die Bildung gehen. Mission durch Kultur, das ist Leibnizens Gedanke. Es liegt ihm dabei im Sinne, was damals die Jesuiten alles durch ihre mathematischen, astronomischen, physikalischen und technischen Kenntnisse in China erreicht zu haben meinten. Noch kurz vor seinem Ende, als Leibniz im Sommer 1716 den Czaren zum letzten mal in Pyrmont und Herrenhausen gesehen hatte und ihm alle seine Civilisations- und Missionsvorschläge schriftlich wiederholte, finden wir den großen Philosophen mit einem Unternehmen beschäftigt, welches mit dieser Theorie der Heidenbekehrung zusammenhängt. Von seiner Rechenmaschine, auf deren Erfindung er nebst der Mühe vieler Jahre die Summe von 11,000 Thlrn. verwendet hat, läßt er ein mit wesentlichen Verbesserungen ausgestattetes Exemplar anfertigen; er reist selbst nach Zeitz, um die Arbeit bei einem dortigen Mechaniker zu überwachen. Diese Maschine ist dazu bestimmt, dem Czaren überreicht zu werden und später mit einer Gesandtschaft desselben als Geschenk an den Kaiser von China zu gehen. Offenbar denkt Leibniz daran, welchen Eindruck 1601 der Jesuit Ricci und seine Genossen auf den Kaiser Vanli durch Ueberreichung einer kunstvollen Uhr und einer Landkarte gemacht hatten. Den Unterricht in weltlichen Wissenschaften, der dem Evangelium die Wege ebnen soll, vergleicht Leibniz mit dem Stern, der die Weisen zu Christo führte. Er spricht sich darüber folgendermaßen aus: „Es haben Königliche Majestät zu Preußen dero Societät der Wissenschaften bereits im Jahre 1700 fundiret und . . dero Absehen dabei zu Tage gelegt, daß nicht allein die Fortpflanzung und Vermehrung der Wissenschaften, sondern auch vermittels derselben die Beförderung der Ehre Gottes und des gemeinen Besten gesucht werden sollte, als insonderheit durch Verbesserung der Unterweisung, . . durch neue Erfindungen in der Natur und Kunst, durch Bemerkungen der natürlichen Dinge und unter anderen des Laufs der Sterne, nicht ohne einig Absehen, dermaleinst durch diese Mittel bei entlegenen, annoch in Finsterniß sitzenden Völkern den evangelischen Predigern den Eingang zu verschaffen." Leibniz denkt sich offenbar bei diesem Missionsplan, daß man sich zunächst an die Weisen und Vornehmen wende und durch sie auf die Massen zu wirken suche: eine Anschauung, in welcher er sich mit den Jesuiten begegnet, deren Grundsatz es auch war, einen Vornehmen zu bekehren sei nützlicher als die Bekehrung vieler Armen. Bei der Unterweisung der Chinesen im Christenthum empfiehlt er das Anknüpfen an die Lehren ihrer eigenen Weisen, an das ihnen noch gebliebene „natürliche Licht," von dessen Werth er auf Grund jesuitischer Berichte eine sehr übertriebene Meinung hat. Es finden sich nach ihm Spuren, daß die Chinesen des Glaubens an Einen Gott nicht ganz bar seien, und in ihrem Gebetseifer, in ihrer Familienliebe ꝛc. habe man Anknüpfungspunkte für eine höhere Sittlichkeit. Ja, in natürlicher Sittlichkeit sollen die Chinesen vor den Europäern gar sich auszeichnen, sodaß es fast noththäte, sie lehrten uns die natürliche Theologie, wie wir sie die geoffenbarte, und daß man geneigt sein würde, ihnen den Vorrang zuzuerkennen, wenn wir nicht das unvergleichliche göttliche Geschenk der Offenbarung vor ihnen voraus hätten. Man müsse sich aber Mühe geben, den tieferen Sinn der Sittensprüche eines Confucius kennen zu lernen, um sich ihrer in der Mission zu bedienen. Er habe zu dem Ende schon in Rom und Holland gerathen, gelehrte chinesische Jünglinge nach Europa zu rufen und von ihnen in einer besonderen Akademie sich in die Geheimnisse der chinesischen Wissenschaft einweihen zu

lassen. In dem Akkommodationsstreit tritt Leibniz auf die Seite der Jesuiten gewiß aber nur deshalb, weil deren Verfahren ihm nicht völlig bekannt sein konnte. Was schade es, so äußert er, wenn man die chinesische Verehrung des Himmels als eine Anbetung des einigen Gottes auffasse? Warum solle man nicht durch Bezugnahme auf Konfucius und andere Weisen die eigenen Lehren den Chinesen angenehmer machen? Niemals jedoch, so sagt er ausdrücklich, soll die Akkommodation auf Kosten der christlichen Wahrheit geschehen. Man solle sich nach dem klugen Missionsverfahren der alten Kirche richten. Für die Einrichtung der Missionspredigt selbst gibt er noch den beherzigenswerthen Wink, daß man nicht die unvorbereiteten Gemüther mit allen Formen und Formeln der europäischen Christenheit überschütte. Die Heiden sollen es bei dem Verkehr mit den Missionaren nicht einmal merken, daß es unter den Christen verschiedene Parteien gebe; denn das zur Seligkeit der Heiden Nothwendige sei durch eine gewisse Katholicität sämmtlichen Konfessionen gemeinsam. Hiermit stimmt überein, was Leibniz offen an den Jesuiten Marchetti schreibt: „Ich weiß wohl, durch welche Kluft die evangelische Kirche von der römischen getrennt ist. Nichtsdestoweniger begünstige ich die Fortschritte der Jesuiten in China; denn es ist besser, das verunreinigte Christenthum dort einzuführen als gar keines"!

Die Verwirklichung seiner Missionsgedanken suchte Leibniz durch Anknüpfung persönlichen Verkehrs, durch literarische Thätigkeit und durch Beeinflussung fürstlicher Männer zu erreichen. Durch Anknüpfung persönlichen Verkehrs. Wir haben schon Stücke aus seinem Briefwechsel mit Burnet, Ludolf u. a. kennen gelernt; noch interessanter ist seine Verbindung mit den jesuitischen Missionaren in China. In Rom hatte er 1689 den Jesuiten Grimaldi kennen gelernt, der sich eben anschickte, an Stelle des verstorbenen Verbiest (den wir oben erwähnten) als Präsident des mathematischen Tribunals und Mandarin zum Kaiser Kanghi von China zu gehen. Die Folge war ein lebhafter Briefwechsel zwischen den beiden; von Peking aus versprach Grimaldi mit Hülfe seiner über das Reich verstreuten Ordensbrüder alle die zahlreichen und schweren Fragen zu beantworten, welche Leibnizens Wissensdurst über Land und Leute an ihn gestellt hatte. Er hielt Wort; und Berichte nicht allein von ihm, sondern auch von einer ganzen Reihe anderer chinesischer Missionare sind in Leibnizens Nachlasse gefunden. Das Verhältniß blieb ein gutes, bis es durch die Versuche von Jesuiten, Leibniz zur römischen Kirche hinüberzuziehen, getrübt wurde; als er denselben widerstand, hatte er die Erfahrung zu machen, wie die Jesuiten seinen Plänen (z. B. bei der Errichtung der wiener Akademie) entgegenarbeiteten. Literarisch war Leibniz für die Mission namentlich durch die Herausgabe der „Novissima Sinica" thätig. Unter diesem Titel veröffentlichte er 1697 eine Reihe von sieben Schriftstücken, Berichte aus der chinesischen Jesuitenmission, denen er eine Vorrede mit Darlegung seiner eigenen Pläne voranschickte. Als zweiter Theil folgte 1699 eine Uebersetzung des Berichts des Jesuiten Bouvet an Ludwig XIV. über den Kaiser Kanghi von China, dessen Größe und Eifer für die Wissenschaften derselbe als ein heidnisches Abbild des allerchristlichsten Königs pries. (Jener große chinesische Kaiser, der nach sechzigjähriger Regierung 1722 starb, wird von anderen Geschichtschreibern sogar noch über seine Zeitgenossen Ludwig XIV. und Peter den Großen gestellt.) Die „Novissima Sinica" erregten in

hohem Grade das Interesse der gelehrten Welt, wie die Anzeige in den „Acta eruditorum Lipsiensia“ beweist.

Mehr als alles dies lag es Leibniz am Herzen, zur Beförderung seiner Missionspläne Einfluß auf Fürsten zu gewinnen. Denn es war die Meinung seiner Zeit, daß nur durch die Fürsten auf die Völker gewirkt werden könne. Was er von ihnen begehrte, das war vor allen Dingen die Errichtung von Akademien; denn nur diese (vielleicht als ein Gegenbild der Propaganda gemeint) schienen ihm der Ausgangspunkt seiner gelehrten Heidenmission sein zu können. In Dresden, in Wien, in Moskau und Petersburg sind seine Versuche fehlgeschlagen. Eine russische Akademie konnte zu langsam entstehen, als daß er sie vor seinem Tode noch gesehen hätte; in Wien, wo er schon zum Präsidenten ernannt war, trat neben den Ränken der Jesuiten die Geldnoth Kaiser Karl's VI. hindernd dazwischen; in Dresden fehlte zur Eröffnung nur noch die Unterschrift des Königs-Kurfürsten, da wurden alle vielverheißenden Anfänge durch die Stürme des Schwedenkrieges hinweggefegt. Besser gelang es ihm in Berlin, wo die Societät der Wissenschaften unter seinem Präsidium am 11. Juli 1700 wirklich eröffnet wurde. In zwei Denkschriften vom März und Mai desselben Jahres hatte Leibniz nachdrücklich darauf hingewiesen, wie diese Societät auch der Mission dienen solle. Er beklagt es, daß bislang die Jesuiten allein die unvergleichliche Wißbegierde des chinesischen Kaisers und seiner Unterthanen sich hätten zu Nutzen machen dürfen; nun aber scheine Gott sich Se. kurfürstliche Durchlaucht zu einem besonderen Werkzeuge ausersehen zu haben; denn nirgends in der protestantischen Welt sei schon ein so guter Anfang in den chinesischen Wissenschaften gemacht als zu Berlin; günstig sei das gute Vernehmen mit dem Czaren und die dadurch weitgeöffnete Straße nach China, eine unvergleichliche Gelegenheit zur Anbahnung eines lebhaften Verkehrs unter dem Schutze des Kurfürsten, zumal von allen Waaren in China nichts so sehr geschätzt werde als Preußens Erzeugniß, der Bernstein. In den Stiftungsbrief der Berliner Societät der Wissenschaften wurden denn auch auf Leibnizens Betreiben wirklich die Worte aufgenommen: „Nachdem auch die Erfahrung gibt, daß der rechte Glaube, die christlichen Tugenden und das wahre Christenthum sowol in der Christenheit als bei entlegenen, noch unbekehrten Nationen nächst Gottes Segen den ordentlichen Mitteln nach nicht besser als durch solche Personen zu befördern, die nebst reinem, unsträflichem Wandel mit Verstand und Erkenntniß ausgerüstet seiend, so wollen wir, daß Unsere Societät der Wissenschaften sich auch die Fortpflanzung des wahren Glaubens und der christlichen Tugenden unter Unserer Protektion angelegen sein lassen solle, jedoch bleibt derselben unbenommen, Leute von anderen Nationen und Religionen, wiewol jedesmal mit Unserem Vorbewußt und gnädigster Genehmhaltung einzunehmen und zu gebrauchen.“ Der Erfolg, den Leibnizens Bemühungen hier errungen zu haben schienen, löste sich bald genug in nichts auf. Als nach zehn Jahren die neue Societät zum ersten mal mit einer Veröffentlichung hervortrat, war von Mission schon keine Rede mehr; und bei der Organisation zur Académie des sciences et des belles lettres, welche Friedrich der Große ihr gab, verschwand vollends jede Beziehung auf Leibnizens Gedanken.

Auch andere Maßregeln neben der Errichtung der Akademien suchte Leibniz von den Fürsten zu erreichen. So hören wir ihn von einer neuen Staatssteuer reden,

vermittels deren die Kosten der Mission aufgebracht werden sollen; die sonst steuerfreien Geistlichen wären nämlich mit einer bestimmten Abgabe zu belegen, dazu auch ein gewisser Theil von den Einkünften aller Kirchengüter für diesen Zweck anzuwenden. Peter dem Großen reichte er eine Denkschrift über die Organisation seines Reiches ein. Unter den Behörden, die er vorschlägt, kommt auch ein Religionskollegium vor. Er beantragt eine Uebersetzung der Hauptstücke des Katechismus in alle Sprachen des russischen Reiches, damit für die Heiden etwas geschehe und Gott in jeder Zunge gelobt werde. Er habe sich in dieser Angelegenheit auch an den Patriarchen gewendet. Noch ein halbes Jahr vor seinem Tode wiederholte Leibniz in einem Schreiben an den russischen Vizekanzler alle Punkte, in denen der Czar zur Beförderung civilisatorischer Zwecke beitragen könne; unter sprachwissenschaftlichen, physikalischen, geographischen, botanischen, astronomischen Anliegen steht an zweiter Stelle auch die „Ausbreitung der christlichen Religion, wenn der Czar durch bequeme Missionare den Völkern das christliche Glaubensbekenntniß bekannt machen ließe." Von einem Erfolge aller dieser Bestrebungen Leibnizens vernehmen wir nichts.

Mit so vielen Männern war der große Philosoph in Verbindung getreten; bei keinem fanden seine Gedanken so freudigen Anklang als bei dem Gründer des halleschen Waisenhauses. Kaum war im Jahre 1697 der erste Band der „Novissima Sinica" erschienen, als sein Inhalt auch schon von Francke mit der größten Theilnahme erfaßt wurde. Durch seinen treuen Gehülfen in dem eben gegründeten Waisenhause, den Kandidaten Neubauer, suchte er Beziehungen zu Leibniz zu gewinnen. Auf einer Reise nämlich, die Neubauer eben 1697 antrat, um holländische Waisenanstalten kennen zu lernen, mußte er Leibniz in Hannover einen Brief Francke's über den Eindruck, welchen ihm die „Novissima Sinica" gemacht, sowie als Gegengabe die eben gedruckte „Historische Nachricht" über die Gründung des Waisenhauses und dessen verschiedene Anstalten überreichen. Leibniz antwortete am 7. Aug. 1697 in einem längeren lateinischen Schreiben an Francke. Zunächst lobte er höchlich Francke's Unternehmungen, wie er sie aus der „Historischen Nachricht" kennen gelernt. Es mußte ihm neben dem „thatkräftigen Christenthum" Francke's, über welches sich Leibniz bald danach an Ludolf höchst anerkennend ausließ, besonders der Nachdruck gefallen, den jener in seinen Anstalten von Anfang an auf die Realien legte. Schon aus der „Schulordnung" in der „Historischen Nachricht" ließ sich ersehen, daß neben den klassischen Sprachen und dem Hebräischen im Waisenhause wie im Pädagogium auch Französisch, „deutsche Oratorie", Geschichte, Geographie, Mathematik und die Fundamente der Botanik, Astronomie und Anatomie getrieben werden sollten. Ganz nach Leibnizens Sinn, der sich einmal bezüglich seiner Thätigkeit an der herzoglichen Bibliothek in Hannover dahin äußerte: „Wenn ich eine Bibliothek nach meinem Geschmack errichten sollte, so würde ich hauptsächlich nur zwei Arten von Büchern aufnehmen, erstlich solche, welche von Erfindungen, Demonstrationen und Versuchen handelten, und sodann solche, welche Staatsdenkschriften und die Geschichte, zumal die der neuesten Zeit, und Beschreibungen der Länder enthielten"; und ganz entsprechend den Ansichten, die er über die Vorbildung von Missionaren hegte. Auf seine Missionspläne kommt Leibniz in seinem Schreiben an Francke nun weiter zu sprechen. „Ich wünschte, daß die „Novissima Sinica" nicht blos

unserer Wißbegier, sondern mehr noch dem öffentlichen Nutzen dienten. Wahrlich, die Pläne zweier der größten Herrscher, des russischen und des chinesischen, weisen auf große Veränderungen zum Besseren hin. Möchten wir sie nur so zu nutzen wissen, daß wir als Werkzeuge der Ehre Gottes uns erwiesen! Wol wird dieselbe ohne unser Zuthun den Erdkreis erfüllen; aber für uns ist es doch Pflicht und Seligkeit, soviel in unseren Kräften steht, zur Ausbreitung des Reiches Gottes beizutragen. Die Reise des russischen Herrschers und sein Eifer für die Organisation seines Reiches deutet auf eine ganz neue Gestalt der Dinge, zumal dieses Reich China mit Europa verbindet. So steht es im Osten und Norden; aber im Süden kommt hinzu der König von Abessinien, der auch von herrlichen Plänen erfüllt ist. Welche Schande, ja welches Verbrechen wäre es für uns, da die Ernte bereit ist, die Gelegenheiten so überaus günstig sind, dem Rufe unseres Herrn uns zu entziehen, während die Päpstlichen alles in Bewegung setzen und auch die Kinder dieser Welt viel klüger sind als die Kinder des Lichts. Und was das Schlimmste ist: unter den Protestanten vernachlässigt man nicht nur das Rechte, sondern man verspottet es und hindert es, sodaß man kaum über solche Gedanken mit anderen zu reden wagt, um nicht als Schwärmer zu gelten, wie es Kolumbus auch gegangen ist." Zum Schlusse wünscht Leibniz dringend, mit Francke weiter seine Gedanken austauschen zu können, womöglich mündlich; deshalb bittet er ihn um eine Zusammenkunft in Braunschweig. Diese Zusammenkunft fand nicht statt, und auch der Briefwechsel über die Mission wurde nicht fortgesetzt (die Angabe Plath's über einen von 1697—1714 andauernden brieflichen Verkehr ist irrig); denn Francke war zur Zeit anderweitig zu sehr beschäftigt; aber verloren waren die ihm von Leibniz gegebenen Anregungen nicht; er suchte ihnen in seiner Weise nachzukommen.

Zunächst dürfen wir schon dahin rechnen, daß er seit 1701 acht Waisenknaben Arabisch lernen ließ. Die Veranlassung dazu gab der gelehrte Araber Salomo Negri aus Damaskus, der sich auf seinen Reisen in Europa, von dem jüngeren Ludolf bewogen, längere Zeit in Halle aufhielt. Bei dem praktischen Sinne Francke's dürfen wir vermuthen, daß sein Absehen bei diesem Unterricht auf dereinstige Verwendung der Knaben in den Ländern des Orients ging.

Noch näher trat er diesem Zwecke mit seinem Collegium orientale theologicum, das er im Mai 1702 eröffnete, und dessen Statuten außer von seinen Kollegen in der theologischen Fakultät auch noch von dem Professor der orientalischen Sprachen Joh. Heinr. Michaelis unterschrieben waren. Zwölf besonders begabte und fromme Studirende sollten unter einem Inspektor im Waisenhause wohnen, die Unbemittelten (und das waren sie fast alle) auch vom Waisenhause ihren Unterhalt empfangen. Das Institut hielt sich bis 1713; einige der ersten Mitglieder blieben nur die ausbedungenen vier oder fünf Jahre darin, andere viel länger; denn das Kollegium hat insgesammt nur dreizehn Mitglieder gezählt. Was ursprünglich nur ein Nebenzweck desselben hatte sein sollen, die Mitarbeit an der Michaelis'schen Ausgabe der hebräischen Bibel (vollendet erst 1720), das wurde allmählich die hauptsächlichste, ja ausschließliche Aufgabe der Mitglieder; namentlich zeichnete sich dabei der jüngere Michaelis, Christian Benedikt, aus. Das Statut hatte es anders gewollt. Es stellt als Aufgabe des Kollegiums hin, durch gründliches Studium der Bibel tüchtige Lehrer in Kirche und Schule zu bilden, welche fähig wären, dem weit verbreiteten

Unglauben kräftig entgegenzutreten. Es fordert deshalb von den Mitgliedern kursorisches und statarisches Lesen der H. Schrift, praktische Uebungen im Unterrichten und in der Schrifterklärung, planmäßige Wiederholung und tiefere Aneignung aller theologischen Disciplinen, Pflege des lateinischen Stils, um zur Abfassung wissenschaftlicher Werke geschickt zu werden, halbjährliche Ausarbeitung eines Specimen, welches gedruckt werden könnte. Daneben soll aber jeder nach seiner Neigung und Begabung noch ein besonderes Studium treiben. Die einen sollen sich auf die orientalischen Sprachen werfen, auf das Chaldäische, Syrische, Arabische, Talmudische, Aethiopische; hoffentlich werde sich später auch noch Gelegenheit bieten zum Armenischen, Persischen, Chinesischen, Türkischen, Neugriechischen; die anderen sollen Polnisch, Slawonisch, Russisch, Französisch, Englisch, Italienisch treiben; wieder andere Mathematik und Physik. Unter den philosophischen Studien wird namentlich das der rabbinischen Philosophie hervorgehoben, um den Juden auf ihrem eigenen Wege helfen zu können. Allen aber wird für ihre Mußestunden das Lesen der leipziger gelehrten Literaturzeitung, der „Acta eruditorum", und deutscher, französischer ꝛc. Zeitungen mit fleißiger Benutzung der geographischen Tabellen empfohlen. Die orientalischen Studien wurden zuerst unter Salomo Negri, nachher unter Rali Dadichi aus Aleppo getrieben; das Neugriechische zu erlernen fanden die Studenten bei fünf Neugriechen Gelegenheit, die sich seit 1704 in den Francke'schen Stiftungen aufhielten.

Als das Statut des Collegium orientale theologicum zur Begutachtung an Hiob Ludolf geschickt war, sah dieser sogleich ein, daß es bei dem ganzen Institut doch wol mit auf den Verkehr mit orientalischen Völkerschaften abgesehen sei, und empfahl als günstigstes Missionsgebiet das von ihm so sehr geliebte Abessinien. Francke hat es in einem späteren Aufsatze auch selbst als Zweck des Kollegiums ausgesprochen, „daß, wenn Gott zur Verherrlichung seines Namens eine Thür des Worts im Orient öffnet, immer einige geschickte Leute parat seien, die man dahin senden könne." Noch 1722, als das Kollegium längst eingegangen war, schrieb Francke darüber an den Past. Cotton Mather in Boston, er habe gehofft, daß durch Negri's und Dadichi's Unterweisung Jünglinge zum Dienste der orientalischen Kirchen gebildet werden sollten; das sei nun zwar nicht geschehen, doch habe Schultze, Ziegenbalg's und Gründler's Nachfolger in Indien, bei Dadichi Kenntnisse des Arabischen und des Koran gewonnen, welche ihm bei den dortigen Mohammedanern sehr zu statten kommen würden. Im Collegium orientale theologicum finden wir einen Ansatz zu einer Bildungsanstalt für Missionare, wie Leibniz sie wünschte; selbst der Zug zu realistischen Wissenszweigen fehlt nicht darin. Wir haben schon gesehen, daß das Kollegium sehr bald einer anderen Aufgabe sich zuwendete und dann sich gänzlich auflöste.

Wahrscheinlich auf Leibnizens Anregung, jedenfalls unter seinem Vorsitz, wurde am 12. Okt. 1701 Francke als Mitglied der Berliner Societät der Wissenschaften aufgenommen, und an demselben Tage auch der jüngere Ludolf. Wie ernst es Francke mit dem Umstande nahm, daß diese Societät stiftungsgemäß auch der Ausbreitung des Christenthums dienen sollte, dafür besitzen wir einen sehr merkwürdigen Beweis. Im Missionsarchiv der Francke'schen Stiftungen hat sich ein umfangreiches lateinisches Schriftstück vorgefunden, welches bestimmt war, der Berliner So-

cietät als Vorläufer eines noch größeren, an Friedrich I. zu richtenden Werkes zur Begutachtung unterbreitet zu werden, und welches den Titel führt: „Pharus missionis evangelicae seu consilium de propaganda fide per conversionem ethnicorum, maxime Sinensium, prodromus fusioris operis ad potentissimum regem Prussiae Fridericum, in quo veritatis demonstratio, causae moventes, conversionis praeparatoria, tentamen legationis evangelicae, subsidia necessaria, obstacula, ut et modus conversionis et conversorum conservatio primis fundamentis delineantur et censurae societatis brandenburgicae scientiarum, ut et eruditorum omnium et piorum seriae deliberationi subjiciuntur.“ Kramer hat dies anonyme Schriftstück aufs neue abdrucken lassen und ihm erst den rechten Werth durch den Nachweis verliehen, daß niemand anders als Francke selbst der Verfasser sein kann. Der „Pharus missionis evangelicae“ ist aus dem Besitz des Francke'schen Sohnes in das Missionsarchiv gekommen, verfaßt nach eigener Angabe bald nach der Stiftung der Berliner Societät, und offenbar von einem Manne, der Leibnizens Missionspläne kannte und sie begeistert vertrat, der aber ihm und auch den berliner Kreisen nicht nahe genug stand, um ganz genau über Einzelheiten unterrichtet zu sein; denn er irrt sich nach Sinn und nach Fassung bei der Anführung der Stelle des Stiftungsbriefes, der auf die Heidenmission hinweist. Lassen uns schon diese Umstände an Francke denken, so werden wir dadurch noch bestimmter auf ihn geführt, daß die an die Ausbildung der Missionare gestellten hohen Anforderungen wesentlich mit dem gleichzeitigen Statut seines Collegium orientale theologicum übereinstimmen, daß die Gedanken durchweg die Francke'schen sind, daß namentlich zu jener Zeit niemand als er aus solcher Erfahrung, mit solcher Ueberzeugungsfreudigkeit von der Aufbringung der nöthigen Mittel durch christliche Mildthätigkeit reden konnte, daß die biblische Begründung der Missionspflicht und die Friedenshoffnungen, welche er für die Heimatkirche an die Mission knüpft, ganz aus seinem Sinne sind. Francke, eben zum Mitgliede der Berliner Societät ernannt, hatte Anlaß, ihr eine derartige Schrift vorzulegen; und der Gedanke einer Missionsstraße durch Rußland konnte ihm nicht ungewöhnlich sein, da schon Schüler von ihm dort in seinem Sinne wirkten, und enge Beziehungen ihn mit dem jüngeren Ludolf verbanden, der zwei Jahre sich dort aufgehalten hatte und mit den einflußreichsten Personen bekannt war. Noch könnte man anführen, daß auf Francke als den Verfasser des „Pharus missionis evangelicae“ der etwas schwerfällige lateinische Stil und die Hinneigung zu einem subtilen Chiliasmus, die sich an einer Stelle zeigt, deuten.

Wir geben nunmehr eine kurze Uebersicht über den interessanten Inhalt des „Pharus“, welchen wir ohne Bedenken als von Francke verfaßt betrachten.

Das erste Kapitel bringt mit einer Fülle von citirten Stellen den biblischen Beweis, daß eine allgemeine Bekehrung der Heiden, namentlich der Orientalen, ganz besonders der Chinesen zu hoffen ist. Dem stimmen Aussprüche der Kirchenväter bei und die Anwartschaft auf das Gelingen, die in dem Weltverkehr der Chinesen, in ihren Bündnissen mit christlichen Mächten (gemeint ist wol der erzwungene Vertrag von 1689 mit Rußland), in ihrer Fassungskraft für alle Wissenschaften, in den bisherigen Erfolgen der Päpstlichen gegeben ist. Daß wir in unserer Zeit den Beruf zu dieser Mission haben, ist leicht zu erweisen; denn wir leben in den letzten Zeiten, wo die großen Weissagungen der Propheten mit Macht ihrer Erfüllung zu-

eilen. Wir müssen etwas thun aus Gehorsam gegen die Befehle des N. T., die allen Jahrhunderten gegeben sind, besonders aber den letzten der neutestamentlichen Zeit. Die Liebe muß uns zwingen, die Heiden dem Heidenthum zu entreißen. Die Vorbilder der Apostel und apostolischer Männer treiben uns, so des Paulus, welcher ruft: Seid meine Nachfolger; die Fortschritte der päpstlichen Missionare reizen zur Nacheiferung; nicht minder die der reformirten Sendboten, die von England nach Amerika, von Holland nach Ostindien ausgezogen sind. Dazu zeigt Gott uns eine offene Thür in dem Verkehr der Völker, in den Bündnissen der Fürsten, in der Leichtigkeit der Mittel, durch welche die Bekehrung geschehen kann; wollten wir diese Gelegenheit nicht benutzen, das wäre Trägheit, Unglaube, Unbarmherzigkeit, Gottlosigkeit. Noch mehr: König Friedrich I. von Preußen ist offenbar von Gott berufen, die Expedition zur Bekehrung der Heiden in China und an den Grenzen Rußlands zu unternehmen; denn ihm steht zur Seite sein eigener frommer Eifer, die Frömmigkeit seiner Räthe, die eben gestiftete Societät der Wissenschaften, deren Stiftungsbrief die „goldeswerthen" Worte enthält: „Bey welcher Gelegenheit auch dahin zu trachten, wie denen Barbarischen Völkern in solchen Quartieren biß an China das Licht des Christenthums, und reinen Evangelii anzuzünden und in China selbst von der Land- und Nord-Seite denen Seewärts einkommenden Evangelischen hierunter die Hand geboten werden könnte." (Wir haben schon bemerkt, daß die Worte so sich in dem Stiftungsbriefe nicht finden, auch die authentische Fassung oben angeführt.) König Friedrich I. erscheint ferner dadurch als zu dieser Expedition berufen, daß er mit dem Czaren durch Freundschaft verbunden ist, daß also die Preußen Zugang nach Rußland haben, daß ihnen auch vermöge des Bündnisses zwischen dem Czaren und dem Kaiser von China auf der großen russischen Karawanenstraße der Eingang nach China leicht werden wird, den die Niederländer und die Franzosen durch die Wüsten Arabiens mit der größten Mühe suchen müssen. Und hat nicht Preußen den Reichthum an Bernstein, den die Chinesen ganz besonders begehren? Das wird den Handelsverkehr erleichtern, und dieser wieder den geistlichen Verkehr. Die Welt wird hiernach für die Mission vertheilt: die Engländer mögen Westindien, die Niederländer Ostindien, die Preußen China übernehmen.

Das zweite Kapitel handelt von dem Zweck der Missionsgesandtschaft. In erster Linie wird die Ehre Gottes und das Seelenheil der Heiden angegeben und dringend in das Gewissen geschoben; eine gerettete Seele ist köstlicher als eine ganze Flotte, mit den Schätzen des Orients beladen. Als zweiter Zweck erscheint der Vortheil des Staates, sowol bei dem bekehrenden Volke als bei dem bekehrten. Es wird ein Austausch der Produkte der Länder stattfinden. Die Heiden werden von uns ein gesittetes Leben und die Ausbeutung des Reichthums ihrer Länder lernen, wir von den gebildeteren unter ihnen Regeln, die auch uns im politischen und ökonomischen Leben von Nutzen sein werden. Eine Wirkung des Friedens wird von der Mission auf die evangelischen Kirchen ausgehen: sie werden aufhören, um Kleinigkeiten zu streiten, gemeinsam werden sie das Heil der Heiden suchen. Vielleicht werden selbst die Päpstlichen von ihren Missionaren lernen, die nicht auf den Vortheil der römischen Kammer, sondern auf den Gewinn von Seelen bedacht waren.

Das dritte Kapitel beschäftigt sich mit den Vorbedingungen der Missionsexpedition. Die Direktion des ganzen Unternehmens würde der König übernehmen

müssen, von dem der Schutz der Expedition und der Erlaß entsprechender Gesetze erbeten wird. Mit Rath und That zu Hülfe kommen würde die brandenburgische Societät, weil sie aus Männern aller Wissenschaften und aus fremder Länder Kundigen besteht. Als Lehrer der künftigen Missionare hätten die ausgewähltesten Professoren der verschiedenen Universitäten und Fakultäten zu fungiren, welche die allertüchtigsten unter ihren Studenten in Vorschlag brächten und vorbereiteten; vielleicht auch noch einige gelehrte Männer an anderen Orten. Die vorgeschlagenen Studenten müßten von der Societät examinirt werden, welche sie nur dann zu approbiren hätte, wenn sie körperlich gesund, reiferen Alters, fromm, bescheiden, durch häusliche Bande nicht verstrickt, weltlichem Wohlleben abhold, nicht habgierig, nicht stolz, von dem brennendsten Eifer für die Ehre Gottes und das Heil der Seelen erfüllt wären. Die Studien dieser Missionskandidaten hätten sich bei einem jeden nach seiner besonderen Anlage zu richten. In erster Linie stehen Sprachstudien, neben den klassischen die Sprachen der Länder, wohin sie geschickt werden sollen. Ein Professor, der neben gründlicher Gelehrsamkeit über eine erleichternde Methode verfügt, leitet die Ausbildung; neben ihm ist zu täglichen Sprechübungen ein Dolmetscher angestellt, der schon einmal in jenen Ländern war. Völlige Fertigkeit wird dem Missionskandidaten jedoch erst der Aufenthalt im Heidenlande selbst bringen. Die Theologie ist aufs gründlichste zu treiben, sowol die wissenschaftliche, um die Kriege des Herrn gegen Päpstliche, Griechen, Mohammedaner, Heiden zu führen, als die praktische, um auf die Herzen der Hörer zu wirken. Der Philosophie ist großer Fleiß zu widmen, um durch sie die gebildeten Heiden allmählich zu Höherem zu lenken. Man lege sich auch besonders auf Mathematik, durch welche die Päpstlichen so große Erfolge errungen haben; die besten Mathematiker der Akademien müssen uns Personen liefern, welche die Päpstlichen noch übertreffen, welche auch durch Experimente veranschaulichen können, wie viel die angewandte Mathematik und Physik zum Wohle des Staates beiträgt. Jurisprudenz und Medicin gehören nicht minder zu den Missionswissenschaften, namentlich Kenntniß des Völkerrechts und der in jenen Ländern besonders grassirenden Krankheiten. Den Schluß dieses Kapitels bildet eine Angabe der hauptsächlichsten Werke, welche eine Missionsbibliothek enthalten müßte: Schriften von Kirchenvätern, katholischen Missionaren, Lutheranern (darunter Leibniz) und Reformirten, Reisebeschreibungen ꝛc. und die Forderung, daß ein literarischer Verkehr mit fremden Akademien eingerichtet werden müsse, daß man zuverlässige Berichterstatter in den Heidenländern und ihren Grenzgebieten zu unterhalten habe, daß ein festes Statut der Missionsakademie zu entwerfen sei.

Im vierten Kapitel beschreibt der Verfasser die Ausführung der Missionsexpedition selbst. Es gehören zu ihr Männer der verschiedensten Wissenschaften. Staatsmänner zunächst, an ihrer Spitze der Gesandte, der mit der Autorität des Fürsten die Expedition schützt, der den Missionaren ist, was Hiskia dem Jesaja, David dem Samuel, der neben dem politischen Zweck seiner Gesandtschaft den Auftrag hat, die Ausbreitung des Christenthums zu befördern. Juristen gehören ferner dazu, die den Missionaren Rath geben und durch ihre Geschäftsgewandtheit die Herzen der fremden Herrscher gewinnen. Sekretäre sind nöthig, die der heimischen Societät Berichte erstatten und mit den Heiden schriftlich verkehren. Ferner Geistliche, die

für das Heil der Seelen in jeder Weise sorgen, gelehrt, gesund, tadellos, unermüdlich; an ihrer Spitze als ihr Berather und Leiter ein Pastor in würdigem Alter von ausgezeichneter Bildung, Weisheit und Frömmigkeit. Weiter Mediciner, die Zutritt zu den Großen gewinnen, die leiblich Kranken für die geistliche Arznei geneigt machen, auch vielleicht von den Heiden Geheimmittel lernen, die uns noch nicht bekannt sind. Endlich, da die Jesuiten ja durch Astrologie, Geographie und Kriegskunst Zutritt zum chinesischen Geheimrath erlangt haben, auch Mechaniker, Maler, Maschinenbauer, Glaskünstler, Kundige in Gewerben aller Art, die jenen Gegenden noch fremd sind, Kaufleute, die durch irdischen Verkehr dem geistlichen vorarbeiten und die Kosten der Mission gewinnen helfen, Soldaten zum Schutz der Missionare und der Bekehrten gegen heidnische Angriffe.

Das fünfte Kapitel erledigt die Frage, wie das nöthige Geld für diese Missionsexpedition herbeizuschaffen wäre. Hier hofft der Verfasser, daß Gott die Fürsten zu reicher Beisteuer bewegen werde, daß die brandenburgische Societät große Fonds bewillige, daß Adeliche, Patricier, reiche Kaufleute sich zu jährlichen Beiträgen verpflichten. Wie die Spanier die amerikanische, die Niederländer die ostindische Handelsgesellschaft errichtet haben, so sollen die besten und frömmsten Kaufleute sich zu einer geistlichen Gesellschaft vereinigen. Man soll Kollekten in allen evangelischen Ländern veranstalten. Man soll unnöthige Ausgaben beschränken: nach ihrem Gewissen sollen namentlich Fürsten, Adeliche, Kaufleute an Kleidung und Nahrung Ersparnisse vornehmen. Man soll Sinekuren zu Gunsten der Mission einziehen, in denen oft ganz Unwürdige reich genährt werden, namentlich die Kanonikate, in denen Weltliche mit Kirchengütern ausgestattet werden. Endlich sollen der Mission die fiskalischen Strafgelder von solchen überwiesen werden, die hoffärtig sind, die gegen die Kleiderordnung sündigen, von Lästerern, Streitsüchtigen, Unzüchtigen, Dieben.

Im sechsten Kapitel hören wir von der Methode der Missionsthätigkeit. Sie muß eine andere sein als die apostolische, da unserer Zeit die Wunderkräfte fehlen, die damals die Predigt unterstützten; es lassen sich auch bei der Verschiedenheit der Länder und der Persönlichkeiten nicht ganz specielle Vorschriften für die Missionare geben. Im allgemeinen aber ist Folgendes zu beachten. Die Mission gehe schrittweise vor, wie die Päpstlichen von Indien nach Japan, von Japan nach China gingen; sie hatten ihren festen Stützpunkt in Goa. So wollen wir unseren festen Stützpunkt in Rußland haben; da soll nicht nur unser Handel blühen, sondern auch ein Seminar zur Vollendung der Ausbildung unserer Missionare und zur Anlockung heidnischer Fürstensöhne; diese sollen dann als christliche Proselyten zurückkehren und die Seelen der Ihrigen für das Christenthum vorbereiten. Durch das Ansehen des königlichen Gesandten und der brandenburgischen Societät ist in den fremden Gebieten die Freiheit zur Errichtung von Unterrichtsanstalten zu erwirken und die Bestrafung aller, welche die Missionare anfeinden oder hindern. Die Missionare haben fromme und bescheidene Gespräche zu suchen mit den Großen des Reiches, welche andere dann nach sich ziehen. Man wende sich zunächst an die gebildeten Heiden, deren Geist schon fähiger zur Aufnahme der christlichen Lehre ist. Man schließe sich auch an ihre Weisheit an, nehme die Sittenlehren des Konfucius, soweit sie mit den Gesetzen der Natur und der Schrift überein-

stimmen, in den Schulunterricht auf. Durch freundlichen Umgang überzeuge der Missionar die Heiden, daß er keinen anderen Gewinn sucht als ihre Seelen, daß er nur aus Liebe zu ihnen sich so große Opfer auferlegt. In Gesprächen mische er stets etwas von göttlichen Dingen ein; schlichte Antworten gebe er auf ihre Fragen, keine schwierigen, verwirrenden Gegenstände behandle er. Predigten halte er in Häusern und auf öffentlichen Plätzen, und klug wähle er den Stoff zu denselben: die Grundwahrheiten des Christenthums und solche Lehren, die von besonderem Werthe für das fromme Leben sind; auch widerlege er die Vorurtheile, als wäre das Heidenthum alt, das Christenthum eine Neuerung. Noch mehr als Predigten werden Katechesen nützen; man wiederholt das nicht Verstandene, prägt das Verstandene ein, löst Zweifel, muntert zu Fragen auf. Wesentliche Dienste zur Ausbreitung des Christenthums leistet der Gesang; man übersetze daher Psalmen und die besten unserer Kirchenlieder. Werke der Liebe, Besuche der Kranken und Sterbenden werden die Herzen der Heiden gewinnen; die Verwaltung der Sakramente wird sie zu Christo bringen und bei ihm erhalten.

Das siebente Kapitel macht auf die großen Hindernisse gefaßt, denen das Werk der Mission begegnen wird. Zuerst dem Widerspruch der Theologen (s. oben); sodann den Zweifeln an seiner Ausführbarkeit. Wo werde man die fürstlichen Beschützer finden? Gott werde sie erwecken. Woher werde man das nöthige Geld bekommen? Gott werde es geben. Vielleicht lasse jeder protestantische Fürst einige Missionare ausbilden; das gebe zusammen schon ein ganzes Heer. Vielleicht werden die Geistlichen sich der Sache annehmen und ein jeder jährlich eine gewisse Summe zusammenbringen; er kenne solche, die selbst ohne Vermögen, doch Tausende von Thalern zu diesem Zweck zu beschaffen sich zutrauten. Wenn nun die Pastoren in den reichen Städten ihnen folgten: sollten nicht die großen Kaufleute, die oft gleichmüthig bedeutende Handelsverluste ertrügen, etwas zur Rettung der Seelen beitragen? Aber wo solle man passende Personen finden? Das sei die schwierigste Frage. Aber es werde schon solche Männer Gottes geben, welche die Liebe zu dieser heiligen Sache höher stellten als die zu Weib und Kind, zu sicherem Amt und Vaterland. „Ibi patria, ubi bene; et ibi bene, ubi causa dei agitur.“ Aber würden die Schwierigkeiten der Sprachen und die Gefahren der fremden Länder nicht abschreckend sein? Was die Kaufleute nicht schrecke, dürfe auch die nicht schrecken, welche Seelen suchen. Feinde erwartet der Verfasser auch unter den Staatsmännern. Sie werden dem Könige sagen, das Ganze liege außerhalb der Sphäre seiner Thätigkeit, das Geld werde aus dem Lande getragen, das Wohl des Staates vernachlässigt, der Erfolg sei zweifelhaft. So urtheilen die, die so dem König und Gott dienen, daß der Teufel nicht beleidigt werde, die allein das Ungeheuer „Staatsraison“ anbeten („rationem status, monstrum illud horrendum, informe, ingens, cui lumen ademtum“); Gott wird erleuchtetere Staatsmänner geben. Als bittere Feinde werden auch die Päpstlichen auftreten, namentlich die Jesuiten, die in China Fürst und Volk gegen unsere Missionare aufhetzen werden. Aber Gott wird sie schützen und ihnen Schützer erwecken, wie er auch die Reformation gegen die Feindschaft Roms geschützt hat. Und wenn erst die Bibel in ihre Sprache übersetzt ist, so werden die Chinesen, die nach wahrer Weisheit verlangen und durch ihre heidnischen Priester schon zu etwas reineren Begriffen ge-

kommen sind, eine Ernte Gottes werden. Feindschaft ist auch von den Heiden selbst zu besorgen, von den Fürsten, von den Priestern, von den Völkern, die roh, ehrlos, treulos, urtheilslos, willenlos, lasterhaft sind. Aber die Kranken bedürfen ja eben des Arztes, und die Päpstlichen haben sich vor solchen Feindseligkeiten nicht gefürchtet. Dazu gibt es Mittel, die Fürsten geneigt zu machen, und bei einem so begabten und gebildeten Volke, wie die Chinesen sind, haben wir mehr Förderung als Hinderung zu erwarten.

Das achte Kapitel zeigt zum Schluß, wie die Bekehrten im Christenthum erhalten werden können. Wiederholte Gesandtschaften und Gesetze von seiten des Königs, Rath und Hülfe von seiten der Akademie, treueste Amtsführung, Barmherzigkeit, Leutseligkeit, Geduld, Entsagung, Freudigkeit zum Martyrium bei den Missionaren, weise Kirchenzucht unter den Bekehrten, Heranbildung eingeborener Prediger, Eifer der bekehrten Familien, das Evangelium zu bewahren und zu vererben, endlich Gebete der ganzen Kirche: das sind die Mittel, welche der Verfasser hierzu vorzuschlagen weiß.

Der „Pharus missionis evangelicae“ ist der Berliner Societät niemals vorgelegt, geschweige denn, daß er eingehende Verhandlungen hervorgerufen oder gar eine großartige Missionsthätigkeit veranlaßt hätte. Ganz anders gingen Gottes Wege, als Francke es nach Leibnizens Gedanken im Sinne gehabt hatte; und doch war er von Gott zu dem Werkzeug erkoren, durch welches die lutherische Heidenmission in Ostindien entstehen sollte, die das ganze achtzehnte Jahrhundert hindurch als Weckstimme und Leuchte für die gesammte evangelische Kirche diente. Zu seinen Füßen hatten die Männer gesessen, die sich bereit fanden, als erste Boten sich senden zu lassen, ein Ziegenbalg, ein Plütschau, ein Gründler; ihm war es gegeben, die heilige Begeisterung in ihnen zu entzünden durch Worte wie das, welches Ziegenbalg innerlich erfaßte und jahrelang nicht wieder los ließ, bis 1706 der Ruf des Königs von Dänemark an ihn kam: „Wenn man unter den fremden Heiden Eine Seele in Wahrheit zu Gott führt, so ist dies ebenso viel, als wenn man in Europa hundert gewönne“; seine Anstalten haben die Schwierigkeit gehoben, die er selbst als die größte unter den das Missionswerk hindernden bezeichnet, die Frage: woher nehmen wir passende Männer? Aber mühselig war ihr Weg und einsam, und gering die Anfänge ihres Thuns, dem so rasche Erfolge, wie er sie sich gedacht hatte, zunächst versagt blieben. Es war der Beginn eines gesunden Wachsthums in dem Reiche Gottes, der immer senfkornartig sein muß.

Die Darstellung der hallesch-dänischen Mission in ihren Anfängen und ihrer Entwickelung liegt nicht mehr in den Grenzen dieser Arbeit, welche nur ins Auge fassen will, was Leibniz und Francke gemeinsam für die lutherische Heidenmission gethan und erstrebt haben. Es bleibt uns nur noch die Aufgabe, einige kurze Bemerkungen zur Beurtheilung ihrer Theorien und Pläne anzufügen.

In den Worten, mit welchen das sechste Kapitel des „Pharus“ beginnt, finden wir den Grundfehler dieser Theorien ausgesprochen. Die Methode der apostolischen Missionsthätigkeit wird zum Theil verlassen. Weil unserer Zeit die Wunderkräfte fehlen, die ehemals den Lauf des Evangeliums beförderten, so hat man gesucht, der Wirksamkeit des göttlichen Wortes drei neue Stützen unterzuschieben, nämlich Fürstenmacht, Kulturinteressen und weltliche Weisheit. Konsequent durchgeführt ist dieser

dreifache Fehler bei Leibniz; deshalb erfuhr er auch überall nur ein Scheitern seiner Pläne. Bei Francke dagegen bricht immer wieder durch das Falsche die edle Einfalt biblischer Anschauung hindurch, und deshalb konnte er im Reiche Gottes etwas wirken.

Die Fürstenmacht wird zur Förderung der Mission angerufen. Leibniz geht so weit, daß er an einen Vernichtungskrieg gegen die Ungläubigen in Europa denkt. So betrachteten auch die Puritaner, welche 1620 nach Amerika auswanderten, die Indianer als Kanaaniter, die man ausrotten müsse. Mission ist das überall nicht mehr. In diesen Irrthum ließ sich Francke niemals verstricken; aber mit Leibniz dachte doch auch er an eine politisch-religiöse Missionsexpedition unter königlicher Autorität, unter militärischem Schutz. Staatsgesetze sollen der Ausbreitung des Reiches Gottes und der Erhaltung der Bekehrten im Glauben zu Hülfe kommen. Die nöthigen Geldmittel will Leibniz durch eine neue Staatssteuer aufgebracht wissen, und Francke denkt wenigstens mit an Geldsummen, welche der Staat aus Strafgefällen, aus eingezogenen Pfründen, aus der Dotation der Akademie der Wissenschaften ꝛc. zur Verfügung stellt. Die Erfahrung zeigt, wie grundverkehrt diese Bahnen sind. Der Schutz, den Ludwig XIV. der Mission angedeihen ließ, bestand nur in dem Klange eines Wortes; seine Akademie sollte sich die genaue Vermessung und Beschreibung aller Länder der Erde zur Aufgabe machen, und da er nun für China niemanden sonst fand, so gab er den chinesischen Missionaren den Titel von Mitgliedern der Akademie; dafür mußten sie seinen Zwecken dienen. Die Mission in Neuengland, die auf einer Parlamentsakte von 1661 beruhte, verlief von Anfang an sehr matt und todt. Das königlich dänische Missionskollegium (collegium de cursu evangelii promovendo), 1714 in Kopenhagen gestiftet, war schon 1730 in Gefahr aufgelöst zu werden; Zinzendorf's Bitten retteten es. Als eine Staatsbehörde ohne Leben und Wirkung hat es sein Dasein hingeschleppt, bis es 1860 aufgehoben wurde. Egede, der 1721 unter des Königs Schutz hinausgezogen war, wurde bald von diesem verlassen; hätte er nicht in eines Höheren Schutz und Auftrag sich gewußt, so wäre die grönländische Mission zu Ende gewesen, ehe sie noch recht begonnen hatte. Ziegenbalg und Plütschau, ebenfalls von der Staatsregierung 1706 zu den Heiden gesandt, hatten vom dänischen Gouverneur in Indien nur Widerwärtigkeiten zu dulden. Die Geschichte Hindostans weiß überhaupt davon zu berichten, wie übel es um die Mission bestellt wäre, wenn sie nicht selbst trotz der Hindernisse von seiten der Regierung gedeihen könnte. Francke war deshalb auf dem rechten Wege, als er einmal es aussprach: „Ob zwar der Herr auf der einen Seite demüthig zu preisen ist, wenn hier und da von den Großen etliche erwecket werden, sich als Werkzeug in Pflanzung des Evangelii unter den Heiden gebrauchen zu lassen und dadurch ihre Ehre in Christi Reich zu bringen; so muß man doch auf der anderen Seite keinesweges dafür halten, als ob der Herr schlechterdings an dieselben gebunden sei und ohne der Großen Hülfe und Beistand sein Werk nicht ausführen könne." Dieselbe Anschauung kommt doch auch im „Pharus" trotz der Befangenheit in Leibniz'schen Gedanken schließlich zum Durchbruch, wenn es immer wieder heißt: Gott wird es versehen! Die in die Heidensprache übersetzte Bibel wird es thun! Auch hinsichtlich der Geldmittel legt doch Francke das Hauptgewicht auf freie Gaben der christlichen Liebe. Er wußte es von seinem Waisenhausbau her,

wie mißlich es mit anderen Geldzahlungen gehen kann. Es war ihm ein Thaler aus jedem Kirchenärar des Herzogthums Magdeburg zugesichert, dazu der zehnte Theil von allen Strafgefällen unter 50 Thlrn. Die letzte Zahlung blieb ganz aus, auch die erstere gerieth sehr bald ins Stocken. Gleichwol nahmen aus diesen Bewilligungen die magdeburgischen Stände den Anspruch auf ein unangenehmes Revisionsrecht her, worüber Francke sich bitter beklagt. Auch an der in allen preußischen Provinzen bewilligten Hauskollekte erlebte er weniger Freude als an den ganz freiwilligen Geschenken, welche ihm Anlaß gaben, Gottes wunderbare Hülfe und Gebetserhörung laut zu preisen. Auf diesen Weg weist er denn auch ganz vornehmlich im „Pharus", und die Erfahrungen, die er beim Waisenhause gemacht hatte, berechtigten ihn, besonders stark auf die christliche Mildthätigkeit vornehmer Kreise zu rechnen. Weiter will er, daß die Geistlichen jeden Ortes die Sache in die Hand nehmen, und daß Gesellschaften zur Beförderung derselben sich bilden. Die Idee der Missionsvereine ist damit gegeben. Die nächste Zeit schon brachte die Erprobung dieses Rathes. Die Herrnhuter bewiesen, welches Leben in die Missionsthätigkeit kommt, wenn sie die Angelegenheit der gläubigen Gemeinde ist.

Die zweite fehlsame Stütze, die man dem Missionswerk geben wollte, war die Verflechtung mit Kulturinteressen. Der weltliche Verkehr soll dem geistlichen vorarbeiten, und der letztere wieder soll zu politischen, merkantilen und wissenschaftlichen Vortheilen verhelfen. Auch nach dem „Pharus" arbeiten Gelehrte, Techniker und Kaufleute den Missionaren vor; der Gesandte hat eine politische Aufgabe, und in zweiter Linie wenigstens wird als Absicht der Expedition das Staatswohl bei Bekehrenden und Bekehrten hingestellt. Dieser Fehler ist nicht minder als der erste durch die Erfahrung längst aufgedeckt. Die grönländische Expedition, mit welcher Egede aufbrach, wurde von den Dänen als eine Handelsunternehmung angesehen. Als diese nicht den erwarteten Gewinn abwarf, trug man kein Bedenken, den Missionar und sein Werk der furchtbarsten Verlassenheit preiszugeben. Auf der grönländischen Mission hat es bis in die Neuzeit als ein Alp gelastet, daß sie von Anfang an sich auf Handelsunternehmungen hatte stützen sollen. Dies brachte das Kirchenwesen in eine unwürdige und lähmende Abhängigkeit von Handelsbeamten, ja es gefährdete geradezu das sittliche und christliche Leben der bekehrten Grönländer. Es ist eine Entwürdigung des großen und heiligen Missionswerkes, wenn man dasselbe zum Mittel irgendeines anderen Zweckes, und wäre es der beste, hinabdrückt. Francke sah deshalb das Richtige in dem, was er als die erste Absicht der Missionsexpedition angiebt; er hätte ihr nur nicht noch in zweiter Linie eine andere folgen lassen sollen. Denn bei diesem Werke gelten nur die großen Motive, die er zuerst hinstellt: Gottes Befehl, die christliche Liebe, die Rettung der Seelen.

Fehlsam war es drittens, daß man der Kraft des Evangeliums mit weltlicher Weisheit zu Hülfe kommen wollte. Leibniz, für den das Christenthum überhaupt mehr Sache des Gedankens war, dem es an Volksthümlichkeit gänzlich mangelte, der nach Weise der alten Philosophen die Sache weniger Gebildeten und Vornehmen führte, wollte Bildung bringen, woraus das andere von selbst folgen würde, wollte durch Kultur und Wissenschaft missioniren. Der berühmte Verfasser der „Theodicee" hatte die Tiefen des Bösen nicht begriffen; deshalb drang er auch nicht in das tiefste Wesen des Evangeliums ein, die Erlösung vom Bösen. Aber auch Francke glaubte

durch Philosophie die Begriffe der Heiden reinigen und so allmählich zu Höherem lenken zu können; auch er empfahl, sich zumeist an die gebildeten und vornehmen Heiden zu wenden, und sah in heidnischer Bildung eine Brücke zum Christenthum. Gemeinsam war Leibniz und Francke die große Ueberschätzung des „natürlichen Lichts", welches in der chinesischen Religion zu finden wäre, gemeinsam deshalb auch der Gedanke, daß man an ihre Sittenlehre anknüpfen und darauf weiter bauen könnte. Die Erfahrung hat alle diese Illusionen gründlich zerstört. Längst ist der Nimbus verschwunden, den die jesuitischen Berichte um die Religion und Moral der Chinesen gewoben hatten, längst ist in unserer Erkenntniß die traurige Wirklichkeit an die Stelle der Phantasiegebilde getreten, mit welchen man ehemals den Naturzustand mancher Heidenvölker ausmalte. Die Akkommodationsmethode der jesuitischen Mission ist nicht nur nach Gebühr verurtheilt, sie hat sich auch als gänzlich erfolglos herausgestellt. In Indien und China, wo sie ihren klassischen Boden hatte, sind heute nur noch geringe Ueberreste katholischer Gemeinden. Der jähe Zusammenbruch der jesuitischen Herrlichkeit in China bewies es zugleich, wie wenig ihre mathematischen, astronomischen, physikalischen, staatsmännischen Verdienste sich zur Grundlage eines wahren Gottesreiches eigneten; um sie zu benutzen, hatte man nur ihr Christenthum wohl oder übel mit in den Kauf genommen. Wir können es deshalb keineswegs beklagen, daß die Akademien der Wissenschaften sich nicht nach Leibnizens Gedanken gestaltet haben, und daß es zu der im „Pharus" vorgezeichneten Expedition so vieler Gelehrten und Techniker nie gekommen ist. Ein Christenthum um weltlicher Vortheile willen hat keinen Werth, und die Bekehrung kann durch weltliche Weisheit niemandem andemonstrirt werden. Die Gotteskraft des Evangeliums will durch sich selbst wirken. So gilt es denn auch nicht, in erster Linie den Gebildeten und Vornehmen unter den Heiden eine bessere Weisheit zu bringen, sondern es bleibt bei dem: „Den Armen wird das Evangelium gepredigt." Francke kommt im Verlauf seines sechsten Kapitels selbst aus Irrigem zu dieser Wahrheit, wenn er einfache Predigt, Katechese, geistliche Lieder, herzliche Gespräche, Erweisung barmherziger Liebe als Mittel der Missionsthätigkeit nennt. Was Leibniz und Francke über die Nothwendigkeit einer gründlichen wissenschaftlichen Ausbildung der Missionare sagen, bleibt dabei in seinen vollen Ehren.

Ein flüchtiges Durcheilen von zwei Jahrhunderten hat uns gezeigt, wie allmählich erst unseren Vätern die Augen für die Pflicht der Mission aufgegangen sind; was sie draußen zu thun hätten, wie es draußen stände, darüber waren sie zunächst in einem verhängnißvollen Irrthume befangen. Es hängt dies mit dem Zuge zu ausschließlicher Verinnerlichung zusammen, der damals das Lutherthum in den Dingen dieser Erde zu einem unpraktischen Fremdling machte. Eine merkwürdige Parallele dazu findet sich an der Stelle, wo Joh. Gerhard auf den Satz Bellarmin's eingeht, zu den Kennzeichen der wahren Kirche gehöre auch die äußere Glückseligkeit (Loc. theol. XXII, Cap. XI, Sect. XV, §. 299 fg.). Zuerst weist er diese Behauptung ganz richtig zurück; dann aber gelüstet es ihn, dem Jesuiten auch noch auf seinem eigenen Gebiete zu begegnen, und so gibt er nach einer langen historischen Untersuchung, ob päpstische oder nicht päpstische Reiche glücklicher gewesen seien, noch den Schluß: überdies erfreue sich ja gerade Deutschland, das evangelische Deutschland des lieben Friedens, während alle anderen Reiche ringsum unter fort-

währenden Kämpfen seufzten. So konnte der größte lutherische Dogmatiker unmittelbar an den Schwellen des gräßlichsten aller Kriege schreiben. Der Blick in die Zeichen der Zeit war der lutherischen Kirche dieser Tage versagt wie nicht minder die weltumfassende Umschau in die Lande der Heiden bei allem genialen Tiefblick in die Geheimnisse des Reiches Gottes. Was ihr damals fehlte, das ergänzte nach zwei Menschenaltern einer ihrer größten Söhne, Leibniz. Aber wie sein Blick in die Weltlage sich von Enge und Trübung befreit hat, so ist ihm die Tiefe der Erkenntniß für die Reichswege Gottes verflacht; deshalb bleiben seine Missionsbestrebungen mit Unfruchtbarkeit geschlagen. Allein sie waren Samenkörner, die bei Francke, dem gleichmäßig tiefblickenden und weitschauenden, auf guten Boden fielen und zu wurzeln begannen, langsam freilich und im kleinen, wie das die Art im Reiche Gottes ist, und nur der Arbeit von Jahrhunderten allmählich die Früchte spendend, die ein Leibniz in raschem Fluge wähnte erraffen zu können.

Die Praxis der pfarramtlichen Krankenseelsorge.

Von **J. C. Heuch,**
Pfarrer und Lehrer am praktisch-theologischen Seminar in Christiania.

I.

Mit gutem Grunde hat die Kirche stets gewollt, daß die betrübten und leidenden Glieder der Gemeinde in einem besonderen Maße der Gegenstand ihrer amtlichen Fürsorge seien. Jede Noth, die einen Menschen trifft, ist göttliche Züchtigung; daher schließt jede Noth auch einen Ruf der Gnade in sich, der, wenn der damit Heimgesuchte ihn recht versteht und ihm folgt, die zeitliche Trübsal zu einer Quelle ewigen Segens macht. Für den Heimgesuchten handelt es sich darum, daß er, seine eigenen Gedanken und sein eigenes Wollen aufgebend, es dahin bringe: die Gedanken Gottes, die in der Trübsal sich offenbaren, in sein Verständniß aufzunehmen, daß er erkenne, was Gott, indem er so mit ihm verfährt, für Absichten mit ihm hat. Der Kranke, der es so weit bringt, wird dann die Erfahrung machen, daß hier wie überall Gottes Gedanken darum allein so ganz anders beschaffen sind als unsere Gedanken, weil sie so viel besser sind als die der Menschen.

Doch gerade dies: in Demuth auf die Gedanken Gottes einzugehen, ohne Zweifeln und ohne Murren das verhängte Leiden hinzunehmen, das ist nicht leicht. So gewiß jede Noth nach Gottes Willen nur ein Gnadenruf werden soll, wird sie uns durch unseren verkehrten, dem Leiden sich widersetzenden Eigenwillen zu einer Versuchung, die, wenn wir uns nicht recht hindurchkämpfen, es unmöglich macht, daß die Züchtigung uns „eine friedsame Frucht der Gerechtigkeit" gibt (Hebr. 12, 11); im Gegentheil wird sie wie jeder Gnadenruf, dem die Seele zu folgen sich weigert, nur um so mehr das Herz in Unglauben und geistlicher Lauheit verhärten.

Eben dieser doppelte Umstand, daß jede Trübsal der Seele entweder zum Gewinn oder zum Verlust werden kann, daß sie beides in sich schließt, einen Ruf der Gnade und eine Versuchung, macht es der Kirche zur Pflicht, daß sie sich hülfe-

bringend der Leidenden mit besonderer Sorgfalt annimmt. Sie weiß, daß sie, und sie allein, wahren und wirklichen Trost zu bringen vermag, weil ihr das ewige Wort Gottes gegeben ist; sie weiß aber auch, daß es für die Leidenden schwer, ja für viele unter ihnen in dem Zustande, in welchem sie gerade dann sich befinden, wenn das Leiden sie trifft, vielleicht ganz unmöglich ist, sich diesen Trost anzueignen. So muß sie denn in ihrer Eigenschaft als des Herrn Dienerin sich gedrungen fühlen, dafür zu wirken, daß die Friedensgedanken des Herrn von den Heimgesuchten verstanden werden, daß diese in den Kampf wirklich eintreten, in welchen der Herr durch seine Heimsuchung sie hat hineintreiben wollen, damit sie nach siegreich bestandenem Kampf zur Erfahrung der Gnade gelangen, zu deren Annahme der Herr sie durch die Trübsal hat bereiten wollen.

Was von aller menschlichen Noth gilt, das gilt in ganz besonderem Maße von der Noth der Krankheit. Ein gläubiges Auge erkennt in der Krankheit unschwer den Ruf der göttlichen Gnade. Gott nimmt den Kranken „besonders"; die Welt mit ihrem Lärm und ihrer Rastlosigkeit wird von dem stillen Krankenzimmer ausgeschlossen; manche Lust und Begierde, die in gesunden Tagen die Seele berauschte und ihr keine Zeit und Ruhe ließ sich auf sich selbst zu besinnen, vermag in kranken Tagen nicht oder doch wenigstens nicht in dem gewohnten Maße sich zu äußern, wenn sie auch immer noch ungebrochen in der Seele vorhanden ist, und es nur der leiblichen Genesung bedarf, um ihr die alte Oberherrschaft zurückzugeben. Der Tod mit seinem Ernst und seinem Schrecken schwebt drohend wie eine düstere Wolke über des Kranken Seele, und des Todes Grauen zu empfinden weigert er sich entweder ganz vergebens oder doch nur mit der Kraftanstrengung eines Verzweifelnden, wenn er nicht zuvor den Erlöser gefunden, der den Seinen ein ewiges Leben schenkt. Das gilt auch selbst da, wo eine Seele, weil ihr Leben in der Welt ein elendes war, und sie nun in pharisäischer Verblendung über ihren eigenen Zustand Lohn von Gott erwartet, den Tod nicht zu fürchten scheint, sondern vielmehr nur darüber klagt, daß derselbe so lange auf sich warten lasse; auch selbst in diesem Fall ist die Seele keineswegs frei von einer beunruhigenden Ahnung, daß der Tod der König der Schrecken sei. Wird einer solchen Seele nur in einer das Gewissen berührenden Weise gesagt, was nach Gottes Wort der Tod sei, so zeigt es sich, wie ihr in Wirklichkeit der Todesgedanke schier unerträglich ist, wie es ihr die größte Anstrengung kostet, sich denselben vom Leibe zu halten, während die Krankheit sie zwingt, dem Tode ins Auge zu schauen.

Es begleiten den Kranken, der sein Leben nur in dieser Welt gehabt, die weltlichen Sorgen auf sein Schmerzenslager, ja, sie kommen hier vielleicht noch stärker zur Geltung als in gesunden Tagen, wie z. B. die Nahrungssorgen und die Besorgniß für die Ueberlebenden; aber auch dieses Gefühl der Ohnmacht und Hülflosigkeit, das solche Sorgen erweckt, ist ein Ruf der Gnade; denn darin wird es der Seele offenbar, daß es nichts sei mit der Kraft, an der sie ihr Genüge hatte und auf die sie trotzte. Der Weltmensch in gefahrdrohender Krankheit ist wie einer, dem der Grund unter den Füßen entweicht. Alles das, woran er seine Lust gehabt, seine Arbeit, sein Trost läßt ihn im Stich; Krankheit und Tod rufen vereint ihm in das Ohr: es war alles Eitelkeit der Eitelkeiten! Sollte es ihm jetzt und dadurch nicht leichter werden, verlangend die Hand nach der ewigen und unverlierbaren Liebe

Gottes auszustrecken, die er bisher verachtet hat? Ist es ihm da nicht ganz nahe gelegt zu erkennen, daß die ewigen Dinge: Sündenvergebung, Kindschaft bei Gott, des heiligen Geistes Wirken im Herzen, daß dies alles, was er bis dahin entbehrte, ohne sich des Mangels bewußt zu sein, von ganz anderer Wichtigkeit ist als all die sinnlichen Dinge zumal, um derentwillen seine Seele sich abmühte? Jetzt oder nie muß ihm das Verständniß der göttlichen Gnade aufgehen und ihr ernstlicher Ruf ihm zu Herzen dringen.

Aber auch für den, der längst den Ruf Gottes vernommen und ihm Folge geleistet hat, liegt in der Krankheit eine mächtige Aufforderung, tiefer in die Gemeinschaft der göttlichen Gnade einzudringen. Die Selbstprüfung, das Gebet, die Wachsamkeit, das Aufgeben des eigenen Ich, das Sichgenügenlassen an dem Wort des Evangeliums, die Himmelssehnsucht: dies alles, wodurch das Wachsen im Glauben bedingt ist, soll dadurch gefördert werden, daß die Krankheit dem Menschen den Ernst der Ewigkeit mit seiner ganzen Wucht auf die Seele fallen läßt.

Daß andererseits Kranksein auch schwere Versuchungen in sich birgt, leuchtet nicht minder ein. Die körperlichen Schmerzen werden bei dem, dessen Seele nicht zuvor schon durch die Macht der Gnade zur wahren Freiheit gelangt ist, leicht die Wirkung haben, daß er von der Sorge um seinen leiblichen Zustand so ganz hingenommen, von seinen Leiden in dem Maße überwältigt wird, daß er gar keine Zeit findet, an seine Seele zu denken, ja sogar wähnt, sein Schmerz sei der Freibrief, der ihn von dieser Sorge dispensire; es gesellt sich dann ferner hinzu Unzufriedenheit mit Gottes Schickungen, das Gefühl, als werde er härter und ungerechter behandelt als andere, die, obwol ebenso große Sünder wie er, mit solchen Schmerzen verschont bleiben. Wo die Seele sich einem solchen verzweifelten Murren hingibt, wird bald der Unglaube, der bis dahin vielleicht verborgen in der Seele schlummerte, als offenbare Leugnung hervorbrechen: es ist kein Gott, der für uns Menschen sorgt und unser Beten erhört. Bei den mehr ausgeprägt Selbstgerechten, die stark genug sind, um äußerlich Geduld zu beweisen, wird die Krankheit, anstatt in ihnen die geistliche Armuth zu befördern, gerade im Gegentheil ein Mittel werden, um ihren Reichthum zu vermehren, weil die Krankheit ihnen Veranlassung gibt, sich selbst wegen ihrer vermeintlichen Geduld und Resignation zu bewundern; jeden Schmerzenstag notiren sie in der Rechnung über das, was sie bei Gott gutzuhaben oder womit sie doch wenigstens ihre Sündenschuld meinen ausgleichen zu können.

Auch dem Gläubigen können aus der Krankheit eigenthümliche Versuchungen entstehen. Oftmals schwächt sie durch ihre Schmerzen und durch die sie begleitende Erschlaffung ihm die Kraft, wider die geistlichen Feinde zu kämpfen; sie gewährt dem Teufel willkommenen Anlaß, seine glühenden Pfeile in des Kranken Seele hineinzubohren, indem er spöttisch ihr zuruft: wo ist nun dein Gott, auf den du vertrauetest? Wo bleibt die Hülfe, die allen denen verheißen ist, die ihn anrufen in der Noth? Dein Glaube muß nicht der rechte sein, dein Leben in Gott war eine bloße Einbildung; sonst könnte Gott sein geliebtes Kind nicht so verlassen! Kehrt der Gläubige dann solchen Gedanken nicht entschieden den Rücken, gibt er ihnen zweifelnd Raum, so kann die Anfechtung leicht so groß werden, daß die Seele in Gefahr steht abzufallen, entweder alle zuvor erfahrenen göttlichen Gnadenbeweise zu

vergessen und verzweifelt sich selbst aufzugeben oder auch sogar an Gott zu verzweifeln und geradezu sich gegen ihn zu empören.

Ueberall, wo ernstliches und langwieriges Leiden sich einstellt, ist es daher nöthig, daß die Kirche sich bemühe, den Seelen zu Hülfe zu kommen, damit der in dem Leiden ergehende Ruf vernommen werde, die Trübsal die gottgewollten Früchte bringe und die durch Leiden hervorgerufenen Versuchungen überwunden werden. Das Wort des Herrn: „Ich bin krank gewesen, und ihr habt mich besucht," enthält für die Kirche die kräftigste Mahnung, das Werk des Herrn zu treiben an allen, die unter dem Druck der Krankheitsnoth leben.

So nothwendig nun die Seelsorge an Krankenbetten ist, so schwierig ist es oft, auch nur die nöthige Anknüpfung für dieselbe herzustellen. Es gibt Gemeinden, in denen es ganz etwas Ungewöhnliches ist, daß der Pfarrer ersucht wird, zu Kranken zu kommen, es sei denn, daß der Kranke das Sakrament begehrt. In solchen Gemeinden erfährt daher der Seelsorger oft nicht einmal, daß einer krank gelegen, bis ihm die Todesnachricht gebracht wird. In dem glücklicheren Falle, daß er auf die eine oder andere Weise zu wissen bekommt, daß dieser oder jener in der Gemeinde krank sei, und ungebeten kommt, ist es dennoch gar nicht gesagt, daß er entweder dem Kranken oder der Umgebung desselben willkommen ist. Wo nämlich der Besuch des Pfarrers bei den Kranken etwas Ungewohntes ist, da wird sein Erscheinen leicht Aufsehen bei der Nachbarschaft erregen und zu allerlei Vermuthungen Anlaß geben, daß dem Pfarrer doch wol etwas ganz besonders Unvortheilhaftes über den Kranken bekannt sein müsse, da er sich ja veranlaßt sehe, ungerufen an sein Lager zu kommen; die Denkweise kann eine so verkehrte geworden sein, daß man unter solchen Umständen, die bei den meisten den geistlichen Beistand wünschenswerth machen, es für eine Schande hält, seinen Seelsorger bei sich zu sehen, während man es sich vielleicht zur Ehre anrechnen würde, wenn der Pfarrer gesellschaftlichen Umgang mit einem pflegte. Es ist indeß nicht blos das Gefühl des Auffallenden und Befremdlichen in dem Krankenbesuch des Pfarrers, was denselben zu einem unwillkommenen machen kann: unter Umständen kann derselbe dem Kranken geradezu Schrecken bereiten. Wo man gewohnt ist, den Pfarrer nur bei ganz besonderen Gelegenheiten zu sehen und sein Erscheinen nur dann zu begehren pflegt, wenn alle Hoffnung auf Wiedergenesung geschwunden ist, wird es dem Kranken leicht so vorkommen, als ob das Erscheinen des Seelsorgers mit dem Tode in einem gewissen nothwendigen Kausalnexus stehe. Der Kranke wird annehmen, daß sein Zustand in Wirklichkeit viel gefährlicher sei, als man ihm hat sagen wollen, wenn er den Mann nun kommen sieht, den er nur an solchen Krankenlagern gesehen zu haben sich erinnert, die bald danach zu Sterbelagern wurden. Wo derartige Vorstellungen vorhanden sind, ist es nicht zu verwundern, daß die Aerzte den Pfarrer ungern an den Krankenbetten sehen: sein bloses Erscheinen wird ja möglicherweise den Patienten nicht wenig in Aufregung versetzen und ohne Zweifel die Krankheit verschlimmern. Doch nicht allein da, wo man auf eine fast abergläubische Weise das Erscheinen des Seelsorgers mit dem Sterben in Verbindung bringt, kann der Arzt das Werk des ersteren am Krankenbett erschweren. So gewiß keiner besser im Stande ist, dies Werk vorzubereiten und zu bewirken, daß der Kranke mit Freuden und vertrauensvoll sich an den Seelsorger wende, als ein christlich ge-

sinnter Arzt, so gewiß wird es auch keinem leichter, dem Pfarrer den Zugang zu versperren als dem Arzte, dem der geistliche Zustand seines Patienten gleichgültig ist; hat der Arzt das Vorurtheil, daß eine Unterredung über geistliche Dinge bei dem Kranken unfehlbar eine Gemüthsaufregung mit sich bringen müsse; stehen ihm Beispiele zu Gebote, wie hier oder dort ein taktloser Seelsorger durch sein Auftreten den Verlauf der Krankheit schädlich beeinflußt habe; hat er selbst keine Erfahrung von dem Trost und der Kraft, welche die Seele durch Gottes Wort empfangen kann, und von dem beruhigenden Einfluß, den es daher auch auf den körperlichen Zustand haben kann; kennt er selbst nur den Trost der Welt: daß man so lange wie möglich seine Augen vor der Gefahr verschließe, dem Vogel Strauß ähnlich, der seinen Kopf in dem Busch birgt, den Rumpf aber dem Jäger preisgibt: dann ist sehr begreiflich, wenn er gegen die Zulassung des Seelsorgers am Krankenlager protestirt, und daß die Anverwandten des Kranken nicht gegen die ärztliche Autorität handeln. Namentlich in den höheren Schichten der Gesellschaft, wo man ganz anders als in den niederen seine Kunst zu schätzen versteht und daher um so bereitwilliger seinen Weisungen Folge leistet, hat der Arzt es in hohem Grade in seiner Macht, dem Seelsorger den Zugang zu dem Kranken zu erleichtern oder zu erschweren.

Wo es nun aber in einer Gemeinde so steht, daß der Pfarrer nicht zu den Kranken gerufen wird: soll er dort, allen Vorurtheilen zum Trotz, ungerufen sich einstellen, wo er Ursache hat zu meinen, daß man seines Dienstes bedürfe? Es werden dazu viele unbedenklich nein sagen: der Pfarrer ist nicht berechtigt, irgendjemandem seinen Dienst wider Willen aufzudrängen; wie es überhaupt nie von Nutzen sein kann, daß man einen Menschen zwingt, Gottes Wort anzuhören, so wird es am allerwenigsten auf dem Krankenlager dienlich sein, weil ja dort schon das körperliche Leiden an und für sich die Annahme des Wortes erschwert, und weil die seelsorgerliche Thätigkeit, wenn sie fruchtbringend werden soll, zur Voraussetzung hat, daß der Kranke den Seelsorger bereitwillig in sein Herz hineinblicken läßt, damit er das Wort ihm sage, dessen seine Seele bedarf. Eine solche Bereitwilligkeit aber wird dort nie zu finden sein, wo der Kranke den Pfarrer als einen ungebetenen Plagegeist betrachtet. Vielmehr liegt die Befürchtung nahe, daß das Herz, vorher schon verschlossen, nur um so fester sich verschließen, und daß der Aerger über die, wie er meint, angemaßte Einmischung des fremden Mannes in sein Herzensverhältniß zu Gott, ihn bitter und hart machen werde.

Eine solche Einwendung ist nicht ohne Wahrheit. Hat man wirklich nur die Wahl, entweder sich dem Kranken gegen seinen ausgesprochenen Willen aufzudrängen oder ihn unbesucht zu lassen, so soll man ohne Zweifel, nachdem man seine Dienste vergebens angeboten, sich für das letztere entscheiden. So aber wird die Sache sich nur in den seltensten Fällen gestalten, schon aus dem Grunde, weil der Pfarrer ebenso wenig wie jeder andere in ein Haus wird dringen können, zu welchem man ihm den Zugang verweigert.

Indessen es liegen gar manche Stufen zwischen der Bereitwilligkeit, den Beistand des Seelsorgers anzunehmen, die sich darin zeigt, daß man, ohne von demselben dazu aufgefordert zu sein, nach ihm schickt, und dem Widerwillen, der geradezu dem ungerufen sich einstellenden den Zugang verwehrt. In sehr vielen Fällen hat es in Gedankenlosigkeit, geistlicher Lauheit, Verlorenheit im Irdischen

seinen Grund, daß es den Leuten nicht einfällt, nach geistlichem Beistand sich umzusehen, während sie doch, wenn der Pfarrer zu ihnen kommt, dem Worte Gottes und einer Unterredung über ihren Seelenzustand sich nicht bewußt entgegenstellen. Manchmal hindert den Kranken nur die Furcht, etwas Auffälliges zu thun oder eine gewisse Scheu vor der Person des Pfarrers, dessen Hülfe zu begehren. Bisweilen sieht man den Kranken sogar sich innig freuen, daß man gekommen, und vernimmt aus seinem Munde die Versicherung, wie sehr ihn verlangt habe mit dem Pfarrer zu reden. Fragt man, weshalb er denn nicht nach einem geschickt, so kann man die ganz naive Antwort zu hören bekommen, er habe gefürchtet, zum Genuß des heil. Abendmahls nicht würdig zu sein, und darum habe er ja den Pfarrer nicht bemühen dürfen.

Hier wie überhaupt so oft, wo von der Freiwilligkeit in geistlichen Dingen die Rede ist, vergißt man leicht, wie sich in unseren Gemeinden, deren Glieder alle unter dem Einfluß des Gnadenrufs gestanden haben, in der großen Masse der Namenchristen eine Mannichfaltigkeit geistlicher Zustände findet, von denen an, die mit Bewußtsein die angebotene Gnade verworfen haben, bis zu denen, die, auf der Schwelle des Reiches Gottes stehend, nur bedürfen, daß das Wort des Evangeliums ihnen gebracht werde, um es sich anzueignen und einzutreten. Es gibt hier daher viele, denen die Kirche schuldig ist, sich ihrer hülfreich anzunehmen, obwol sie sehr oft ihr Bedürfniß nicht verstehen und deshalb demselben auch nicht auf eigene Hand Ausdruck verleihen können. Innerhalb der christlichen Gemeinde gibt es nicht wenige, die ihr ganzes Leben lang in gewissem Sinne als im Katechumenatsverhältniß stehend zu betrachten sind, und die man daher auch als Unmündige ansehen muß, die sich noch nicht entschieden haben. Eine Gegenüberstellung: entweder ein bewußter Christ oder ein bewußter Leugner, entweder ein ausgeprägtes Verlangen nach dem Wort der Gnade oder ausgeprägter Widerwille dagegen — hat dort keine Berechtigung, wo die Leute von Geburt an unter dem Einfluß der Gnade gestanden haben. Wenn daher der Pfarrer ungerufen an das Lager eines Kranken tritt, von dem er keinen Grund hat zu meinen, daß er seine Gegenwart wünsche, so braucht er darum doch keineswegs das Gefühl der Zudringlichkeit zu haben. In den allermeisten Fällen wird es von seinem ganzen Benehmen, von seiner Fähigkeit, die konkreten Verhältnisse zu berücksichtigen und taktvoll zu handeln, abhängen, ob sein Besuch gern oder ungern gesehen wird.

Macht er sich dagegen zur Regel, nur dort zu erscheinen, wo man ihn ruft, so übernimmt er damit ohne Zweifel eine große Verantwortung. Es handelt sich hier um solche, die aus der Gemeinde, welcher er im Namen des Herrn zu dienen hat, nicht ausgeschieden sind; mag er alle Ursache haben zu meinen, daß sie in der Sünde todt sind und der wahren Gemeinde nicht angehören: solange sie nicht selbst aus der äußeren Gemeinde ausgetreten oder von ihr ausgeschieden worden sind, ist doch eben kein anderer als eben der Pfarrer dieser Gemeinde vorhanden, dem die amtliche Pflicht auferlegt ist, ihnen nach besten Kräften das Wort zur Buße und zum Glauben zu verkündigen. Nun hört er, daß der Herr sie mit Krankheit heimsucht; wer weiß, es ist vielleicht schon die elfte Stunde. Es ist, oder es kann doch allenfalls sehr oft ihm klar sein, daß, wenn nicht er, dessen amtliche Autorität von seiten des Kranken anerkannt wird, mit Gottes Wort den Weg sich zu ihm zu

bahnen vermag, noch viel weniger irgendein anderer Gläubiger dazu im Stande ist. Und trotzdem sollte er die kostbare Zeit hingehen lassen, ohne einmal den Versuch zu machen, die Seele zur rechten Benutzung derselben zu bewegen, blos aus dem Grunde, „weil es nicht recht ist, einem Menschen das Wort Gottes aufzudrängen"? Nein, gehört der Kranke seiner Gemeinde an, so ist es nicht blos des Pfarrers gutes Recht, so ist es seine einfache Pflicht, daß er ihm das Wort verkünde, wenn anders er Zugang zu ihm erlangen kann; erst nachdem man ihm diesen verwehrt hat, darf er den Staub von seinen Füßen schütteln.

Bei der Bestattung bekommt ja der Pfarrer mit fast jedem abgeschiedenen Mitglied der Gemeinde zu thun. Wenn er dann am Grabe steht und sich selbst sagen muß, daß es nach dem ganzen Bekenntniß und Wandel des Verstorbenen unmöglich sei zu sagen, ob er irgendwelche lebendige Erfahrung von der „überschwänglichen Erkenntniß Christi" oder ob er überhaupt irgendwelche wirkliche Kunde von dem Wege der Erlösung gehabt: wird er dann, vorausgesetzt, daß er von seiner tödlichen Krankheit gewußt und ihn doch nicht besucht hat, im Stande sein, sein Gewissen damit zu beruhigen, daß er nicht gerufen worden ist? Muß er sich nicht einer Versäumniß schuldig fühlen, daß er nun von dem reden soll, zu dem er nie geredet hat, obwol ihm Gott, indem er ihn wissen ließ, daß er dem Kranken den sicheren Todesboten gesandt habe, ihm deutlich genug zu verstehen gab, daß jetzt oder nie das Wort ihm verkündigt werden müsse?

Wenn es nun aber auch nicht möglich ist, ohne weiteres einzuräumen, daß ein Pfarrer, der keine Seelsorge an den Kranken übt, weil man ihn nicht gerufen, darum von aller Verantwortung frei sei, so sind wir doch dafür nicht blind, daß das Seelsorgeramt bedeutend erleichtert ist und viele Hindernisse für das Eindringen des göttlichen Wortes in die Herzen aus dem Wege geräumt sind, wo es in einer Gemeinde zur Sitte geworden, daß man den Pfarrer zu dem Kranken ruft. Es dahin zu bringen, es den Leuten zum Bewußtsein zu bringen, daß es keine Schande sei, den Pfarrer zu den Kranken zu rufen, daß es vielmehr oft eine schändliche Lieblosigkeit sei, es nicht zu thun, dafür kann ein Geistlicher viel thun. Vor allen Dingen kann er seine herzliche Bereitwilligkeit zu erkennen geben. An manchen Orten hat man nur aus dem Grunde aufgehört zum Pfarrer zu schicken, weil man die traurige Erfahrung gemacht hat, daß solches Ersuchen keine gute Aufnahme fand. Es kann das auch in der That oft sehr ungelegen kommen; denn unter Umständen wird des Pfarrers Gegenwart gerade zu einer Zeit begehrt, wo es ihm überaus schwer wird, sich aus der ihn ganz in Anspruch nehmenden Vorbereitung auf die mancherlei Geschäfte seines Amtes loszureißen. Hier gilt es der Versuchung zu Verdrießlichkeit und Unmuth widerstehen, in die jeder so leicht geräth, dem nicht die nöthige Ruhe zur Arbeit gelassen wird. Kann er nicht dem Boten auf dem Fuße folgen, so kann er doch freundlich mit ihm reden und ihm den Eindruck auf den Weg mitgeben, wie lieb es ihm sei, daß man seine Dienste begehrt; er kann es dem Boten auseinandersetzen, aus welchem Grunde es ihm unmöglich sei gerade jetzt zu kommen, und eine spätere Zeit für sein Erscheinen festsetzen. Thut er das, so wird durch den augenblicklichen Mißerfolg gewiß keiner vor einer Erneuerung der Bitte zurückschrecken. Entläßt er dagegen den Boten mit Klagen, daß ihm niemals die nöthige Ruhe vergönnt, mit der Frage, ob auch die Krankheit wirklich so ernst-

lich sei, daß er kommen müsse, mit der halb erzwungenen Zusage „bald einmal" vorzusprechen, so kann er gewiß sein: der Mann kommt ihm so leicht nicht wieder. Und tritt dann der Pfarrer an einem anderen Tage in einer ganz anderen Stimmung als damals, wo er in seiner Arbeit gestört wurde, an das Bett des Kranken, der ihn rufen ließ, so wird er wegen des dem Boten gezeigten Unwillens das Herz des Kranken wie seiner Angehörigen verschlossener finden, als wenn er ungerufen gekommen wäre. Die Gemeinde muß durchaus den Eindruck empfangen, daß jeder Ruf zu einem Kranken ihrem Pfarrer herzlich willkommen sei. Selbst wenn ihr die Nothwendigkeit seines Besuches nicht recht einleuchtend wäre; selbst wenn man anfangs ihn mehr aus dem Grunde riefe, weil man weiß, daß er es nun einmal wünscht, als aus dem Verlangen, ihn als Seelsorger bei sich zu sehen, und also dem Pfarrer eher einen Dienst zu erweisen meinte als selbst einen von ihm zu empfangen, so würde das doch besser sein, als wenn in der Gemeinde die Anschauung zur Geltung käme, den Pfarrer zu den Kranken zu bemühen, das gehe eigentlich nicht gut an.

Einer solchen Anschauung entgegenzutreten bietet sich dem Geistlichen namentlich eine sehr bequeme Veranlassung. Jeder Todesfall wird ihm in der Regel gemeldet, und zwar wol meistens durch die nächsten Verwandten des Verstorbenen. Macht der Geistliche es sich nun zur Regel in den Fällen, wo ihm die Krankheit des Verstorbenen nicht bekannt geworden, den Ueberbringer der Todesbotschaft zu fragen, weshalb man ihn nicht gerufen, und sucht er zugleich ihm in aller Freundlichkeit zu zeigen, was ein Diener des Herrn am Krankenbett auszurichten habe, so wird es sich bald in der Gemeinde herumsprechen, daß der Pfarrer gerufen zu werden erwartet, und es wird nicht lange dauern, so schämen sich die Leute schon, einen Kranken lange liegen zu lassen, ohne den Pfarrer um seinen Besuch zu bitten.

Der Pfarrer aber, der es so in seiner Gemeinde zu haben wünscht, muß darauf gerüstet sein, in einem Punkt, der in den Augen Unkundiger als unwesentlich erscheinen mag, in Wirklichkeit aber von großer Bedeutung ist, Selbstverleugnung zu beweisen: ich meine die Beförderung zu den Kranken. Sehr oft hält nichts anderes die Leute davon ab, ihren Pfarrer holen zu lassen, als die Schwierigkeit für seine Beförderung zu sorgen. Weiß man, daß es nutzlos ist zum Pfarrer zu kommen, wenn man keinen Wagen mitbringt, oder muß man darauf sich gefaßt machen, daß man Langes und Breites zu hören bekommt, wie schwer es demselben geworden, seine Beförderung zu bewerkstelligen — selbst angenommen, daß die größeren Bauern moralisch verpflichtet wären im Nothfall Fuhrwerk zu stellen — wird es nie zur allgemeinen Sitte werden, daß man zum Pfarrer schickt. Ist es wirklich sein Wunsch an den Krankenlagern der Gemeindemitglieder seinen Posten einzunehmen, so darf er über die Schwierigkeit der Beförderung kein Wort verlieren, sondern muß bereit sein sich selbst zu befördern, mag ihm das auch nicht selten ein Opfer kosten, ja mag mit seiner Bereitwilligkeit auch bisweilen Mißbrauch getrieben werden, und mag dieser oder jener, dem es ein Leichtes wäre dafür zu sorgen, ihm die Selbstbeförderung zumuthen. Aber das Pfarramt ist ja überhaupt voll von Selbstverleugnung, und wir dürfen nie vergessen, daß wir Diener des Herrn sind, der gesagt hat: „Geben ist seliger denn nehmen." Glaubt man wirklich, daß Krankheit ein Ruf des Herrn an die Seele ist, und daß es sein Wille ist, daß die,

welche er zu Dienern der Gemeinde gesetzt hat, den Seelen behülflich werden sollen, damit sie dem Rufe Folge leisten; kennt man die Bedeutung der elften Stunde, so wird man nie, und wäre man nach menschlicher Meinung auch noch so sehr in seinem guten Recht, sich für vorwurfsfrei halten können, wenn man eines Wagens wegen sich geweigert hat das zu thun, wozu man von dem Herrn gerufen wurde.

Aber könnte nicht eine gar zu große Bereitwilligkeit des Pfarrers zu dem Mißbrauch verleiten, daß man ihn zur Zeit und auch zur Unzeit kommen heißt und ihn in eine rastlose Vielgeschäftigkeit und Zeitverschwendung hineinzieht, die es ihm unmöglich macht, die Ruhe und Sammlung zu finden, ohne die er für sein Amt untauglich wird? Eine solche Befürchtung ist nicht ohne Grund. Wo jedermann weiß: der Pfarrer ist immer bereit, da wird ihm gar leicht die Thür überlaufen, und man läßt ihn gelegentlich auch als Rathgeber in den unbedeutendsten irdischen Angelegenheiten kommen, und er selber bekommt dabei das traurige Gefühl eines Menschen, der nutzlos seine Kraft verzehrt. Und das ist gewiß: hat ein Seelsorger sich vor einer Gefahr zu hüten, so ist es die ruhelose Vielgeschäftigkeit, die, hierhin und dorthin eilend, alle Hände voll hat und doch nichts ausrichtet. Es ist viel besser, daß er in ernstlicher Arbeit einige Seelen versorgt, als daß er sich obenhin mit Hunderten beschäftigt. Es gibt eine Art Seelsorge, die zufrieden ist, wenn sie wie zufällig einige göttliche Worte über die Seele hinsprengt, ohne auch nur versuchsweise sich in den Zustand des Einzelnen hineinzuversetzen, ohne zu einer zusammenhängenden Belehrung sich Zeit zu lassen, geschweige zu tiefgehender Zucht, Trost und Vermahnung. Einer solchen Art Seelsorge sind wir natürlich weit entfernt das Wort reden zu wollen. Wol aber halten wir von zwei Uebeln das für das geringere: daß der Pfarrer zu häufig geholt wird. Weiß die Gemeinde erst, daß er wirklich bereit ist zu allen zu kommen, die seinen seelsorgerlichen Beistand begehren, und zwar immer, sobald es seine Zeit erlaubt, so wird er, ohne Mißverständniß zu riskiren, diejenigen, die seine Zeit ohne Grund in Anspruch nehmen, in Liebe zurechtweisen und so allmählich der Gemeinde ein Verständniß dafür geben können, in welchen Fällen sie mit Recht seine Gegenwart beanspruchen dürfe. Was übrigens die Vielgeschäftigkeit betrifft, so kommt es großentheils auf den Pfarrer selbst an: ob er seine Zeit richtig einzutheilen weiß, und ob er ein Auge dafür hat, wo seine Thätigkeit am meisten nöthig, und wie dieselbe in jedem einzelnen Fall einzurichten sei. Kommt er so z. B. zu einem kranken Gläubigen, der, ohne besonderen Anfechtungen ausgesetzt zu sein, auf seinem Bette liegt, so wird er für diesmal vielleicht nur wenige Minuten nöthig haben, um hier das Werk Gottes zu thun, indem er diesem Kranken nur einfach einige kräftige Verheißungen des göttlichen Wortes vorhält, aus denen derselbe den Tag über sich Nahrung für seinen inwendigen Menschen suchen kann, während etwa nebenan ein unbekehrter Mensch liegt, dessen leiblicher Zustand es gestattet und dessen geistlicher Zustand es gebietet, daß der Pfarrer sich lange mit ihm zu schaffen macht; ja, vielleicht braucht er schon allein dazu viel Zeit, um zu erkennen, wie er nach Gottes Willen mit ihm zu verfahren habe. Was namentlich die lebensgefährlich Erkrankten betrifft, so werden unter normalen Umständen solche in einer Gemeinde nicht in größerer Anzahl vorhanden sein, als daß der Pfarrer nicht sollte Zeit finden können, sie der Reihe nach aufzusuchen, und die, welche Jahre hindurch an das Krankenlager ge-

fesselt sind, kann er dann besuchen, je nachdem es ihm möglich wird für dieselben Zeit zu erübrigen. Dafür aber, daß ihm der Zugang offen stehe, daß man sein Erscheinen erwarte, daß sein Besuch bei jedem Kranken in der Gemeinde für selbstverständlich gelte, dafür muß er, ohne Ermüden seine persönliche Bequemlichkeit hintansetzend, thätig sein, wenn anders es ihm darum zu thun ist in seiner Gemeinde die Hindernisse wegzuräumen, die einem wichtigen Zweige seiner amtlichen Wirksamkeit entgegenstehen.

Wenn der Pfarrer sich neben das Bett eines Kranken setzt, ist es nichts Ungewöhnliches, daß die Angehörigen sich um ihn versammeln, um zu hören, was der Pfarrer mit ihm redet. Was sie dazu bewegt, ist keineswegs immer übel angebrachte Neugierde; es kann bisweilen das Verlangen sein, an dem Segen theilzunehmen, der in den Worten des Seelsorgers liegen werde, was den häuslichen Kreis in stiller Erwartung um das Krankenlager versammelt. Trotzdem aber ist es in den meisten Fällen, wo er es mit einem Kranken zu thun hat, dessen geistlicher Zustand ihm bis dahin unbekannt war, nöthig, daß der Pfarrer gleich bei seinem Eintritt[1]) in aller Freundlichkeit sich die Erlaubniß erbittet mit dem Kranken allein sein zu dürfen. Denn ohne Zweifel öffnet dann das Herz sich leichter, und der Mund redet vertraulicher und wahrer, und auch das züchtigende Wort, das hier vielleicht gesprochen werden muß, findet leichter seinen Weg zum Gewissen des Kranken, wenn ihn nicht das unangenehme Gefühl zerstreut, daß andere dessen Zeugen sind, wie der Pfarrer sich veranlaßt sieht, so ernsthafte Worte an ihn zu richten. Daß man nur mit Widerstreben seinen inwendigen Menschen in Gegenwart vieler bloßlegt, ist ebenso natürlich, wie daß der Kranke, der vor dem Arzt sich entblößen muß, ungern andere Augenzeugen dabei hat. Es gibt ebenso gut eine geistliche wie eine leibliche Schamhaftigkeit, und der Pfarrer soll der letzte sein, der etwas versäumt, was zu ihrer Aufrechterhaltung dienen kann. Es kommt hinzu, daß der Kranke unfehlbar einen weit stärkeren Eindruck von Gottes Gegenwart empfangen wird, wenn er sich mit dem Diener Gottes allein befindet, als wenn er sich von allen umgeben sieht, die er täglich zu sehen gewohnt ist. Nur dort, wo etwa der Kranke selbst den ausdrücklichen Wunsch ausspricht, daß seine Angehörigen dabei seien, oder wo der Pfarrer Ursache hat zu meinen, daß es den Kranken beängstigen oder doch sehr blöde machen könne, wenn er mit dem fremden Mann in eine Unterredung eintreten muß, wie das z. B. bei jungen Leuten der Fall sein kann, wird er den Versuch mit ihm allein zu sein aufgeben müssen. Es läßt sich indeß nicht in Abrede stellen, daß eine völlig ungestörte Unterredung in hohem Maße das Bestreben des Pfarrers erleichtern muß, sich ein richtiges Bild von dem geistlichen Zustand seines Kranken zu verschaffen, und daß eine solche ihm zur Klarheit darüber verhelfen muß, wie er nach dem Willen des Herrn gerade zu dieser Seele reden soll.

Es fehlt nun freilich nicht an solchen, die keineswegs mit uns die Ansicht

1) Der Eindruck ist nämlich keineswegs der gleiche, ob er von vornherein bittet, mit dem Kranken allein sein zu dürfen, oder ob er, wenn auch noch so freundlich, die schon Versammelten ersucht das Krankenzimmer zu verlassen. Das letztere wird leicht nicht allein diejenigen verletzen, die gebeten werden sich zu entfernen, sondern auch den Kranken unangenehm berühren können, da er dann sich gleichsam von seinen Lieben verlassen und ganz an den ihm fremden Mann wie ausgeliefert fühlt.

theilen, daß eine der größten Segnungen der speciellen Seelsorge darin bestehe, daß durch dieselbe das göttliche Wort auf den Einzelnen je nach seinem besonderen Zustand und Bedürfniß angewendet werden kann. Sie meinen vielmehr, der Seelsorger brauche sich der Mühe gar nicht zu unterziehen, ein klares Bild von den verschiedenen geistlichen Physiognomien zu gewinnen; denn in jedem einzelnen Falle habe er nichts anderes zu thun, als daß er, abgesehen von dem besonderen geistlichen Zustand des Einzelnen, einem jeden das immer gleiche Gotteswort verkündige. Das Evangelium, sagen sie, ist für jede Seele bestimmt, für die Christus gestorben ist; keiner ist so weit gefördert, daß er der Predigt von der freien Gnade in Christo nicht mehr bedürfte, keiner auch so todt in seinen Sünden, daß nicht dieselbe Predigt im Stande sein sollte, ihn zur Umkehr zu bewegen und in ihm das Verlangen nach der Gnade wach zu rufen. Was der Seelsorger zu wissen braucht: daß er einen Sünder vor sich hat, der, sei es bewußt oder unbewußt, der Gnade Gottes bedürftig ist, und für den Christus Gnade erworben hat, das weiß er stets ohne zuvor eine weitläufige Untersuchung angestellt zu haben, deren Resultat wegen der menschlichen Kurzsichtigkeit immerhin kein unfehlbares sein kann. Ein Diener des Herrn hat immer wie der versammelten Gemeinde so auch dem Einzelnen nur das Wort Gottes, die Gnadenbotschaft von der Erlösung zu bringen; wer auf eine sorgfältige Diagnose über den Seelenzustand des Kranken Gewicht legt und seine Worte nach dem Eindruck bemessen will, den er durch seine Kritik und die von ihm angestellten psychologischen Beobachtungen von dem geistlichen Zustande des Kranken empfangen hat, der verräth dadurch nur ein ungläubiges Mißtrauen gegen die Kraft des göttlichen Wortes und ein abergläubisches Vertrauen zu seiner eigenen Fähigkeit, Gott dem Herrn in seinem Werk beizustehen. Des Pfarrers einzige Sorge soll nur die sein: daß er recht und unverkürzt das volle Evangelium verkündige; mehr steht nicht in seiner Macht; will dann der Kranke das verkündigte Wort nicht im Glauben annehmen, so würden auch dann des Pfarrers Worte ohne Wirkung geblieben sein, wenn er auch noch so genau sie dem geistlichen Zustande angepaßt hätte, den er nach sorgsamster Prüfung als vorhanden annehmen mußte.

Dieses ganze Raisonnement beruht jedoch auf einem Mißverständniß. Fürs erste ist hier die in Gottes Wort und in der Erfahrung genugsam bezeugte Thatsache ganz unbeachtet gelassen: daß es zur Erlösung eines Sünders nicht der Predigt des Evangeliums allein, sondern auch der des Gesetzes bedarf. So gewiß durch das Gesetz Erkenntniß der Sünde kommt, und so gewiß niemand zu Christo gelangt, der nicht durch die Erkenntniß seiner Sündennoth getrieben wird, einen Erlöser zu suchen, dem Worte gemäß „die Gesunden bedürfen des Arztes nicht", so gewiß ist es auch in vielen Fällen nothwendig, daß man das Gesetz als einen „Zuchtmeister auf Christus" wirken lasse, damit auf diesem Wege das Wort des Evangeliums bei dem Kranken Verständniß und Aufnahme in einem gnadenhungerigen Herzen finde. Dann ist aber schon eine Prüfung des geistlichen Zustandes erforderlich, um zu erkennen, was hier zunächst[1]) am Platze sei: Gesetz oder Evangelium. Ferner wird

[1]) Es ist natürlich nicht unsere Meinung, daß man in gewissen Fällen ausschließlich das Urtheil des Gesetzes über die Sünde verkündigen, oder daß man ausschließlich darauf hin arbeiten soll, den Unbußfertigen zur Sinnesänderung zu bewegen, und endlich ihn verlassen soll, ohne mit einem Wort das Heil in Christo verkündigt zu haben. Was wir wollen ist eben nur dies:

aber auch der, welcher das Evangelium verkündigt ohne den Zustand des Angeredeten zu kennen, selbst dort, wo die Seele bereit ist dasselbe anzunehmen, niemals mit eben solcher Kraft und Wirkung reden können wie der, welcher weiß, daß er eine gnadenhungerige Seele anredet. Mag man nämlich noch so sehr die Allgemeinheit der Gnade betonen, mag man auch der stärksten Ausdrücke sich bedienen, um klar zu machen, daß die Erlösung für alle, auch für diesen Einzelnen, den man vor sich hat, vorhanden sei, so kann doch kein gewissenhafter Seelsorger es unerwähnt lassen, daß die für alle erworbene Erlösung doch nur denen zugute kommt, die da glauben. Da ist es denn in der That ein großer Unterschied, ob man einem Menschen verkündigt, wenn er glaube, so könne er selig sterben, oder ob man ihm sagt: weil er glaube, könne er selig heimgehen. Dies letztere aber kann man thun, wenn man zuvor sich Zeit genommen, das gläubige Bekenntniß des Kranken zu vernehmen. Dann kann man aus Gottes Wort beweisen, daß der, in dessen Herzen es so steht, wie es der Kranke von sich sagt, im Glauben steht, sodaß also nur das eine vorzubehalten ist, daß der Kranke es wissen müsse, ob er vor Gott wahr geredet. Hat man dagegen die Prüfung seines Zustandes unterlassen, dann muß man es ihm ganz allein überlassen zu entscheiden, ob er den Glauben habe oder nicht, und das ist für so manche wenig erleuchtete oder in allerlei Weise angefochtene Seele überaus schwierig, wenn nicht der Seelsorger ihr erkennen hilft, was Gottes Wort von einer Seele sagt, die sich in eben dem Zustande befindet wie sie selbst.

In Wirklichkeit meinen wir auch, daß kein gläubiger Pfarrer in allen Fällen ganz gleichmäßig handeln wird, ohne den besonderen Zustand des Einzelnen zu berücksichtigen. Nicht selten ist auch die Anstellung einer Untersuchung völlig überflüssig, weil es beim ersten Blick schon in die Augen springt, wie die Sachen stehen. Wir denken uns z. B. zwei Kranke. Der eine fängt, schon ehe der Pfarrer zu Worte gekommen, an zu erklären: ich habe nie etwas verbrochen, ich bin keinem Menschen zu nahe getreten, ich habe immer Gott vor Augen gehabt; der andere spricht es ebenso bestimmt aus, daß er ein großer Sünder sei, der verzweifeln müßte, wenn er nicht erfahren hätte, was Gottes Gnade in Christo vermöge. Sollte es wol möglich sein, daß ein gläubiger Seelsorger, ganz abgesehen von den Theorien, die er sich gebildet, diesen beiden das Wort in ganz gleicher Weise sage? Christum wird er beiden verkündigen; jedoch dem einen als den, dessen Gnade er sein Leben lang verachtet habe und den er ferner geringschätzen werde, solange er der Erkenntniß sich verschließe, daß seine Tugend eine Einbildung ist, und es wird daher sein erstes sein, daß er ihm zeigt, wie sündig er in Wirklichkeit ist; dem anderen wird er den Herrn Christum verkündigen als den, der vollkommen die Macht besitzt alle die selig zu machen, die auf ihn ihr Vertrauen setzen, und wird ihn ermahnen, daß er im Glauben beharre bis ans Ende. Räumt man aber das ein, daß, wo der Seelenzustand offen vorliegt, der Inhalt der Verkündigung sich demgemäß modificiren wird, so muß man auch das andere einräumen, daß der Pfarrer berechtigt und verpflichtet ist, zu thun was in seiner Macht steht, um sich einen rechten Einblick in den Zustand des Einzelnen zu verschaffen, weil er nur dann im Stande sein

wo einer Seele die lebendige Erkenntniß ihrer Sünde und Schuld fehlt, muß sie sich erst ihres Elendes bewußt werden, um nach der Gnade Verlangen empfinden zu können.

wird, das Wort dem besonderen Bedürfniß des Einzelnen gemäß zu verkündigen. Es hat ja doch Gott wirklich, obwol er alle erlösen will und sein Evangelium für alle bestimmte, ein Wort für Bußfertige, ein anderes für Unbußfertige. Christus sprach anders zu seinen Jüngern als zu den Pharisäern, obgleich doch gewiß sein Wort beiden zur Erlösung dienen sollte. Darum müssen auch Christi Diener untersuchen, wer die sind, bei denen sie eintreten; denn sie müssen wissen, wie der Herr seine Botschaft ausgerichtet haben will, die zwar immer allen den Weg zur Seligkeit weisen soll, aber darum doch auch in einer solchen Weise gebracht werden muß, daß harte Herzen brechen, gebrochene Heilung empfangen.

Landeskirche und Freikirche im Lichte des Wortes Gottes.

Von Geh. Reg.-R. Prof. Dr. **Ph. E. Huschke** in Breslau.

Landeskirche und Freikirche: der Gegensatz des kirchlichen Lebens, den man jetzt gewöhnlich, wiewol leicht mißverständlich, auf dem Gebiet des Protestantismus so bezeichnet, nimmt in unserer Zeit, wenn nicht alles täuscht, eine immer wichtiger werdende, ja eine durch sein Hervortreten in der Entwickelungsgeschichte des Reiches Gottes auf Erden epochemachende Bedeutung an, worüber nur die Unscheinbarkeit seiner Anfänge leicht täuschen kann.

Man versteht unter Landeskirche im ganzen die mit voller politischer Anerkennung und Schutze, aber auch eben solchem Einflusse durch das in ihr der Landesobrigkeit verfassungsmäßig zustehende Kirchenregiment, unter Freikirche, indem man auf dieses Kirchenregiment das Hauptgewicht legt, die, welche davon frei ist. Auf eine genauere Begriffsbestimmung und einen etwaigen Unterschied von Landeskirche und Staatskirche kommt es uns hier nicht an.

Auf den ersten Blick auch der römisch-katholischen Kirche nicht fremd, wo er sich nur schon in einem früheren Stadium der Geschichte in dem Gegensatz der orientalischen, überwiegend dem weltlichen Fürstenregiment hingegebenen, und der occidentalischen davon freien Kirche ausgeprägt zu haben scheint, ist unser Gegensatz doch, näher besehen, in der That ein wesentlich nur protestantischer und von jenem wiewol verwandten mittelalterlichen völlig verschieden. Das deutet schon der verschiedene Name beider Gegensätze an. Bei jenem mittelalterlichen handelte es sich weder schon um einzelne Länder mit ihren Völkern und Obrigkeiten, welche christlich und damit Bestandtheile der christlichen Kirche geworden waren, noch um Freiheit dieser Kirchentheile von ihren Landesobrigkeiten. Er war nur ein zunächst geographisch sich darstellendes Schisma in der bis dahin Einen katholischen, d. h. die ganze Erde in Wahrheit schon oder doch im Anspruch und in der Hoffnung umspannenden Kirche, die sich selbst in ihrem Inneren so sehr verweltlicht hatte, daß sie ihre Einheit ungeistlicherweise, statt nur in Christo und im Glauben, in der

Anm. d. Red. Es wird nicht nöthig sein daran zu erinnern, daß jeder Aufsatz von seinem Verfasser vertreten wird.

Spitze einer dem alten römischen Kaiserthum nachgebildeten, jetzt nur christlich verbrämten Weltherrschaft suchte; und hauptsächlich nur der Träger dieser Herrschaft, ob Kaiserthum oder Papstthum, stand zur Frage, in der nach wesentlich weltlichen Momenten der Westen für dieses, der Osten für jenes sich entschied. In ihrer Selbstbestimmung frei von weltlicher Macht war auch im Westen nicht die Kirche in den größeren oder kleineren Gemeinden ihrer Gläubigen, sondern nur, was sich damals freilich Kirche im engeren Sinne nannte, die Priesterschaft, vor allem in ihrer Spitze, dem Papst, und im wahren Sinne christlicher Freiheit auch nicht einmal dieser Eine, weil er nicht sowol kirchlicher Priester als Stellvertreter Christi auf Erden nach dessen „beiden Schwertern" und damit sichtbares Oberhaupt der Kirche und Herr wie über die Kirche so auch über alle weltliche Fürsten und seinen eigenen Staat, den s. g. Kirchenstaat, sein wollte, was ihn der Sache nach selbst zu einem weltlichen Potentaten unter einem kirchlichen Namen machte, auch über sich selbst als kirchlichen Priester. Denn auch diese wahre christliche Freiheit, welche der Protestantismus als solcher und auch bei dem Gegensatz von Landeskirche und Freikirche als ein Höheres schon voraussetzt, die innere oder Gewissensfreiheit[1]), wonach der Christenmensch als Einzelner und kirchlich in seinem Glauben und ganzen Verhältniß zu Gott nur von Gott in Christo und seinem geschriebenen Worte sich abhängig weiß, kannte die katholische Kirche des Mittelalters infolge ihrer auch innerlichen Verweltlichung nicht, sondern schob zwischen den Menschen und Gott in seinem Wort eine menschliche Herrschaft, die höchste Autorität der Klerisei in Papst und Koncilien mit ihrer Tradition ein.

Im übrigen war es allerdings von großer Bedeutung, daß die zwar noch innerlich gebundene kirchliche Freiheit in dem überhaupt die Freiheit liebenden römisch-germanischen Abendlande doch der Kirche selbst in ihrem Klerus zufiel, während sie im despotischen, hauptsächlich griechisch-slawischen Morgenlande auch nicht einmal diese äußere Freiheit zu behaupten vermochte. Es lag darin die Weissagung, daß ihre weitere Entwickelung auch zu dieser inneren gottwohlgefälligen Freiheit nur im Westen zu erwarten sei. Und so geschah es. Während die Kirche im Osten samt ihren häretischen Abzweigungen mit der Zunahme ihrer Gottentfremdung nur in die noch tiefere Knechtschaft der islamitischen oder später der aus ihr selbst emporgekommenen rohen warägisch-slawischen Fürsten verfiel, weckte und verstärkte Gott in der Kirche des Westens, je größer ihr Verderben durch Menschensatzungen wurde, immer mehr die Sehnsucht nach der Freiheit in seinem Sohne. Weil aber, als diese Entwickelung im Reformationszeitalter, dem sechzehnten Jahrhundert, zum entscheidenden Abschluß kam, die römisch-katholische Kirche in diesem Stücke sich nicht auch reformirte, sondern in dem angenommenen Mittlerthum ihres Klerus mit seinen Menschensatzungen befangen geblieben ist, so kann bei ihr auch jetzt von unserem Gegensatze nicht die Rede sein. Eine Ausnahme könnte der in unseren Tagen im Gegensatz zu der in der päpstlichen Infallibilität noch gesteigerten inneren Unfreiheit der römisch-katholischen Kirche entstandene s. g. Altkatholicismus machen, wenn er sich zu der evangelischen Glaubensgerechtigkeit, die allein nach Gottes Wort kirchlich wie individuell

[1]) Nicht zu verwechseln mit der staatlichen Duldung religiöser Ueberzeugungen und ihrer Bethätigung, die man auch wol Gewissensfreiheit nennt.

die Freiheit des Christenmenschen schafft, und zu der Anerkennung des Wortes Gottes als alleiniger Glaubensautorität vollständig durcharbeitet, ohne doch auch andererseits der Abhängigkeit vom Staate zu verfallen. Es wäre dann in ihm eine wenigstens ähnliche Erscheinung auf dem Gebiete des Katholicismus anzuerkennen wie die Freikirche auf dem des Protestantismus.

Was den letzteren betrifft, so participiren an dem Gegensatze von Landes- und Freikirche im allgemeinen ohne Zweifel auch die anderen Kirchenparteien, welche im Reformationszeitalter außer der lutherischen aus der mittelalterlichen Kirche durch Trennung von ihr hervorgegangen sind. Man denke beispielsweise nur an die schottische freie Kirche und ähnliche Erscheinungen in Holland und in der Schweiz. Man könnte im Hinblick auf diese es selbst für einen Irrthum halten, die Entstehung des Gegensatzes erst unserem Jahrhundert zuzuschreiben. Denn allerdings haben ja z. B. in England und Frankreich reformirte Kirchen unabhängig vom Staat, wenn auch nur verfolgt oder geduldet, schon in den früheren Jahrhunderten bestanden. Wenn wir aber unserer Absicht und Aufgabe gemäß den Gegensatz aus dem Gesichtspunkt der göttlichen Leitung der Kirche Christi in ihrer Entwickelungsgeschichte betrachten, so können wir uns in der Ueberzeugung, daß die lutherische Kirche als die allein wahre und centrale unter den jetzigen s. g. Partikularkirchen auch allein über die epochemachenden Abschnitte in der Entwickelung der allgemeinen Kirche entscheidend ist, doch nur an sie halten. Auch die obgleich ihr nächststehende reformirte Kirche in ihren zahlreichen Zertheilungen, ja Zersplitterungen kann einen gleichen Anspruch auf Berücksichtigung bei unserem Gegensatze um so weniger erheben, als bei diesem das Dogma von der Kirche in ihrem Verhältniß zum Staat zur Frage steht. Infolge ihrer allgemeinen spiritualistischen (Luther sagt: schwarmgeisterischen) Lehre von den Gnadenmitteln und der Person Christi hat sie von Anfang an und mehr noch praktisch als theoretisch dasselbe spiritualistische Element in ihren Begriff von der Kirche hineingetragen, die danach nicht wahrhaft wie die Reben am Weinstock der gleichartige, wenn auch hier noch mit Sünde und Schwachheit beladene himmlische Leib des himmlischen Hauptes Christus, geschaffen durch sein lebendig machendes Wort in Predigt und Taufe und genährt von seinem Fleisch und Blut im heil. Abendmahl ist, sondern in ihren Gliedmaßen die blos geschöpfliche Natur, nach der diese auch Mitglieder der Staatsgesellschaft sind, behält und nur auf geistige Weise durch den Glauben an Christi Gnadenwerke theil hat. Zwar ist nun dieser Glaube in aufrichtigen Seelen allein zur Seligkeit erforderlich, und diese darf daher weder den einzelnen gläubigen Gliedern dieser Kirche noch denen irgendeiner anderen Gemeinschaft von Menschen abgesprochen werden. Nach ihm erkennt Gott die Seinen. Aber Christi Kirche auf Erden, der die beständige Dauer verheißen ist (Matth. 16, 18), ist nach ihrem Berufe Eph. 4, 4 vor allem Ein Leib und Ein Geist mit Aposteln, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrern, die Heiligen zuzurichten zum Werke ihres Dienstes in Erbauung des Leibes Christi, bis sie durch Glauben und Erkenntniß des Sohnes Gottes in diesem ihrem Haupte ein vollkommener Mann werden. In dieser Hinsicht trägt die reformirte Kirche in ihrem tiefsten Grunde schon von vornherein ein profanes, dem weltlichen Staate gleichartiges Moment in sich, welches durch das ihr mit der staatlichen Kultur gemeinsame Vernunftprinzip bei Auslegung des göttlichen Wortes noch gefährlicher wird, und wonach ihre Absonderung zur Freikirche zur

Abwehr alles weltlichen Einflusses von ihr, solange sie doch noch reformirte Kirche bleibt, nicht einmal möglich ist. Hat sie dennoch hier und da zur Abwehr bestimmter Arten von staatlicher Abhängigkeit sich zu einer s. g. Freikirche abgesondert, so mag der partielle Segen davon nicht bestritten werden, aber eine wahre Freikirche ist sie damit doch nicht geworden. Umgekehrt liegt in der Vereinigung lutherischer Landeskirchen mit ihr, die nach jahrhundertelanger Einwirkung des Rationalismus auf sie so ganz natürlich ist und daher auch einen charakteristischen Zug in der Kirchenentwickelung unserer Zeit bildet, für die letzteren ein nothwendiges Daraufgeben ihres lutherischen Charakters und damit ihrer Eigenschaft als wahrer und centraler Kirche nicht blos aus dem Gesichtspunkt der der Kirche nothwendigen einheitlichen reinen Lehre, welche dadurch geopfert wird, sondern auch aus dem der Kirche selbst als des wahren Leibes Christi. Dieses führt uns endlich auf die Bedeutung des Gegensatzes von Landes- und Freikirche innerhalb der lutherischen Kirche unserer Zeit selbst.

Geschichtlich treten uns hier zwei verschiedene Entstehungsweisen lutherischer Freikirchen in den Ländern, wo solche bestehen, entgegen: durch Auswanderung und durch Separation in demselben Lande oder richtiger durch kirchliche Festhaltung des Lutherthums bei Bildung von unirten Kirchen. Blose von den Muttergesellschaften abhängige Missionsstationen unter den Heiden können natürlich nicht in Betracht kommen. Wir sagten: durch Auswanderung; wir können summarisch auch gleich sagen: durch Auswanderung in die im ganzen erst noch zu kultivirenden Welttheile, nach Nordamerika und Australien; müssen aber auch hinzufügen, daß insoweit die Auswanderung infolge der preußischen Union geschehen ist, also überwiegend bei den australischen, ausnahmsweise bei den nordamerikanischen Gemeinden, diese Freikirchen doch vielmehr der zweiten Rubrik angehören. Obgleich die Gemeinschaften jener ersten Entstehungsweise numerisch die größeren und zeitlich die früheren sind, da solche Auswanderungen auch von Lutheranern schon vor unserem Jahrhundert begonnen haben, so werden wir doch virtuell denen der zweiten die größere Bedeutung zuschreiben müssen. Amerika, und ihm folgt Australien nebst Polynesien, dieser mit geschichtlicher Bedeutung erst in der Neuzeit von den schon alt gewordenen christlichen Kulturvölkern entdeckte und von deren Bevölkerungsüberschüssen meist nur in untergeordneten Interessen weltlicher Herrschaft, des Handels und anderen Erwerbes besetzte Theil der Welt hat überhaupt nichts Originäres: er bildet nur den lokalen Abschluß für die nach Gottes Willen mit der natürlichen Sonne von Osten nach Westen gehende Geschichts-Kulturströmung ohne ursprünglich eigene Triebkraft für alle höheren Interessen der Menschheit. Die dortigen Ansiedelungen, gleichsam nur Ableger der westeuropäischen Völkerstämme und daher in religiöser Beziehung naturgemäß im Süden meist römisch-katholisch, im Norden überwiegend protestantisch, und zwar reformirt-protestantisch, erlangten sie, soweit sie lutherisch waren, die Freikirche nicht als vom christlichen Gewissen gesuchtes Gut im Kampfe mit einer zu reformirtem Wesen abfallenden Landeskirche, sondern nur aus Ermangelung einer solchen in einem erst spärlich kultivirten Lande, dessen einheimische Obrigkeit als solche sich überhaupt nicht um Religion und Kirche bekümmerte, also als eine aufgedrungene Nothwendigkeit und in Nachahmung der schon vorgefundenen reformirten „Denominationen", sodaß erst spätere Einwirkungen des in Deutschland durch die dortige, aber

auch nach Amerika übertragene Freikirche geweckten konfessionellen Bewußtseins sie mehr oder weniger mit demselben Geiste erfüllten. Nur im germanischen Norden, vor allem in Deutschland, dem ursprünglichen Lande des Lutherthums, dem der noch höhere skandinavische Norden zu folgen pflegt, werden wir daher die gottgewollte genuine Bedeutung der Freikirche wie früher schon der Landeskirche zu suchen haben, ohne übrigens die amerikanischen und australischen Gemeinden oder Kirchen davon auszuschließen. Wenn aber eine von jenen, die s. g. Missourier, bekanntlich durch die Stephan'sche Auswanderung traurigen Andenkens gegründet, auch eine Freikirche in Deutschland zu stiften gesucht hat mit dem Anspruch, daß deren Grundsätze die Erhaltung und gedeihliche Fortentwickelung des wahren Lutherthums bestimmen sollten, so muß gegen dieses Unternehmen, schon äußerlich betrachtet, die Unnatur einer solchen, der Geschichte auferlegten Rückströmung, obendrein von Westen nach Osten, welchen Weg von Kain an (1 Mos. 4, 16) in der Regel nur eigenwillige, Gott widerwärtige Kräfte genommen haben[1]), große Bedenken erregen, die auch durch das, was sonst zur vermeintlichen Verbesserung unserer kirchlichen Zustände von Nordamerika oder auch nur von England her uns zugekommen ist, keineswegs widerlegt werden, und die Grundsätze samt der ganzen Art des maßlosen Auftretens dieser neuen Kirchenbildung — wir erinnern hier nur an ihre unlutherische Amts- und Ehelehre und ihre Uebertreibungen symbolischer und kirchlicher Gegensätze — bestätigen doch diese Bedenken. Es ist daher auch nicht gerecht, wenn jene von Widersachern der Freikirche bei deren Beurtheilung den älteren ursprünglich deutschen Bildungen unterschiedslos gleichgestellt werden.

Ist nun aber ein Vorzug der Freikirche von der Landeskirche überhaupt begründet? und worin besteht er? Soll ein solcher mit Recht behauptet werden, so muß er sich in der gottwohlgefälligeren inneren Richtung und äußeren Lebensbethätigung der Kirche als Freikirche erweisen. Wir haben nun die Antwort auf jene Fragen in der That schon damit vorweggenommen, daß wir den Begriff der Freikirche nach der auch gewöhnlichen Vorstellung in die Abstreifung des landesobrigkeitlichen Kirchenregiments und was damit nothwendig zusammenhängt, setzten, inwiefern dieses als einer Ordnung dieser Welt, dem irdischen Staat angehörig, die Kirche einer ihrem himmlischen Wesen widersprechenden fremden Gewalt unterwirft, wodurch sie nach Umständen wol nur mehr oder weniger, aber doch immer irgendwie nicht blos in der freien Entwickelung ihrer himmlischen Natur, welche ganz besonders doch auch nach ihrem eigenen Gesetz bestimmte Träger der Kirchengewalt voraussetzt, gehindert, sondern auch der Gefahr der inneren Verkümmerung durch diese ausgesetzt wird. Daß nun aber eine solche „Vermengung geistlicher und staatlicher Gewalt" dem Worte Gottes und dem Urbilde der apostolischen Kirche nicht entspricht, ihr Abthun also Gott wohlgefällig ist, bedarf für Lutheraner angesichts des 28. Artikels der Augsburgischen Konfession wol keines weiteren Beweises. Zwar kehrt dieser Artikel seine Spitze nur wider den von der Reformation allein vorgefundenen Eingriff der bischöflichen Gewalt in die des Staates; auch ist es an sich

[1]) Man denke beispielsweise an Gog und Magog, die übrigen dem Christenthum so wenig zugänglichen hinterasiatischen Kulturreiche, die alexandrinische Weltmonarchie, aus der das Vorbild des Antichrists, später die häretischen Sekten der orientalischen Kirche wie Nestorianer, Monophysiten ꝛc. samt dem Mohammedanismus hervorgingen.

ebenso wol denkbar, daß ein Landesherr ohne Sünde und unvermengt zugleich kirchlicher Bischof, wie daß ein Bischof zugleich Landesherr sein kann. Indem der Artikel aber für beide Gottesgaben, kirchliche und Staatsgewalt, volle Selbständigkeit für ihre ganz verschiedenen Gebiete verlangt, weist er doch auch den entgegengesetzten Eingriff der zumal niedrigeren Staatsgewalt in die kirchliche ab, und eben weil die niedrigeren Interessen den schwachen Menschen meist mächtiger bestimmen, ist eine allgemeine Vereinigung beider Gewalten in derselben Hand für die Kirche um so bedenklicher.

Dennoch würde man fehlgehen, wenn man die obigen Fragen ganz abstrakt, d. h. abgesehen von der Geschichte der Kirche und dem, was ihr nach ihrer Schwachheit in jeder Zeit heilsam ist, im obigen Sinne beantworten wollte. Diesen Irrthum begehen meines Erachtens diejenigen, welche es Luther zum Vorwurf machen, daß er, wenn auch nur unvorsichtigerweise im Drange der Umstände durch Antragung eines s. g. Nothbisthums der Liebe an seinen Landesherrn der eigentliche Stifter der Landeskirche wurde. Luther wußte wohl, was er that. Ihm trat bekanntlich der Gedanke lebhaft vor die Seele, seiner Reformation der versäuerten Lehre der mittelalterlichen Kirche eine ihr entsprechende Lebensgestaltung der letzteren folgen zu lassen durch Sammlung von Gemeinden solcher, „welche mit Ernst Christen sein wollten". Sein klarer praktisch historischer Blick[1]) erkannte aber, daß er dazu keinen Beruf habe, weil die Zeit dazu noch nicht gekommen sei. Er sah ein, daß bei der Beschaffenheit der damaligen öffentlichen Zustände, namentlich der herrschenden Sinnesweise bei weltlichen und geistlichen Landesherren, die kaum noch den Landfrieden zu ertragen vermochten, und des aus dem Papstthum überkommenen, zwar bildungsfähigen und allmählich zum Verständniß des Evangeliums zu bringenden, aber jetzt doch im ganzen nur noch mit der Ruthe des Gesetzes zu bändigenden Volkes eine neutestamentliche Verfassung auch für die wenigen dazu zu Sammelnden im Kampfe mit diesem stolzen Geist und rohen Haufen im Inneren und mit Roms Anhängern nach außen zugleich sich nicht halten und auch die Reform der Lehre mit deren Segen für Gegenwart und Zukunft aufs Spiel setzen würde. Mit einstweiliger Uebertragung der bischöflichen Gewalt an die dem Evangelium zugethanen Landesherren, welche deren Uebung durch kirchliche Unterbehörden und von ihnen besorgte und beaufsichtigte Predigt des Evangeliums zugleich mit landesherrlichen Mitteln nach innen und nach außen unterstützen und sichern konnten, traf er das zeitgemäß Richtige um so mehr, als er damit für die nun aus der römischen ausscheidende evangelische Kirche in geschichtlicher Kontinuität, wie sie die in ihrem Wesen zeitlich unveränderliche himmlische Natur der Kirche erfordert, doch die Haupt-

1) Ich will damit sagen, daß ein eben solcher theoretischer mir nicht zu seiner Begabung gehört zu haben scheint: er war dazu nach dem Bedürfniß seiner göttlichen Aufgabe für die Kirche eine zu überwiegend ethisch, für den Gegensatz von Sünde und Gnade, angelegte Natur. Es erklärt sich daraus unter anderem sein zu geringes Vermögen, sich in die prophetisch geschichtliche Seite des Wortes Gottes, wie namentlich in die Offenbarung Johannis zu finden. Man sollte aber aus dieser Beschränktheit seiner wie aller menschlichen Begabung nicht eine besondere in unserer recht eigentlich geschichtlichen Zeit auch nachahmenswerthe Tugend machen. Die prophetische Geistesgabe (eine dogmatische, aus der man so viel macht, kennt die Schrift überhaupt nicht) wurzelt aber nur in jener ethischen Richtung; sie vollendet sich in der geschichtlichen des Reiches Gottes, und ihrer sollen die Christen sich am meisten befleißigen (1 Kor. 14, 1; Matth. 13, 52).

stücke der evangelischen Verfassung (Eph. 4, 11 fg.), Gesammtkirchenregiment (apostolisch bischöfliches Amt), Pflege der Theologie zur Erhaltung der reinen Lehre (prophetisches Amt) und zugleich zur Ausbildung von Evangelisten, Hirten und Lehrern für auswärts (jetzt zunächst nur gegen das Papstthum) zu gründende oder daheim im Gehorsam des Evangeliums zu erhaltende Gemeinden, rettete: alles dieses freilich infolge der Anknüpfung des Kirchenregiments an das landesherrliche so, daß diese Schätze samt der evangelischen Lehre selbst von der Kirche nicht unbedingt rein und unmittelbar nach ihrem Recht und ihren Interessen bestimmt und getragen, sondern vielfach von irdischen Momenten und Rücksichten abhängig wurden, wogegen besondere Vorkehrungen, wie reichs- und landesgesetzliche Bestimmungen, die Einrichtung kirchlicher Konsistorien ꝛc. doch nur unvollkommen schützen konnten. Denn nach freilich nicht beabsichtigter Folgerung wurden nun im ganzen theils die politischen Grenzen des Landes auch die der Kirche, die Unterthanen auch Kirchenglieder, indem sie sich nach der Konfession des Landesherrn richten mußten; theils bestimmte den Inhaber der Kirchengewalt nicht die Tauglichkeit der Person nach dem Evangelium, sondern daß sie Landesherr war, und war dieser auch evangelisch, so ließen sich die Interessen der Kirche und des Landes, die kirchlichen und politischen Zuchtmittel so schwer auseinander halten, daß man bald sogar den Stand der irdischen Obrigkeit zu einem Stande in der Kirche selbst, den s. g. dritten ökonomischen Stand der Laien aber in der Kirche wie im Staat ganz unmündig machte. Auch mußte man hinsichtlich der Gestaltung des kirchlichen Lebens nach dem Evangelium mit der Schwachheit des Volkes und der Unerreichbarkeit der „großen Haufen" mit der Kirchenzucht rechnen.

Gewiß waren dieses noch sehr unvollkommene und für die Zukunft, da in dem zugelassenen Kampf zwischen Fleisch und Geist regelmäßig das erstere siegt, mit den größten Gefahren verbundene Zustände. Luther selbst täuschte sich darüber am wenigsten, wie er denn auch die so zur Kirchengewalt gelangten und kaum noch bei seinen Lebzeiten dem Evangelium wahrhaft ergeben bleibenden Landesherren nur als Nothbischöfe bezeichnete. Aber er konnte nicht anders; er mußte für die Zukunft Gott vertrauen. Zwar sah er auch in dieser zum Schlimmeren veränderte Zeitumstände voraus und weissagte bestimmt, daß Deutschland im großen und ganzen die ihm wieder geschenkte reine Lehre um seines Undanks willen auf die Dauer nicht würde behaupten können; für diesen Fall konnte und durfte er aber auch hoffen, daß durch abermalige göttliche Hülfe auf Grund des von ihm ausgerichteten Werkes die einst förderlich gewesene, dann aber in das Gegentheil umgeschlagene rauhe Schale des Landeskirchenthums abgethan und wenn auch nur durch abermalige Separation eines noch kleineren Haufens solcher, die mit Ernst Christen sein wollen, die nach ihm genannte Kirche in besserer Gestalt gerettet werden würde.

Oder wäre es nicht göttlich gewesen (Eph. 5, 1) so zu hoffen und danach sein Thun einzurichten? Christus selbst heilte zwar die Blinden und Kranken meist auf einmal, wie er der Kirche in ihren Anfängen auch mit der heilsamen Lehre zugleich das Musterbild ihrer Verfassung gab, den Blinden in Bethsaida aber (Mark. 8) so, daß er ihm zuerst nur das Gesicht überhaupt und erst durch eine weitere Nachhülfe mit dem Erfolge alles scharf sehen zu können wiedergab, und den Lazarus rief er zuerst zum Leben aus dem Grabe zurück und ließ ihm dann erst auch die

Grabestücher abnehmen, daß er nach Hause gehen konnte. Es ist aber durch die Schrift auch der Weg Gottes bezeugt, daß so sehr auch nach seinem Willen die Einheit der Kirche in deren Wesen liegt (Eph. 4; Joh. 17), er doch ihr Netz bei der befohlenen Ausfahrt seiner Jünger zu jenem weissagenden Fischzuge (Luk. 5) auf die Höhe des (Völker-)Meeres zerreißen und mit dem Fange verschiedene Schiffe (wie im Orient und Occident und in noch weiterer Zertheilung seit der Reformation) füllen ließ, eben um erst gegen das Ende der Tage die ihm schmackhafte Einheit zu erreichen, welche jener letzte Fischzug (Joh. 21, 1—11) „nicht fern vom Lande" mit den wenigeren aber gezählten großen Fischen für das Mahl am See bei Tiberias abbildet. Und schon im Alten Bunde ist vorgebildet, daß er seinem Volke bei zunehmender Anfechtung, wie zu Gideon's Zeit gegen Assur, erst durch abermalige Ausscheidung und Zurückführung der gebrauchten Werkzeuge auf einen geringeren Haufen, den er dessen würdig erachtete, Heil und Errettung gibt. Endlich bietet der Alte Bund für den ganzen geschichtlichen Vorgang, daß Gott selbst zuerst das Landeskirchenthum in der Noth um der zur Zeit damit verbundenen Vortheile willen herbeiführt, das er nachher nach deren Wegfall wieder aufhebt, die nähere, aber schlagende Analogie in der Führung seines Volkes Israel dar, das er einst, um es überhaupt nur zu erhalten, unter das Scepter des ägyptischen Königs kommen ließ, als dieser noch nach den Rathschlägen Joseph's geführt wurde, später aber, nachdem die einstige Pflege in unerträgliche Bedrückung umgeschlagen war, es von diesem irdischen Joche wieder ausführte, um selbst sein König und Herr nach seinem Gesetz zu werden.

Ist nun aber die Zeit, auf welche Luther erst hoffen durfte, in unseren Tagen nach Gottes Fügen und Regieren wirklich gekommen? Denn freilich ein nicht von ihm gefügtes und dem Schriftwort 2 Kor. 6, 14 fg. auch in seinen Bedingungen entsprechendes Abthun der landeskirchlichen Gestalt seines Reiches, in welcher diesem unleugbar jahrhundertelang auch viel Segen zugeflossen ist, durch neue Absonderung, würde nur eigenwilliger Separatismus sein, der sich noch stets durch seine unheilvollen Folgen und baldige eigene Verkümmerung selbst verurtheilt hat. An sich ist es ja auch eine wohlbegründete, von landeskirchlicher Seite oft vernommene Mahnung, daß man um allerlei innerer Mißstände willen, welche das Landeskirchenthum freilich mit sich bringe, nicht durch Absonderung dem armen Volke, zumal unter den großen Versuchungen dieser letzten Zeit, so viele heilsame Kräfte, durch welche ihm doch das Evangelium überhaupt noch erhalten werden könne, entziehen, und so große Güter, welche Gott den Landeskirchen von langer Zeit her geschenkt oder erhalten (wir lassen gern auch noch vorhandene ganz äußerliche wie Kirchen- und Pfarrdotationen als solche gelten), in die Schanze schlagen, auch andererseits die vielen äußeren Entblößungen und Schwierigkeiten, mit denen die Freikirche zu kämpfen habe, nicht unterschätzen solle. Möchte man aber nur mit solcher Rede nicht auch ein gewissenswidriges wirkliches Mitziehen an fremdem Joch durch erträglich gefundene Gemeinschaft mit öffentlich gehegter Irrlehre entschuldigen und dieses mit eigenmächtig eng gezogener Grenze für den Begriff „Evangelium" so lange fortsetzen wollen, als einem, wie man sagt, die Predigt des Evangeliums nicht verwehrt werde, womit man die Einheit der Kirche völlig verleugnet. Und wenn man als Treffer gegen die Separation von der das Gewissen bedrückenden Landeskirche hinzufügt: solche Uebelstände habe

es früher auch schon gegeben, die davon Betroffenen, unstreitig Männer, die uns als Vorbilder dienen könnten wie ein Johann Arnd, Paul Gerhardt, hätten aber darum nicht die Landeskirche verlassen, sondern nur anderwärts eine Zuflucht für ihr bedrängtes Gewissen gesucht, so liegt dem, gering gesagt, ein großer eigenwilliger Unverstand in der Würdigung verschiedener Zeitverhältnisse zum Grunde. Gott hat hinreichend dafür gesorgt, daß, wie er dem ängstlichen Gideon in großer Herablassung zuließ, durch erbetene Wunder des Berufs zu dem ihm übertragenen Rettungswerk seines Volks gewiß zu werden (Richt. 6), auch in den Tagen der Union die Zeit zum Ausgehen aus der Landeskirche, um sich damit die wahre Kirche zu retten, von denen, welche die Bedrängniß traf, nicht verkannt werden konnte. Wie Luther und den Seinigen der Gedanke an das bloße Loskommen vom Papstthum, dessen Verkehrtheit er übrigens einsah, im Anfange seines Kampfes fern lag, und sie nur durch das Festhalten am Evangelium dazu gedrängt wurden, so dachte auch Scheibel mit seinen Genossen beim Herannahen der Unionsgefahr nicht entfernt an ein abstraktes Abwerfen des landesherrlichen, wiewol in seinem obersten Träger fremdgläubigen Kirchenregiments, das aber doch in den Landeskonsistorien noch in bisheriger Weise ausgeübt wurde, und damit auch nicht an ein Ausgehen aus der Landeskirche. Als aber mit der befohlenen Einführung der unirten Agende und dem wenigstens thatsächlichen Eingehen des gesammten Kirchenregiments, der theologischen Fakultäten, ja auch des Pastorats und der Gemeinden selbst in die s. g. neu belebte evangelische Landeskirche dem bisher nach seiner Konfession gesondert bestehenden Lutherthum kirchlich kein Raum mehr gelassen und damit die von 2 Kor. 6, 14 fg. vorausgesetzten Bedingungen des Gebots auszugehen und sich abzusondern wörtlich eingetreten waren[1]), da blieb ihnen keine andere gewissenhafte Wahl als kirchlich Widerstand zu leisten und, als ihr verbrieftes kirchliches Recht ihnen dauernd verweigert wurde, es durch Ausharren im Bekenntnisse ihres Glaubens zu erkämpfen. Oder sollten sie der Verfolgung durch Auswanderung in ein benachbartes Land sich entziehen? Aber welcher Unterschied gegen die Zeit und Lage solcher Männer wie Arnd und Gerhardt und jetzt! Damals noch herrschender Territorialismus aus dem noch gar nicht oder eben erst reichsgesetzlich beschränkten s. g. ius reformandi der Landesherren, welches auch die Lutheraner anerkennen mußten; damals meist noch blos vereinzelte Bedrückungen des Lutherthums durch das fremde oberste Kirchenregiment, die hauptsächlich nur die Geistlichen der selbst noch großentheils unmündigen Gemeinden betrafen, die Kirche aber stehen ließen und in der Nähe zahlreiche völlig unabhängige große und kleine dem Bekenntniß noch wirklich treue Landesherrschaften, die den Bedrückten in ihre Landeskirche aufnahmen. Von alledem jetzt das Gegentheil, sodaß die allein übrigbleibende Auswanderung in fremde Welttheile nicht mit Schriftweisungen wie Matth. 10, 23 oder 24, 16 gedeckt, sondern nur von denen, die dieses Auswegs vor Gott besonders gewiß geworden waren, gewählt werden konnte.

Nachdem aber die Freikirche in Preußen erkämpft worden ist, wie sehr hat sich seitdem auch das landesherrliche Kirchenregiment und die Stellung der lutherischen

1) Man beachte doch die besonders auch verbotene συγκατάθεσις ναοῦ θεοῦ (der Kirche) μετὰ εἰδώλων (neutestamentlich: mit häretischer Gemeinschaft).

Konfession zu ihm geändert. Konnte jenes früher aus dem Gesichtspunkt einer Personalunion der Staats- und Kirchengewalt in der Person des Landesherrn, der doch bei allgemein noch herrschender auch konfessioneller Gottesfurcht ein freies eigenes Gewissen hatte, und, wenn anderer Konfession, durch Reichsgesetze, Reversalen und herkömmliche besondere Unterkirchenbehörden wirklich oder thatsächlich beschränkt war, eher ertragen werden, so ist es nun infolge der s. g. konstitutionellen Verfassungen fast überall ein geradezu staatliches, von den Landtagen und Staatsämtern abhängiges geworden, und der Staat selbst, auch in dem ebenso abhängigen Landesherrn hat sich in Gesetzgebung und Verwaltung nicht blos von einer christlichen Konfession, sondern mit Hingabe an einen steigend christusfeindlichen Kulturhumanismus vom Christenthum schon fast gänzlich losgesagt, indem dieses weder eine Bedingung für die gesetzgebenden Faktoren und Staatsämter noch dessen Erhaltung und Förderung eines seiner Ziele, geschweige denn das höchste für das Staatswohl ist.

Wol ist viel die Rede von einer Freistellung der Landeskirche auch als solcher durch die ihr gegebene eigene Verfassung in Synoden und Kirchenämtern. Denn von dem Traumgebilde der angeblich durch Kabinetsordre garantirten Fortdauer der lutherischen Kirche in der Landeskirche, wobei man immer objektives und subjektives Lutherthum verwechselt, sprechen wir nicht erst, da man sich anständigerweise auch in den s. g. Lutherischen Vereinen schwerlich noch fünf Jahre lang davon unterhalten wird. Aber ist das Freiheit in Christo, wenn das sie gebende Staatsgesetz von Rechts wegen jederzeit beliebig wieder zurückgenommen oder geändert werden, die Landeskirche aber selbst sich kein Gesetz ohne Zustimmung des Königs geben kann, und es diesem nicht einmal vorgelegt werden darf, bevor das Staatsministerium erst befunden hat, daß es das Staatsinteresse nicht gefährde; wenn die gesammte Schule, namentlich auch die höhere zur Ausbildung von Geistlichen und Lehrern reine Staatsanstalt ist, auch das gesammte kirchliche Amt unter Aufsicht und Disciplin von Staatsbehörden steht (eine solche ist bekanntlich nach oberstrichterlicher Entscheidung auch der O.-K.-Rath); wenn der ganze äußere Bestand der Kirche vom Staatsbudget abhängig ist und sie ihre Genossen nicht einmal über einige Procente ihrer Staatssteuer zu kirchlichen Bedürfnissen besteuern kann, und, was das Wichtigste, wenn die Kirche in ihrem Synodalgrundstatut durch sich selbst an die eigene Aufhebung ihrer Freiheit nach dem lutherischen Bekenntniß die Wahrheit zu thun, so gebunden ist, daß es darin heißt, sie habe ein Bekenntniß, aber nicht, was dessen Inhalt sei, und daß dieser s. g. Bekenntnißstand und die Union, welche ihn herbeigeführt hat, nicht Gegenstand ihrer Beschlußfassung sein darf, ihr Verzicht auf eine objektive konfessionelle Wahrheit also auch unabänderlich ist. Alles noch übrige Predigen und Handeln in den einzelnen Gemeinden nach dem Evangelium ist hiernach nur noch ein subjektives, prekäres, blos thatsächliches mit der Aussicht, daß es bei weiterer Entwickelung der gelegten Prinzipien von dem entchristlichten Staat unter der Herrschaft der von menschlichem Hochmuth und naturalistischer Weltanschauung aufgeblähten Presse und übrigen modernen Kulturmächte nur mehr und mehr eingeengt werden wird, zumal die auch in demselben Geist mündig gewordenen Gemeinden, auf welche die einst von Luther genommene Rücksicht so ganz und gar nicht mehr paßt, für die Predigt der nur allgemeinen

christlichen Wahrheit und aus dem Munde solcher, die so viel Rücksichten dabei zu nehmen haben und nehmen, immer unempfänglicher werden müssen.

Diese Aussicht besteht aber leider seit der politischen Ausbreitung Preußens und der Aufrichtung des neuen Deutschen Reichs unter seiner Führung, so wichtig diese übrigens für die äußere Ehre und den äußeren Schutz des Vaterlandes sein mag, worüber wir hier nicht urtheilen, auch für das übrige Deutschland, selbst das mit lutherischen Landeskirchen, in welche die preußische Union noch nicht vorgedrungen ist, da der Staat nach der jetzigen Weltlage die ihm inkorporirte Kirche nothwendig mit sich fortzieht und die Unionsgesinnung unleugbar überall große Fortschritte gemacht hat.

Andererseits ist aber auch, was früher die Gespaltenheit Deutschlands in so viele Landesherrschaften bedrängten Gewissen darbot, durch die jetzt vom Staat gewährte selbst genossenschaftliche Bekenntnißfreiheit noch viel leichter zu erlangen und selbst ein Anschluß an die schon organisirt bestehende Freikirche eröffnet worden. Auch den Vorwurf des Separatismus wird man jetzt Einzelnen oder ganzen Gemeinden in noch lutherischen Landesgebieten nicht machen können, wenn sie, obgleich nicht durch aufgenöthigte völlige Union, sondern nur durch andere wirkliche Gewissensbedrückungen, denen ihre Landeskirche nicht abhelfen will oder kann, sich von dieser zur lutherischen Freikirche wenden. Handeln sie doch damit nur lutherisch kirchlich. Oder erweist sich diese Freikirche vielleicht durch innere Gebrechen nicht als eine Erhaltung und Fortsetzung des lutherischen Reformationswerks? Aber sie hat das volle lutherische Bekenntniß in ihren freikirchlichen Zustand hinübergebracht. Sie hat zugleich im Unterschiede von ähnlichen Kirchenbildungen nicht blos in Individuen, die wieder von unten her Gemeinden und Aemter machten, sich zusammengethan, sondern wiederum wie Luther in geschichtlicher Kontinuität die Kirche mit ihrem ganzen neutestamentlichen Aemterorganismus in Gesammtkirche und Gemeinden bei sich erneuert. Sie hat ihren Ernst in der Festhaltung des Bekenntnisses und bloser Reinigung und Förderung der Kirche auf Grund desselben durch Erduldung jahrelanger schwerer Verfolgung bewiesen und damit, wie auch die Gegner zugeben, den hohen Schatz des Lutherthums erst wieder zur Anerkennung und zu Ehren gebracht, sodaß, was davon nun auch anderwärts erlangt oder erstrebt wurde, als ein Segen ihres Unionskampfes angesehen werden muß. Sie hat die Gefahr der Sektenhaftigkeit bei ihrer geringen Zahl und Kraft dadurch vermieden, daß, wenn sie nun auch kleinere Gemeinden aus solchen sammelte, die mit Ernst Christen und Lutheraner sein wollten, sie doch die lutherische Kirche, auch wo sie noch in landeskirchlicher Gestalt, wenn nur noch wirklich mit unversehrtem Bekenntniß bestand, anerkannte und Gemeinschaft mit ihr unterhielt. Sie hat aber auch ihre Triebkraft als blos noch unter Christi Königthum und Wort gestellte Freikirche damit bewiesen, daß sie das ihr mit Abthun der landeskirchlichen Hindernisse gegebene Pfund der offenen Thür nicht vergrub, sondern damit, soviel sie konnte, wucherte, um der Kirche außer der Reinheit der konfessionellen Lehre auch die übrigen neutestamentlichen Güter zuzuwenden, die sie bisher, zum Theil schon in der Reformationszeit eben infolge des Landeskirchenthums überhaupt noch nicht oder doch nicht in Reinheit zu erlangen oder zu behaupten vermocht, wie in Wiederherstellung der Lehr- und Kirchenzucht und damit von Gemeinden, denen es in

Wahrheit um die Herrschaft des göttlichen Wortes zu thun ist, christlicher Ehelehre und Praxis, Abthun laxer unirender Sakramentsverwaltung, Richtigstellung der lutherischen Lehre von der Kirche, den kirchlichen Aemtern und Ordnungen, kirchlicher Ausbreitung auch über die Landesgrenzen hinaus und kirchlicher Mission unter Juden und Heiden, des geweckten und bethätigten Brudersinnes in so vielen Werken der Liebe zur Erbauung und Förderung der in die Entblößung und Verlassenheit hinausgestoßenen Kirche nicht zu gedenken. Durch alles dies stellt sich die Freikirche nach unparteiischem Urtheil auch den noch lutherischen Landeskirchen selbst da, wo es mit diesen noch am besten steht, wie heller Tag einem blosen Helldunkel, das immer mehr mit gänzlicher Verdunkelung bedroht wird, gegenüber.

Freilich wendet man gegen sie ein, daß sie in ihrem Inneren Lehrstreitigkeiten und neue Trennungen nicht habe abwenden können, und meint, daß diese ihr baldigen Untergang durch sich selbst weissagten. Aber sollte man, eingedenk des Apostelwortes 1 Kor. 11, 19, nicht vielmehr einen Beweis ihrer treuen Nachfolge im Werk der Reformation auch darin erkennen, daß, wie die Kirche damals in dem ersten Stadium ihrer evangelischen Erneuerung aus dem durch Menschensatzungen verderbten falschen Priesterthum, bald noch von nur vergeistigten Ueberbleibseln dessen, wovon sie sich gereinigt hatte, heimgesucht wurde, gegen welche sie aber endlich doch die erst kürzlich von uns gefeierte Konkordie erlangte, ihrer Erneuerung im zweiten Stadium aus dem umgekehrten, dem wahren Königthum Christi entgegengesetzten Verderbniß zunächst noch Kämpfe in ihrem Inneren mit solchen folgten, die auch noch „die Schöpfungsordnung", d. h. die Herrschaft des Staates über den äußeren Bestand der Kirche festhalten wollten, durch deren Ausscheidung sie aber auch wieder das erlangte Gut erst vollkommen sicherte.

So kann also ein Vorzug der Landeskirche vor der Freikirche in Wahrheit nur noch in Dingen behauptet werden, die an sich gar nicht kirchlich, sondern von dieser Welt sind, und die es doch wahrlich nicht verdienen, daß man sie mit dem Opfer eines reinen Gewissens vor Gott erkauft. Wer jetzt dennoch im vermeintlichen Interesse des Lutherthums der Landeskirche in diesem Gegensatze das Wort redet, sehe wohl zu, daß er nicht ein fleischliches Urtheil wider Gottes Führung der Kirche in dieser Zeit fällt; wer aber um der weltlichen Güter der Landeskirchen und des von diesen entblößten Standes der nur, aber von Gott, mit dem Nöthigsten versehenen Freikirche willen dieser in Gewissenskonflikten den Rücken kehrt, der bedenke, daß in dieser Zeit des sich anbahnenden Antichristenthums die Landeskirchen noch ganz andere Trübsale treffen können, als die geringen Leiden, in welche die Freikirche um Gottes willen sich finden muß.

Wir haben absichtlich bisher von der preußisch-lutherischen Freikirche gesprochen, weil sie in Deutschland allein eine geschichtlich vollendete Thatsache ist. Es sind seitdem auch in anderen deutschen Ländern wie Hannover und Hessen ähnliche Erscheinungen hervorgetreten, aber erst noch in der Bildung begriffen. Ihre Nachfolge liefert schon jetzt den wichtigen Beweis, daß diese Lebensform der Kirche in unserem Jahrhundert nicht etwas Zufälliges und Vereinzeltes ist. Im übrigen wäre eine Hineinziehung derselben in unsere Betrachtung um so weniger am Orte, als auch die nothwendige Verständigung dieser Neubildungen untereinander ein weiteres wich-

tiges Stadium in dieser Entwickelung der Kirche bilden wird, von dem aber erst in späterer Zeit die Rede sein kann.

Die Bedeutung der Freikirche gegenüber der Landeskirche in unserer Zeit ist nach dem Gesagten so groß, daß es verwundern müßte, wenn nicht Gottes Wort selbst, welches die Kirche doch auch über ihre Schicksale im Laufe der Geschichte nicht im Dunkelen gelassen hat, darüber prophetische Aufschlüsse enthielte, die freilich nur für die Verständigen, die darauf merken (Dan. 12, 4. 10; Matth. 24, 15) Verstand und Werth haben werden. Es wäre das um so seltsamer, als man doch den Eingang der Kirche in ihre erste Verbindung mit dem Staats- und Völkerleben unter und seit Konstantin, welcher die geschichtliche Voraussetzung der späteren Landes- und Freikirche bildet, ziemlich allgemein durch das Gleichniß Matth. 13, 31. 32 vorausgesagt angenommen hat, das Heraustreten aus diesem Zustande für die Endzeit im Uebergang zum Antichristenthum aber für die Kirche und ihre „Siegesgeschichte" doch viel wichtiger ist. In der That mangelt es nun auch nicht an deutlichen Voraussagungen dieser Phase der Entwickelung der Kirche, wenn man nur eine objektiv genaue Auslegung gelten läßt. Zunächst kommt es auf die Landeskirche an, welche sich nur in der Freikirche vollendet.

Hinsichtlich Matth. 13 und der dort vorkommenden Reihe von sieben (genauer sechs) Gleichnißreden Jesu über das Himmelreich, von denen vier (V. 1—34) an das Volk, deren einige, aber vereinzelt, sich auch bei Markus und Lukas finden, und nach einer Unterbrechung zur Belehrung der Jünger (V. 34—43), drei (V. 44—50) an die Jünger gerichtet sind, ist aus ihnen selbst ersichtlich, daß sie zur Belehrung über das Wesen der Kirche keine dogmatischen Aussprüche über ihr dauerndes Wesen wie Einheit, Heiligkeit, Sicht- oder Unsichtbarkeit ꝛc., sondern historische Vorgänge mit oder in ihr enthalten. Dies vorausgesetzt, ist auch schon früher („Zeitschrift für Protestantismus und Kirche", N. F. LXII, 33 fg.) darauf aufmerksam gemacht und ausführlicher dargelegt worden, daß, da die wirkliche Kirche, von der Christus allein reden kann, doch nur die geschichtlich, mithin wesentlich auch in der Zeitfolge sich entwickelnde und damit fortlaufend neue Entwickelungsseiten aufzeigende ist, jene offenbar absichtlich geschlossene Zahl und Reihenfolge von Gleichnissen nur bezwecken kann, in chronologischer Ordnung die ganze, von ihrem himmlischen Ursprunge bis zu ihrem Rückgang in den Himmel reichende Geschichte der Kirche in ihren Hauptphasen oder Stufen darzustellen, wobei es in der Natur der Sache liegt, daß die dargestellten nachfolgenden Stufen die früheren nicht aufheben, sondern nur zu ihnen hinzutreten. Die Analogie ähnlicher Aussprüche des Herrn über das Himmelreich (Matth. 20, 1 fg.; 22, 2 fg.; 25, 1 fg.) erfordert diese Auffassung noch mehr und sie bewährt sich schon durch die die übrigen einschließenden beiden Gleichnisse, das erste und das letzte: das erste (von viererlei Acker), bei dem noch nicht das Himmelreich selbst genannt wird, zu beziehen auf die Voraussetzung der nachherigen Kirche, d. h. auf die Periode ihrer Grundlegung beim Volke Israel durch das Fleisch gewordene Wort, den Herrn selbst, der hier im Gleichniß noch nicht wie in den folgenden „ein Mensch" oder „Weib", sondern blos „der vom Himmel zum Säen ausgegangene Säemann" heißt, dessen Same, d. h. Wort, je nach seiner Aufnahme im Erdreich über das Verhältniß Gottes zu den Menschenherzen entscheide, das letzte aber von dem (durch die ganze Geschichte gezogenen) voll gewordenen

Netze, wo „am Ende der Welt“ die Engel die schließliche Scheidung der Guten und Bösen für ihr ewiges Schicksal (nach Maßgabe des ersten Gleichnisses) vornehmen werden. Von den dazwischenliegenden fünf Gleichnissen, sämmtlich das Verhältniß der Kirche nach dem Abscheiden des Herrn im Nebeneinander auf Erden (zuerst zur Welt, dann zu sich selbst) betreffend, reichen die ersten drei, vom gesäeten Unkraut unter dem Weizen auf dem Acker der Welt, vom Senfkornbaum im Garten, unter dessen Zweigen die Vögel des Himmels zu wohnen kommen, und vom Sauerteig, den ein Weib nahm und in drei Scheffel Mehl einmengend verbarg, wovon sie ganz durchsäuert wurden, bis zur vollendeten Ausbreitung der Kirche über die Völker der alten Welt, aber damit auch bis zur äußersten Verderbniß derselben durch sich selbst. Und zwar im einzelnen so, daß das erste Gleichniß sie im Kampfe mit den vom Teufel erweckten Kindern der Bosheit, den jüdisch-heidnischen Häretikern und den in der Verfolgung wieder verleugnenden falschen Brüdern, welche in den nächsten Jahrhunderten (bis zur öffentlich anerkannten Feststellung ihres Glaubensbekenntnisses) die junge Kirche wieder zu vernichten drohten, die aber die Jünger nicht äußerlich bekämpfen und ausrotten sollen, das zweite ihren nach großer Ausbreitung erlangten Sieg über das antike Heidenthum, dessen Völker sich nun als christlich gewordene im römischen Kulturreich selbst unter den Schutz des neuen Bekenntnisses zum christlichen Gott begeben; das dritte endlich die Kirche des Mittelalters darstellt, wo sie zur Herrschaft über die ganze bekannte Kulturwelt gelangt, durch äußere öffentliche Festhaltung des alten Bekenntnisses noch rechtgläubig, doch ihre Autorität und damit ihre von der Welt entlehnten Satzungen dem ganz in den Hintergrund verdrängten Worte Gottes unterschob und mit dieser Entstellung des Christenthums die nunmehrigen drei Theile ihres Bestandes, den Orient, den Occident und den dritten der jetzt erst im Norden neubekehrten Völker, allmählich ganz durchdrang. Die dann folgenden Gleichnisse mit einleitendem abermal, richtiger hinwiederum (πάλιν), anstatt des früheren „ein anderes Gleichniß“, von dem im Acker gefundenen Schatze, von dem Kaufmann, der die köstliche Perle kaufte, und von dem vollendeten Netzzuge, gehören dagegen der Endzeit der Kirche an, wo nicht mehr ihre Ausbreitung und äußerer Bestand das Charaktergebende der noch übrigen Phasen ist, sondern daß sie nun, durch göttliche Gnadenwirkungen in ihrem Inneren zu ihren Anfängen zurückgreifend, sich wieder verinnerlicht und vergeistlicht, damit aber auch, weil nicht alle in ihre Erneuerung eingehen, sich verengert, und zugleich entspricht das letzte in der schon angegebenen Weise dem ersten, indem es ihrem Rückgange in den Himmel und die Ewigkeit, von wo ihr Haupt hergekommen ist, gilt.

Unter den beiden vorhergehenden bezeichnet nun das, auf welches es uns hier hauptsächlich ankommt, das erste von dem im Acker (der allgemeinen Christenheit in der Heidenwelt von dem Weibe nach dem vorangegangenen Gleichnisse) verborgenen Schatze (einem nicht mehr dem natürlichen Wachsthum wie in den vorigen Gleichnissen angehörigen Gegenstande, aber von höchstem Werthe und unverderblich), welchen ein Mensch ungesucht fand und verbarg (zuerst mit Belassung an demselben Ort noch unter dem Papstthum nur in seinem Inneren wirken ließ) und davon erfreut hinging und alles, was er hatte, verkaufte und jenen Acker kaufte, wol unverkennbar die lutherische Reformation der Kirche durch das wieder aufgefundene Wort Gottes (Ps. 19, 11; 119, 72 ꝛc.), dessen beseligenden Gewissenstrost der glückliche Finder

zuerst nur in seinem eigenen Herzen erfuhr, den er aber dann, auch in die Oeffentlichkeit hinausgetreten und unter Bann und Acht alles daransetzend, zur Erneuerung der Kirche sich zu eigen machte; denn einen Schatz gebraucht man, um Nützliches gegen Unnützes damit anzuschaffen.[1]) Es ist aber wohl zu beachten, daß es nicht heißt: er habe den Schatz gekauft, gehoben oder dgl. (wie im folgenden Gleichniß die eine köstliche Perle), sondern den Acker, diesen irdischen Behälter und Theil der Papstkirche, in welchem der Schatz verborgen war, und der damit zuerst seit dem Ursprunge des Christenthums von der allgemeinen Kirche besondert wurde. Damit ist ausgesagt, daß die Reformation das aus Gottes Wort sich erneuernde Himmelreich erst in und mit seiner Einfassung in (deutsches) Volk und Land, schon in Luther's eigener (deutsch-) derber Naturanlage, der (deutschen) Bibelübersetzung und vor allem dann auch den sie schützenden Landesherren, überhaupt also als Landeskirche im Gegensatz zu der noch in dem ὅλον V. 33 anklingenden katholischen Kirche erlangte, und zugleich, zwar nicht ausgesprochen, aber doch angedeutet, daß es noch eines Zeitablaufs bedürfen konnte, bis sie den Schatz vollends und unmittelbar, also auch mit Abthun jener irdischen Einfassung, soweit sie etwa den Schatz wieder verschüttete, sich zu eigen machte: dies um so mehr, als das folgende Gleichniß mit der Unmittelbarkeit der gekauften Kostbarkeit die von einer Einfassung niedrigerer Beschaffenheit völlig absehende Richtung anzeigt, in welcher die Kirche der Letztzeit sich weiter bewegt.

Es wäre aber irrig und hieße diesem Gleichniß bei der ganz andersartigen Natur eines Perlen suchenden, nicht ungesucht findenden, Kaufmannes, nicht Menschen, dem selbst hier das Himmelreich verglichen wird, und der einen köstlichen Perle, die er findet und kauft, Gewalt anthun, wenn man es etwa selbst auf die Freikirche deuten wollte. Auch ist schon anderwärts („Zeitschrift für Protestantismus und Kirche", a. a. O.) gezeigt worden, daß es auf die letzte bedeutungsvolle Phase der Kirche (vor dem Ende), die Bekehrung Israels, des zugehörigen Volkes, von dem der Schatz des Wortes Gottes ursprünglich herkommt, hinweist[2]), die nach Röm. 11 erst mit dem jetzt noch nicht vollendeten Eingehen der Fülle der Heiden geschehen wird, allerdings aber mit der vollkommenen Aneignung des Wortes Gottes in der Heidenkirche in innerem nothwendigen Zusammenhange steht, wie denn auch beide nach richtigem prophetischen Verständniß der sieben Sendschreiben in der Offenbarung Johannis (da vom Standpunkte der Heidenkirche aus angesehen) in dem des

1) Bei besserem Verständniß des weissagenden Schriftwortes, welches aber vor Abschluß der geschichtlichen Handlung mit ihrem abziehenden Geräusch nicht zu erwarten war, hätte man längst dieses Gleichniß zum Reformationsfestevangelium machen sollen anstatt des hergebrachten, welches nur akkommodationsweise dazu paßt.

2) Der Kaufmann in diesem Gleichniß als Mensch von besonderem Beruf (hier für das Reich Gottes) verhält sich zum Menschen in den übrigen wie das Volk Israel zur Menschheit; es ist der beständige Gegensatz in der Schrift, daß der übrigen Menschheit das Himmelreich aus bloser Gnade und nicht auch um der Wahrheit der Wahl und Verheißung willen ungesucht zutheil wird, während Israel danach sucht, ja, mit Eifer, aber auch mit Unverstand danach sucht (Röm. 9, 30 fg.; 10, 2. 20 ꝛc.). Und so ist auch der Schatz eine aus Silber und Gold besonders präparirte, die Perle eine natürliche mit dem Aufspringen der Muschel (des Alten Testaments) von selbst hervortretende Kostbarkeit, wie Israel auch der natürliche Oelbaum ist, in dem die übrige Menschheit nur künstlich eingepflanzt wird (Röm. 11).

Heiligen und Wahrhaftigen an die vorletzte Gemeinde (Philadelphia Offb. 3, 7—12) beide zusammengefaßt werden. Denn diese Gemeinde, prophetisch die lutherische Kirche als die Kirche des reinen Wortes Gottes vorbildend, wird da durch zweierlei ausgezeichnet: als die, welche das Wort Gottes bewahrt (dies zweimal hervorgehoben) und den Namen ihres wahren Königs (David's) nicht (wie ihr also doch zugemuthet wurde) verleugnet habe, und als die, der endlich auch die feindlichen Juden zufallen (vgl. Kliefoth, „Die Offenbarung des Johannes", Leipzig 1874, S. 217). So darf also diese Stelle der Offenbarung von der prophetischen Kirche des reinen Wortes Gottes auch schon als eine bestimmte Hinweisung auf die Vollendung der lutherischen Reformation in der Freikirche betrachtet werden.

Was außerdem diese letzte Schrift des N. T., welche recht eigentlich für die Zurechtfindung in dem Gange des Reiches Gottes auf Erden bestimmt ist, auf unseren Gegenstand Bezügliches enthält, läßt sich als solches freilich ohne Darlegung ihrer ganzen Anlage und daher ohne große hier unmögliche Weitläuftigkeit nicht zu voller Ueberzeugung aufweisen. Doch heben wir hervor, was auch für sich genommen unbestochenem Wahrheitssinne verständlich und wichtig sein kann.

Es fällt noch unter die Posaune des sechsten Engels Offb. 9, 13. Nachdem hier die Unbußfertigkeit der ungeachtet der schwersten Züchtigungen in heidnischen Aberglauben und Laster zurückgesunkenen Völker konstatirt ist (Offb. 9, 20. 21), kommt ein anderer starker Engel vom Himmel auf die Erde (Offb. 10, 1 fg.) und verkündigt eidlich das Ende, d. h. die Vollendung des Reiches Christi, sodaß danach keine Zeit mehr sein wird (das s. g. tausendjährige Reich der in den Himmel Entrückten gehört schon als vorbeginnende Einleitung der Ewigkeit an), und zwar soll es mit dem dritten Weh in den Tagen des siebenten Posaunenengels eintreten (Offb. 11, 14. 15). Dafür gibt er dem Johannes zu abermaliger Weissagung über viele Völker, Sprachen und Könige ein offenes Büchlein zu verschlingen (vgl. Ez. 3, 3), welches, im (zum Lobe Gottes gegebenen) Munde (oberwärts und zu Anfang, den in der Weissagung der vom Propheten da gefühlte Zustand der Frommen macht) süß, im Bauch (unten beim hinterdrein geschilderten und vom Propheten da gefühlten Zustande der Gottlosen; vgl. 1 Kor. 6, 13), ihm grimmt. Also schon hier Ankündigung eines weit schärferen und reineren Gegensatzes von Kirche und Welt gegen die Zeit der früheren Weissagung. Zugleich wird ihm aber in diesem Uebergange zur antichristischen Zeit (denn erst Offb. 11, 15 erschallt die Posaune des siebenten Engels) mit Darreichung eines Rohres (einer Pertica oder Meßstange, aber wol mit Beziehung auf das des schwachen Königs Israels Matth. 27, 29 für den jetzt noch ebenso schwachen Leib seiner Gemeinde mit kleiner Kraft Offb. 3, 8 und im Gegensatz zu der späteren eisernen Ruthe Offb. 12, 5 und dem goldenen Rohr Offb. 21, 15) noch ein anderer Auftrag gegeben, womit seine hier also süße Weissagung (Kap. 11 und 12) beginnt: Offb. 11, 1. 2: „Stehe auf und miß den Tempel Gottes und den Altar[1]) und die darinnen anbeten. Aber den äußeren Vorhof [so nach der richtigen Lesart] des Tempels wirf hinaus und miß ihn nicht; denn er ist den Heiden gegeben. Und die heilige Stadt werden sie

[1]) Der Schaubrotetisch, der sich sonst auch im Heiligen befand, wird hier als mit seinen zwölf Broten auf das Volk Israel besonders bezüglich nicht erwähnt. Mit dem Volk Israel kann also diese Vision nichts zu schaffen haben.

zertreten zweiundvierzig Monde", woran dann das weitere von den zwei (natürlich aus der Heidenkirche hervorgehenden) nach ihrer Passion gen Himmel fahrenden Zeugen und dem sieben Tausende tödtenden Erdbeben in jener Stadt (Jerusalem nach Offb. 11, 8), welches die Bekehrung ihrer übriggebliebenen Einwohner (Juden, jetzt dort schon über 12,000) zu Gott herbeiführt, sich anschließt. Doch wird dieses Zertreten der heiligen Stadt (hier, denn vgl. Luk. 21, 24, nach seiner schlimmsten Endzeit bezeichnet) und was folgt, nach dem hier gebrauchten Futurum als ein mit dem Messen des Tempels nicht gleichzeitig eintretender, sondern erst späterer Vorgang, den nur auch die Heiden, welchen der Vorhof gegeben ist, vollziehen werden, gedacht.

Der Sinn jener ersten Vision, die vom Tempel in Jerusalem, übertragen auf die centrale christliche Kirche unter den Heiden (1 Kor. 3, 16. 17; 2 Kor. 6, 16 ꝛc.) entlehnt ist und damit Gelegenheit gibt, auch auf die spätere Begebenheit in der zugehörigen Stadt und Volk jenes Tempels zu kommen, kann wol kein anderer sein, als daß, während jene Kirche bis dahin nach äußerlich und staatlich bestimmten Grenzen auch die blos äußerlichen gleichgültigen oder selbst innerlich feindseligen Bekenner umfaßt und so dem Tempel, insofern er (außer dem hier nicht in Betracht kommenden Allerheiligsten) nicht blos aus dem Heiligen mit dem Brandopferaltar und den daselbst Anbetenden und Opfernden des wirklichen Volkes Gottes, sondern auch aus dem ihm mit den Heiden für ihre blos äußerliche Anbetung gemeinsamen äußeren Vorhof bestand,[1]) geglichen hatte, von nun an und für die ganze weitere zu weissagende Endgeschichte eine Scheidung eintreten soll. In Gottes Augen soll von der sichtbaren wahren Kirche (denn der Tempel Gottes mit den Opferaltar ist auch ein sichtbarer organischer Bau) nur noch als Kirche gelten (das bezeichnet das Messen, vgl. Offb. 21, 15, da man nur das Werthvolle und Taugliche mißt),[2]) was sich zu ihm in Wahrheit kirchlich bekennt; das übrige mit seinen Ordnungen und Leuten (worunter sich immerhin auch einzelne in Einfalt wahrhaft Fromme, wie umgekehrt unter jenen Bekennern noch einzelne Unfromme befinden können) soll hinausgethan und dem nun wieder ethnisch gewordenen Staate als zu seiner Ordnung gehörig überlassen werden, also auch dessen äußere Schicksale theilen.

Doch es heißt: „Und die darinnen anbeten". Dieser Zusatz geht eigentlich über das Bild des Messens mit der Meßstange hinaus, da eigentlich doch nur der Tempelbau mit dem Altar gemessen werden kann und die Menschen schon durch die (lebendigen) Steine, aus denen er zusammengefügt ist, bildlich bezeichnet sind; er kann aber ebendeshalb auch nicht zufällig und bedeutungslos sein. Er geht wol offenbar darauf, daß das Gottesvolk des Tempels längst nicht mehr im Gelobten Lande organisch mit dem Tempel vereinigt war, sondern großentheils in der Diaspora lebte, wo die

---

1) Daß schon der salomonische Tempel auch einen solchen Vorhof hatte, war eine Hindeutung darauf, daß das Reich Gottes unter den Juden von da ab die Bestimmung offenbarte, auf alle Völker der Erde ausgedehnt zu werden. Jetzt bei der rückläufigen Entwickelung der Kirche dem Himmel zu, wirft sie naturgemäß diese Gemeinschaft mit dem nun antichristisch werdenden Völkerleben wieder ab.

2) Es ist aus den Schriften der römischen Agrimensoren, Johannis Zeitgenossen, bekannt, daß mit der Pertica nur das Kulturland für die staatliche Besteuerung nach Jucherten gemessen, die Grenzen des Unlandes nur per universitatem bestimmt wurden.

Juden politisch dem fremden Staatswesen als Bürger oder Schutzgenossen zugehörten, aber sich sakralrechtlich doch noch als Einzelne ihrer Abstammung nach zum Tempel in Jerusalem hielten, wie auch umgekehrt einzelne unfromme Juden des Gelobten Landes selbst doch die Anbetung im Tempel unterlassen konnten. So wie nun jene, will das Bild mit dem Zusatz ausdrücken, in einem weiteren Sinne und bedingt (wenn sie sich noch zum Tempel und seinem Gesetz hielten) nicht vom Heiligen auszuschließen, diese doch nicht als rechte Juden dazu zu rechnen waren, so sollen auch wirklich Gläubige außerhalb des Organismus der wahren Kirche in einem weiteren Sinne derselben als Einzelne zu ihr gerechnet, wie umgekehrt im Herzen Ungläubige in der organisirten wahren Kirche nur als unechte (nicht mit gemessene) Glieder betrachtet werden. Zu jenem gemessenen wahren Gottestempel will dann aber das Folgende offenbar, und das bestätigt Offb. 3, 9, auch die, welche in der heiligen Stadt nach dem abgelegten Zeugniß der beiden Zeugen und dem Erdbeben Gott die Ehre geben, gerechnet wissen. Sie bilden, da Tempel und Stadt zusammengehören, für jenen gleichsam den Ersatz für den hinausgethanen Vorhof der am irdischen Staat hängen bleibenden Christen. Kann nun wol die neue Phase der Freikirche (mit ihrem eben erwähnten späteren Zuwachs) nach ihrem negativ veränderten äußeren Bestande der bisherigen Landeskirche gegenüber deutlicher bezeichnet werden?

Aber auch die positive innere Beschaffenheit dieser wahren Kirche und ihren Beruf, als centrale Trägerin des Gottesreichs Jesu nunmehr in seinem letzten Kampfe und endlichen Siege über das Antichristenthum, wofür er zugleich seiner Kirche aushelfender einiger König und der rächende Oberherr über alle deren und seine Feinde sein wird, jenen letzten Unternehmungen Satans durch werkzeugliche Menschen der pseudochristlichen Kulturwelt gegenüberzutreten, läßt die Offenbarung nicht außer Acht. Beide werden gleich, nachdem der siebente Engel posaunt und der Vorgang im Himmel Offb. 11, 15—19 die Bedeutung dieser Posaune zum voraus festgestellt hat, durch die Vision Offb. 12, 1—17 dargestellt, welche beginnt: „Und es erschien ein großes Zeichen am Himmel: ein Weib mit der Sonne bekleidet und den Mond unter ihren Füßen und auf ihrem Haupt ein Kranz von zwölf Sternen". Das Zeichen ist groß schon als himmlisches; denn wie bei den Römern die auguria caelestia wie Donner und Blitz maxima, von größter Kraft und für hohe Reichsangelegenheiten erforderlich waren, so auch bei den Juden (Jesus sollte damit seine Messiaswürde beweisen Matth. 16, 1; Luk. 11, 16; Mark. 8, 11; vgl. auch Luk. 21, 25), groß aber auch nach seiner Bedeutung für die Endschicksale des Reiches Jesu (noch nicht des Vaters gegenüber dem Vater der Lügen selbst, worauf erst geht, was von Offb. 20, 7 an folgt). Die hier nun unter einem anderen gewöhnlichen Bilde nur in weit erhöhter Würde als Weib und daher für lebendige Aktion dargestellte centrale Kirche erscheint damit wiederum als ein sichtbares einheitliches Ganze; es werden hier selbst ausdrücklich Offb. 12, 17 die einzelnen Übrigen von ihrem Samen, die Gottes Gebote halten und das Zeugniß Jesu Christi haben, von ihr unterschieden, wie denn auch Offb. 18, 4 zeigt, daß Gott selbst in der großen falschen Kirche noch ein Volk hat. Dieses Weib ist ganz eingehüllt und durchleuchtet wie von einem Umwurf (περιβεβλημένη) von der Sonne (der Gerechtigkeit), was zwar nicht lebendigen Glauben aller ihrer einzelnen Glieder, aber Be-

stimmtsein ihres Gesammtlebens lediglich durch das wahrhaftige Licht des Evangeliums bezeichnet; sie hat umgekehrt den Mond unter ihren Füßen, das heißt nach der beständigen Bedeutung dieses Bildes in der Schrift (2 Sam. 22, 39; Ps. 18, 39; 47, 4; 110, 1; Jes. 26, 5. 6; 28, 3; Judith 14, 5) sie hat das in einem selbst dunkelen, die Nacht regierenden Himmelskörper blos von der Sonne äußerlich entlehnte und nur in der Nacht einigermaßen hell scheinende, nicht selbst Leben gebende, sondern, soweit es auch der Kirche scheinen soll, sie nur verdüsternde Kulturlicht (in den Staatskirchen) völlig von sich ausgeschieden und überwunden,[1]) die zwölf Sterne (der apostolischen Verfassung und Lehre) aber als ihren zugleich völligen Sieg weissagenden Vermählungskranz (zu ihrer nun bevorstehenden Heimholung, vgl. Fest. v. Corolla;[2]) Eph. 4, 13; Offb. 19, 1) auf ihrem Haupte.

So beschaffen ist sie ferner nach dem Folgenden schwanger und schreit in großen Geburtswehen (in der Zeit ihres Ringens nach völliger Freiheit in Christo), um den zu gebären (im Glauben wieder vom Himmel auf die Erde herbeizurufen), der nun in ganz neuer Weise nicht mehr blos als ihr sanftmüthiger König, sondern zugleich als Herr aller Herren und zorniger Herrscher über seine und ihre und ihres Samens Feinde sie erretten soll. Ihr gegenüber erscheint nämlich ein anderes Zeichen, ein feuerrother Drache (diese irdische Farbe des zerstörenden Feuers als Gegensatz zu dem himmlischen Licht der Sonne), dessen Schwanz (glatte gleißende aber auch zwingende Einwirkung unten auf Erden, während der Kopf, wovon sie ausgeht, unsichtbar ist: Rationalismus) den dritten Theil (nicht ein Drittheil) der Sterne (Lehrer in dem dritten Theil der Christenheit, dem erst im Mittelalter bekehrten Norden, auf den auch der dritte Scheffel in Matth. 13, 33 geht; vgl. oben) auf die Erde wirft (irdisch gesinnt macht, Offb. 11, 10; 13, 3 und in den Staat bannt). Er will das Knäblein, wenn es geboren wird, fressen. Zum Schutz vor ihm wird es nach seiner Geburt (indem Christus nun wirklich die Stellung eines Königs aller Könige mit der eisernen Ruthe einnimmt) als einstweilen noch unsichtbar bleibend zu Gottes Stuhl (Theilnahme an seiner strafenden Weltregierung) entrückt. Das Weib aber entflieht in die Wüste (zunächst irdische Verlassenheit und Entblößung), wo es an einem von Gottes Seite bereiteten Ort in der späteren Antichristenzeit Dan. 7, 25; 12, 7 ernährt wird (V. 6).

Zur Erklärung der Ursache dieser Flucht wird hier Offb. 12, 7—13 eingeschoben. Nach jenem Attentat des großen Drachen wollten nämlich nun auch die der Kirche zum Schutz bestellten heiligen Engel, Michael an ihrer Spitze, (Dan. 10, 13. 21) ihr bisheriges physisches Zusammenwohnen im Himmel mit Satan

1) Daher ist nun auch die Zeitdauer der 1, 2 und ½ Zeit bei Daniel für die nicht mehr vom Natürlichen (Staatsgesetz und Sitte) neben dem Geistlichen (Evangelium) bestimmte wahre Kirche einschließlich der ihr zugehörigen beiden Zeugen 1260 Tage (Offb. 12, 6; 11, 3), für das sie in dieser Zeit bekämpfende Antichristenthum dagegen 42 Monde (Offb. 12, 6; 11, 3) und nur zur Vergewisserung der Identität dieser Zeitbenennungen mit der Danielischen Weissagung wird der letzteren allgemeiner Ausdruck auch Offb. 12, 14 wieder beibehalten. Man vergleiche auch wegen der Beziehung der Monate auf die in diesem Weltlauf von dem Leben der centralen Kirche nicht durchdrungenen Frommen Offb. 22, 2.

2) Jetzt auch das Syrisch-Römische Rechtsbuch von Bruns und Sachau aus dem 5. Jahrhundert, welches die Sitte der Vermählung durch Brautkranz anstatt der Dos an mehreren Stellen bezeugt.

und dessen Engeln (denn beide sind von Gott geschaffene Geister in dessen Dienst: Hiob 1, 2) sich nicht mehr gefallen lassen. Daher Krieg zwischen beiden, der mit der Scheidung auch zwischen ihnen wie in der Kirche auf Erden mit Ausscheidung des äußeren Vorhofs endigt. Seines Verklagungsamts auch der sündigen Frommen verlustig geworden und mit seinen Engeln auf die Erde geworfen (über diese Entscheidung des Sieges Christi und der Seinigen im Himmel Freude, aber auch Wehe denen auf Erden) verfolgte nun Satan in seinem Zorn das Weib (hiermit wird die Erzählung im V. 6 wieder aufgenommen und die Verfolgung nebst der Flucht genauer dargestellt). Wir erfahren, daß die Verfolgung eigentlich successiv eine doppelte war. Sofern sie zunächst von außen kam und vom Drachen, also mit Anwendung roher unterdrückender Staatsgewalt ausging, wurden dem Weibe dagegen zwei Flügel „des [nicht: wie eines] großen Adlers" gegeben, daß sie in die Wüste flöge an ihren Ort zu ihrer Erhaltung in der schweren Antichristenzeit vor dem Angesicht der Schlange (eine offenbare Anspielung, wie auch alle Auslegung anerkennt, auf 2 Mos. 19, 4; 5 Mos. 32, 11 also auf Israels Flucht vor Pharao aus Aegypten zur Erlangung seiner Freiheit als Gottes Volk in Kanaan), wonach denn hier auch an eine wirkliche Flucht in fernes Land zu denken ist, nur daß der große „fliegende Adler" auf den Cherub an Gottes Thron und das Feldzeichen in Israels Lagerordnung (beide im Norden[1]), wogegen ein eben solcher kleiner irdischer (wird angedeutet) nichts vermag, und die blos zwei Flügel (jeder Cherub hat sechs Offb. 4, 8) in Verbindung damit, daß sie als bleibende Körpertheile gegeben, nicht blos zur Wiederablegung nach vollbrachtem Fluge angeheftet werden, auf eine dauernde Erstreckung ihrer Gemeinden in zwei Abtheilungen, also wie Flügel eines Heeres, in die Fremde (Australien und Nordamerika) hinweisen. Darauf folgt aber noch ein zweiter mehr innerlicher Angriff. Die Schlange (wie hier der Drache heißt) die dem fliehenden Weibe nicht gefolgt ist, schoß aus ihrem Munde (Andeutung falscher aufrührerischer Rede oder Lehre und gefährlicher als die frühere Wirkung mit ihrem Schwanze) im Rücken des Weibes (das also doch auch noch dahinten in ihrem ursprünglichen Lande in der Verlassenheit einen Bergeort durch obrigkeitliche Anerkennung gefunden haben muß) Wasser (auflösendes Element) wie einen Strom, um sie wegzuschwemmen (eigentlich „Strom getragen" zu machen; vgl. Matth. 7, 25); aber die Erde (in ihrem festen Bau, Matth. ebd.) half ihr, indem sie ihren Mund aufthat und den Strom verschlang (eine, wie auch längst allgemein angenommen worden, ebenso offenbare Anspielung auf den Untergang der Rotte Korah 4 Mos. 16, 32, durch welche Gottes Widersacher die durch Pharao's äußere Gewalt nicht gelungene Hinderung der Befreiung Israels vom irdischen Joche noch zu erreichen versucht hatte, wobei aber jener Untergang selbstverständlich in neutestamentlicher Weise als Ausschluß aus der Kirche gedacht werden muß). Der Drache wurde nun zwar zornig auf das Weib, ging aber (gegen jenes nach dem

1) Die prophetische Darstellung bedient sich solcher aus der Schrift entnommener Bilder und Ausdrucksweisen, damit die Auslegung auch hinsichtlich des Ortes in der Welt und der Umstände der vorausgeschauten Geschichte das Richtige nicht verfehlen könne. Ueber jene Cherubim oder Lebewesen und den schwebenden „Adler" (Offb. 4, 6—8) insbesondere vgl. meine Schrift „Das Buch mit sieben Siegeln" Leipzig u. Dresden 1860, S. 8 fg.

Siege der helfenden guten Engel ohnmächtig) hin, um mit den übrigen ihres Samens, welche die Gebote Gottes halten und das Zeugniß Jesu Christi haben, zu kriegen.

Ich meine, es ist nicht schuld unserer vorstehenden dem Texte nirgends Gewalt anthuenden Auslegung, daß sie Zug für Zug die Geschichte der ersten Freikirchenbildung infolge der preußischen Union mit ihrer doppelten Anfechtung zuerst in den J. 1834—1845 d. h. bis zur erlangten Anerkennung nach den beiden Auswanderungen nach Australien und Nordamerika und dann, noch nicht dreißig Jahre später, bis zu ihrer Behauptung gegen inneren die Gesammtregierung als schriftwidrig anfechtenden Aufruhr nur in Bildern prophetischer Vision wiedergibt, während andere Auslegungen nichts in der ganzen Kirchengeschichte, worauf sie paßte, haben entdecken können. Das gibt aber wol viel zu denken.

Wir brechen hier in dem heiligen Buche ab, weil es von Kap. 14 an auf die großen „vom Sande des Meeres" aus geschauten antichristischen Kämpfe selbst übergeht, und machen nur noch darauf aufmerksam, wie seine verschiedenen Aussagen über die uns hier interessirende Zeit auch in der Verheißung sich gleich bleiben, daß die zur vollen Freiheit in Christo durchgedrungene Kirche von den großen Trübsalen, die Gott in dieser Letztzeit über die (anti)christlichen Völker verhängt, bewahrt bleiben soll. Denn wie dieses das Kap. 12 dem in die Wüste geflohenen Weibe auch im Gegensatz zu denen, die ihres Samens sind, zusagt, so auch Kap. 3 der dermaligen Kirche unter dem Bilde der Gemeinde zu Philadelphia mit den ausdrücklichen Worten: „Dieweil du behalten hast das Wort meiner Geduld, will ich auch dich behalten vor der Stunde der Versuchung, die kommen wird über den ganzen Kreis der Welt zu versuchen die da wohnen auf Erden".

Anhang: Ueber das Bild des Sauerteigs.

Für die im Vorstehenden zu Grunde gelegte Auffassung der biblisch-prophetischen Aussprüche über die Geschichte der Kirche Christi ist die der vierten Parabel bei Matth. 13, 33, wo das Himmelreich dem heimlich untermengten Sauerteige verglichen wird, so wichtig und doch von der gewöhnlichen so abweichend, daß es geboten erscheint, zur Rechtfertigung der ersteren und zur Widerlegung der letzteren in dem Hauptpunkte, der Bedeutung des Sauerteigs, auf sie noch besonders zurückzukommen, zumal da sich hier das völlig Ungenügende der gewöhnlichen Auslegung jenes ganzen Kapitels, welche das Menschenmögliche thut, um dem, dessen Worte Geist und Leben sind, größtentheils Plattheiten, obendrein auch falsche, in den Mund zu legen, die sich ohne Parabel viel verständlicher und befriedigender hätten ausdrücken lassen.

Nach der gewöhnlichen Auslegung (man vergleiche z. B. den Meyer'schen Kommentar) soll die vorhergehende Parabel vom Senfkorn nur die abstrakte Lehre ausdrücken, daß die christliche Kirche von einem kleinen Anfange aus sich durch allmähliches Wachsthum über eine sehr große Anzahl von Bekennern erstrecken werde, wie das auch bei verschiedenen anderen Religionssystemen der Fall gewesen und bei dem christlichen besonders seit der Aufnahme des Christenthums als Staatsreligion der Völker hervorgetreten sei; die folgende vom Sauerteige aber auf die allmähliche völlige Durchdringung jener äußerlich bekehrten großen Masse mit den christlichen

Kräften des Evangeliums gehen, wodurch sie in die zur Theilnahme am Reiche Jesu geeignete innere geistige Verfassung versetzt wird. Das Einzelne in den Parabeln ist mehr oder weniger nur bedeutungslose Ausschmückung; Jesu, setzen wir hinzu, vielleicht würdig, wenn er ein mittelmäßiger Rhetor wäre. Ist dies der Sinn der letzteren Parabel, so sagt sie erstens etwas der ganzen übrigen H. Schrift und der geschichtlichen Wahrheit Widersprechendes aus. Denn danach ist es immer nur ein Theil (vgl. gleich die erste Parabel), ja nur ein kleiner Theil (die wenigen Auserwählten unter den vielen Berufenen), der in diese geistige Verfassung versetzt wird, und zwar, je größer die Masse der äußeren Bekenner, ein verhältnißmäßig desto geringerer Theil. Wie stimmt dies aber zu dem Grundsatze, daß die Auslegung dem Glauben ähnlich sein soll?

Nicht minder schwer verletzt aber diese Auslegung auch den anderen Grundsatz, daß Schrift durch Schrift ausgelegt werden soll. Nach ihr würde hier Sauerteig in Anwendung auf das Reich Gottes etwas Gutes bedeuten, das Evangelium, welches die dazu bekehrten Völker allmählich immer mehr und endlich ganz und gar mit seiner Kraft durchdringt. Es ist aber dagegen („Zeitschrift für Protestantismus und Kirche", a. a. O. S. 36) schon bemerkt worden, daß der Sauerteig, diese selbst erst von Menschen bereitete Substanz, welche das Mehl für den Zweck der gemeinen Nahrung durch das tägliche Brot in einen nur dem natürlichen Menschen angenehmen, an sich aber auch verderbten (Gärungs-) Zustand versetzt, in der ganzen H. Schrift A. und N. T. ausnahmslos nur als etwas Gott Widerwärtiges und daher als Bild für das Wesen des alten Menschen und ihm zusagender Lehre im Gegensatz zum Süßteig der Wahrheit und Lauterkeit vorkommt.

Schon in der Patriarchenzeit sind ungesäuerte Kuchen Engelspeise (1 Mos. 19, 3; vgl. 1 Mos. 18, 6 mit 3 Mos. 2, 4). Nachher heiligte Gott selbst das Volk Israel zu seinem Auszuge aus Aegypten damit, daß er ihm für das mitzunehmende Brot keine Zeit ließ den rohen Teig noch zu säuern (2 Mos. 12, 39), und es wird ihm bei Einsetzung des an den Auszug erinnernden Passahfestes unter Androhung der Ausrottung geboten, sich durch siebentägige Enthaltung von gesäuertem Brote dazu zu heiligen; auch soll dann selbst nirgends Sauerteig bei ihm gefunden werden (2 Mos. 12, 8. 15—20; 13, 3. 6—10; 5 Mos. 16, 3. 4). Bei allem Opfer, namentlich Speisopfer an den Herrn ist der Sauerteig verboten (2 Mos. 23, 18; 34, 25; 3 Mos. 2, 11; 6, 16. 17; 7, 12; Richt. 6, 18 fg.; Amos 4, 5). Auch die Schaubrote im Tempel sind heilige d. h. ungesäuert (1 Sam. 21, 6). Das Durchsäuernlassen des Mehls im Backofen ist ein Bild wüster Leidenschaften (Hos. 7, 4): wie denn auch nach altrömischem Sakralrecht die höheren eigentlichen Opferdienstpriester (Flamines) gesäuertes Mehl nicht einmal berühren durften (Gell. 10, 15). Im N. T. sagt der Herr dem Alten entsprechend bildlich zu seinen Jüngern, sie sollten sich vor dem Sauerteige d. h. der Lehre der Pharisäer und Sadducäer oder Herodis hüten, was jene freilich in ihrem noch fleischlichen Sinne auf mitzunehmen vergessenes Brot bezogen (Matth. 16, 6—12; Mark. 8, 16; Luk. 12, 1). Der Apostel Paulus aber führt wiederholt das Sprichwort: „ein wenig Sauerteig versäuert den ganzen Teig" an, um vor der Macht böser Beispiele oder vor Menschensatzungen der jüdischen Irrlehrer zu warnen (1 Kor. 5, 6; Gal. 5, 9), und ermahnt: „Feget den alten Sauerteig aus, auf daß ihr ein neuer Teig seid, gleich

wie ihr ungesäuert seid, und lasset uns Ostern halten nicht im alten Sauerteige, auch nicht im Sauerteige der Bosheit und Schalkheit, sondern im Süßteige der Lauterkeit und Wahrheit" (1 Kor. 5, 7. 8). Dies die sämmtlichen einschlagenden Stellen, wo Sache oder Bild sonst vorkommt. Ist es da wol denkbar, daß der Sauerteig in religiöser Beziehung blos in unserer Parabel etwas Gutes, das Evangelium, habe bedeuten sollen? Hätte doch auch schon deren andere Abweichung von den übrigen „ein Weib" statt „ein Mensch" (denn sonst war im späteren Alterthum und zu Jesu Zeit längst auch bei den Juden [Hos. 7, 4; Jer. 37, 21], wie Acker- und Gartenbau und Großhandel regelmäßig auch Bäckerei Sache der Männer) und das hier gegen 13, 44 sittlich ganz andersartige ἐνέκρυψεν vorsichtig machen sollen.

Wollte man aber sagen (denn alt eingewurzelte Irrthümer pflegt man ja gern aufs äußerste zu vertheidigen), in unserer Stelle könne doch auch einmal die blos abstrakte Eigenschaft des Sauerteigs, daß er eine allmählich durchdringende assimilirende Kraft besitze, als Bild gemeint sein, und da hier vom Himmelreich, also etwas Gutem, die Rede sei, müsse man eine solche gute Seite des Bildes verstehen, so zeigen, was das erstere betrifft, die obigen Stellen und besonders das Sprichwort des Paulus, daß die Schrift bei diesem Bilde eben nicht von der materiellen widerwärtigen Eigenschaft des Sauerteiges, der Gärung und Säure, die überall in der Schrift dem Süßen entgegengesetzt ist, absieht, und ihn also nicht wie Klugheit, Kunst, Geschick ꝛc. als s. g. vox media betrachtet, sondern ihn gerade nur nach seiner konkreten übelen Eigenschaft als Bild gebraucht, weshalb er in ihr ebenso wenig für etwas Gutes Wirkendes stehen kann als z. B. der Krebs, den derselbe Apostel 2 Tim. 2, 17 von dem um sich fressenden Ketzerwort als Bild verwendet. Um so weniger könnte unser Ausdruck in der Schrift im guten Sinne stehen, als sie von dem Durchdrungenwerden von einer guten Kraft oder von dieser selbst ebenso feststehend das auch vom Opferwesen entlehnte Bild des würzenden Salzes gebraucht. Das zweite, der Vergleich des Himmelreichs mit dem Sauerteige jedoch nicht schlechthin, sondern inwiefern es in den drei Scheffeln Mehl die von ihm ausgesagte Verschlechterung erfährt, in der aber gerade im Mittelalter mit Absehen vom Worte Gottes das Wesen der Kirche gefunden wurde, mag vielleicht zuerst den heil. Augustinus, zu dessen Zeit die Vorstellung von der unantastbaren äußeren Heiligkeit der Kirche schon starke Wurzeln trieb, zu der seitdem gewöhnlichen Erklärung veranlaßt haben. Es nöthigt aber so wenig, auch den Sauerteig im guten Sinne zu nehmen, als das Himmelreich gerade als etwas Gutes auch bösen Einwirkungen ausgesetzt ist, die es (nur ohne völlige Aufhebung) schädigen, sei es quantitativ, wie das Wort Gottes selbst in dem ersten Gleichniß (Matth. 13, 4—7. 19—22), das Himmelreich in dem zweiten durch das eingesäete Unkraut, in dem letzten vom Netzzuge der die weit überwiegende Menge der faulen Fische fängt, und auch in dem von den zehn Jungfrauen (Matth. 25, 1), oder qualitativ, wie in unserem Gleichniß. Das letztere betreffend, sieht sich unsere alte Dogmatik selbst genöthigt, auch eine ecclesia corrupta anzunehmen, die sie besonders in der Kirche des Mittelalters findet. Sie beraubt sich aber, genau genommen, des einzigen direkten Schriftbeweises dafür, wenn sie in unserer Parabel den Sauerteig nicht deutet, wie er nach gesunden Auslegungsgrundsätzen allein gedeutet werden kann. Dagegen ist unsere Beziehung desselben auf die Kirche des Mittelalters um so schrift-

gemäßer und dem Glauben entsprechender, als der Herr auch die Lehre der Pharisäer und Sadducäer, deren Sitz auf Mosis Stuhle er übrigens noch anerkennt, mit dem Sauerteige gerade um ihrer das Wort Gottes verdunkelnden Menschensatzungen willen verglich, wegen deren auch die noch recht bekennende Kirche des Mittelalters zwar nicht häretisch aber eine verderbte war.

Möchte es nun hiernach endlich mit Wendungen wie: das Evangelium sei der Sauerteig oder gar (5 Mos. 22, 10) das Salz und der Sauerteig für die verlorene Menschheit, das Lutherthum müsse unser Volksleben noch ganz durchsäuern, wenn es besser werden solle, welche einem so oft in Reden und Schriften begegnen und Ohr und Auge des mit der Schrift auch gern denkenden und redenden Christen verletzen, gründlich ein Ende haben. Der Stumpfsinn der modernen altersschwachen Zeit gegenüber der ethischen Seite der Natur erklärt sie wol, aber entschuldigt sie nicht. Wer aber diesen ihm nachgewiesenen verkehrten Gebrauch des Bildes vom Sauerteige dem Worte Gottes selbst aufzwingt, steht dem nahe, der es durch Erklärung seiner Ausdrücke mit Bedeutungen, die sie nach den Regeln der Sprache nicht haben können, verfälscht. Denn auch das Wort ist nur ein Bild mit einer von Sprachgesetz und Gebrauch ihm beigelegten Sachbedeutung.

Susanna Katharina von Klettenberg und ihre Freunde.

Von K. Meinhof.

Man möchte fast darüber schreiben: „Ziehe deine Schuhe aus von deinen Füßen; denn der Ort, da du auf stehest, ist ein heilig Land"! wenn man es unternehmen will, eine so edele Gestalt wie Susanna Katharina von Klettenberg zu beschreiben. Es liegt eine so hohe Weihe, ein solcher göttlicher Friede über diesem Bilde, daß es einer eigenen, man möchte sagen, ungetrübten Stimmung bedarf, um zur näheren Beleuchtung dieses Bildes die Feder anzusetzen. Selbst Goethe, der doch oft das Höchste und Größte, was eine Menschenbrust bewegt, in Worte gefaßt hat, gesteht[1]), daß er einer besonderen Stimmung bedurft habe zur Zeichnung des Gemäldes, das er uns von der Klettenberg in seinen „Bekenntnissen einer schönen Seele" entworfen hat. So können denn auch wir uns von vornherein nicht verhehlen, daß zum Verständniß der Katharina von Klettenberg und ihres Kreises nicht die Kenntniß der betreffenden Quellen und Dar-

1) Lappenberg, „Susanna Catharina von Klettenberg, Reliquien nebst Erläuterungen zu den Bekenntnissen einer schönen Seele" (Hamburg 1849) citirt S. 287 aus einem Brief von Goethe: „Da das Ganze auf den edelsten Täuschungen und auf den zartesten Verwechselungen des Subjektiven und Objektiven beruht, so gehörte mehr Stimmung und Sammlung dazu als vielleicht zu einem anderen Theile". — Außer den im Folgenden angeführten Schriften vgl. noch Goethe's „Sämmtliche Werke". Mit Einleitungen von K. Gödeke (Stuttgart 1874). Goethe's „Briefe und Aufsätze aus den J. 1766—1786". Zum ersten mal hrsg. durch A. Schöll (2. Ausg., Weimar 1856). „Erläuterungen zu den deutschen Klassikern". 1. Abth. „Erläuterungen zu Goethe's Werken" von H. Düntzer. 3. Bdchen. „Wilhelm Meisters Lehrjahre" (2. Aufl., Leipzig 1875). L. Diestel, „Goethe und die schöne Seele" im „Daheim", 1. Jahrg. (1864), S. 184 fg. — Susanna Katharina v. Klettenberg wurde in Frankfurt a. M. 19. Dec. 1723 geboren und starb daselbst 16. Dec. 1774.

stellungen aus neuerer Zeit genügt. Dazu muß man selbst den Vorstellungskreisen, Empfindungen und Lebensanschauungen, die uns da entgegentreten, möglichst nahe gekommen sein, so eigenartig ist der Geist, der uns aus diesem Kreise entgegenweht.

Man thäte nicht unrecht, wenn man die Bezeichnung der „Stillen" auch auf die Klettenberg'schen Freunde anwendete.[1]) Denn obwol die sie verbindenden Interessen durchaus nicht partikulär, sondern die universellsten sind, die es überhaupt geben kann, so liegt es doch in der Innigkeit und Zartheit dieser Verbindung, daß das sie bewegende nur von dem, der es selbst erlebt und erfahren hatte, verstanden wurde, daß es also für die große Menge nicht bestimmt war. So kommt es, daß alle dergleichen Kreise, wie es dieselben ja auch noch heute gibt, wenig von sich reden machen, desto mehr aber praktisch wirken. So darf es uns auch nicht wundernehmen, wenn die Nachrichten über jenen Kreis in Frankfurt nicht eben reich sind; sie würden überhaupt kaum genügendes für eine Darstellung bieten, wenn dieser Kreis nicht durch Goethe's Beziehung zu demselben auch für die große Menge und die dem Christenthum ferner Stehenden darunter an Bedeutung gewonnen hätte. Weiter unten wollen wir darauf hinweisen, wie tief diese Beziehungen zu Goethe gingen; hier genügt die Erwähnung derselben.

Diese Beziehungen nämlich sind es hauptsächlich, welche uns berechtigen, vom literarischen Standpunkte dem frankfurter Freundeskreise ein eingehendes Interesse zuzuwenden, und welche es uns andererseits ermöglichen, eine nicht rein theologische Darstellung jenes Kreises zu liefern.

Die Hauptquelle für unsere Abhandlung ist das sechste Buch aus „Wilhelm Meister's Lehrjahren". Goethe sagt selbst, daß er zu demselben das Bild der Klettenberg benutzt habe[2]). Lappenberg (a. a. O., S. 286) hat sicher nachgewiesen, was allgemein anerkannt wird, daß Goethe jedenfalls Handschriftliches von der Klettenberg benutzt hat. Und sicher ist der Geist, in dem die Klettenberg lebte, durchaus richtig getroffen; kleine historische Ungenauigkeiten, die sich durch die Beziehungen zum siebenten Buche der „Lehrjahre" erklären, haben hier keine Bedeutung. Von den Schriften der Klettenberg und ihrer Freunde hat für uns den größten Werth: „Der Christ in der Freundschaft" (Frankfurt a. M. 1754) von F. K. v. Moser anonym herausgegeben. Daneben stehen uns andere Aufsätze, Gedichte, Briefe ꝛc. zu Gebote. Unsere Auffassung der Klettenberg bedingt die Auffassung des ganzen Freundeskreises. Darum müssen wir von ihr als dem Centrum ausgehen. Goethe beweist seine Meisterschaft in der Darstellung von Persönlichkeiten, indem er uns zum Verständniß der „schönen Seele" ihre ganze Geschichte von Jugend auf erzählt. Und so haben denn auch wir, wenn wir sie recht verstehen wollen, uns die Geschichte ihrer Entwickelung kurz vorzuführen.

Als das erste wichtige Moment in ihrem Leben wird erzählt, daß sie mit

---

1) Goethe, „Aus meinem Leben", Buch I: „Es entstanden die Separatisten, Pietisten, Herrnhuter, die Stillen im Lande, und wie man sie sonst zu nennen und zu bezeichnen pflegt".

2) „Aus meinem Leben", Buch VIII: „Es ist dieselbe, aus deren Unterhaltungen und Briefen die Bekenntnisse der schönen Seele entstanden sind, die man in Wilhelm Meister eingeschaltet findet".

acht Jahren einen heftigen Blutsturz bekam und infolge dessen längere Zeit das Bett hüten mußte. Ihr Vater, ein Arzt, suchte den lebhaften Geist des Kindes durch allerlei naturwissenschaftliche Raritäten zu unterhalten. So ward schon früh der Blick des Kindes auf die Wunder Gottes in der Natur hingelenkt und dadurch seinem Nachdenken und seiner Betrachtung viele Anregung geboten. Die Mutter benutzte die Kränklichkeit des Kindes, um herzliche Frömmigkeit und innige Liebe zu Gott in dasselbe zu pflanzen. Eine Tante dagegen fühlte sich berufen, dasselbe mit allerlei selbsterfundenen Märchen von Prinzen und Prinzessinnen zu unterhalten und die Phantasie des Kindes damit auf lange Zeit auszufüllen. Diese drei Momente entsprechen den verschiedenen Seiten ihres Wesens und sind daher für die spätere Entwickelung der Klettenberg die maßgebenden. Zunächst standen die naturwissenschaftlichen Interessen im Vordergrunde. Sie traten später mehr zurück und ordneten sich dem religiösen Interesse unter, aber sie verschwinden nie ganz. Noch in späterer Zeit sehen wir nach Goethe's Rückkehr von Leipzig die „schöne Seele" mit alchymistischen Versuchen beschäftigt, die sie gemeinsam mit Goethe betrieb. Für die ganze Zeit aber von den späteren Kinderjahren an bis zum 22. Jahre ist das phantastisch-romantische Moment das hauptsächlich bewegende, das schließlich nach ihrem eigenen Urtheil das religiöse fast vollständig verdrängte. Sie sagt von sich selbst, daß sie Gottes so gut wie ganz in dieser Zeit vergessen hätte. Fortwährend genährt wurde die Neigung für ihre Liebhabereien durch das Lesen vieler Bücher, zu denen Susanna von einem unbesiegbaren Wissensdurste getrieben wurde. Sie nennt vor allem den Roman von Buchholz: „Des christlichen deutschen Großfürsten Herkules und der böhmischen königlichen Fräulein Valiska Wundergeschichte". Ferner: „Die römische Octavia" von dem Herzog zu Braunschweig Anton Ulrich. Dann fesselte sie vor allem das jugendliche Liebesverhältniß zu einem durch seine Schönheit ausgezeichneten Knaben, der aber früh starb. Sie bezeichnete ihn mit dem Namen Damon. Zwar unterließ es der französische Sprachlehrer nicht, sie zur Vorsicht in diesem Verkehr zu ermahnen, aber doch war von einem wirklichen tiefen Nachdenken über sich und ihre Beziehungen zu Gott in dieser Zeit nicht die Rede. Später gab ihr die am 22. Jan. 1742 erfolgte Krönung Franz' I. und dessen Aufenthalt in Frankfurt bis zum J. 1744 reichlich Gelegenheit, ihre Phantasie mit neuen Bildern zu beleben. Das religiöse Interesse stagnirte bei ihr in einem rein intellektuellen Auffassen religiöser Wahrheiten, worin sie eine gewisse Fertigkeit gehabt zu haben scheint. Auch war bei ihr durchaus nicht von einer theoretischen und bewußten Abwendung von ihrem Kinderglauben die Rede. Ihre Weiblichkeit behütete sie davor.

In diese Zeit fällt ihre Verlobung mit Dr. Joh. Daniel v. Ohlenschlager, den Goethe unter dem Namen „Narciß" einführt. Auch hier finden wir bei Susanna zunächst noch keinen größeren Ernst. Trotz aller Strenge gegen ihren Verlobten, von der Goethe sie ausdrücklich sprechen läßt, ging sie doch ganz und gar in Aeußerlichkeiten auf; hatte sie doch in ihrem Verlobten das einst geträumte, als halbes Kind schon geahnte Ideal, das die Phantasie ihrer Jugend durchwebte. Ihr Gespräch drehte sich freilich auch damals häufig um ernstere Dinge, wie jene Aufzeichnungen „Ueber die Tugend der Frauen" beweisen, die sie auf Wunsch

ihres Verlobten für einen auswärtigen Diplomaten (nach Lappenberg, a. a. O., S. 182 wahrscheinlich Graf Gustav v. Tessin) anfertigte. Aber jene Fragen blieben im allgemeinen noch ohne direkte persönliche Bedeutung für sie selbst. Und doch kam ihr gerade inmitten des Vollgenusses alles irdischen Glückes die Nichtigkeit aller irdischen Dinge zum Bewußtsein. Sie fing an, sich auf sich selbst und ihre Beziehung zu Gott zu besinnen ohne eigentliche äußere Veranlassung dazu. Sie fand, daß sie über die Außendinge das Innere, über das Geschöpf den Schöpfer vergessen hatte, und wendete sich nun diesem mit aller ihr eigenen Innigkeit zu. Es war eine Gefühlsthatsache, eine Erfahrung in ihrem unmittelbaren Bewußtsein, was diese Aenderung hervorbrachte, gänzlich außer aller Möglichkeit der Beobachtung für andere. Darum fand sie auch kein Verständniß bei Freunden und Verwandten, vor allem nicht bei ihrem Verlobten. Ihm blieb ihr absolutes Voraussetzen des Göttlichen etwas durchaus Unverständliches. Ihm, dem Weltmanne, konnte keine höhere Rücksicht gelten als das Urtheil der Leute, das ihr nichts galt. Ihr jetzt mit allem Ernst Gott zugewendeter Sinn mußte sich nothwendig von allem abkehren, das diesen Ernst verscheuchen wollte; Tanz, Spiel und dergleichen, auch alles, was sie selbst in der Beziehung zu ihrem Bräutigam als Tändelei bezeichnet, erschien ihr ihrer jetzigen Stellung zu Gott unwürdig und gefährlich für dieselbe. Da ihr diese Beziehung aber eine weit höhere, weil innerliche, Befriedigung gewährte, wollte sie dieselbe um keinen Preis wieder aufgeben. So kam sie zunächst in jene Schwierigkeiten, von denen sie ausführlich in dem oben erwähnten Schriftchen „Der Christ in der Freundschaft“ [1]) spricht unter dem Titel: „Von der Kindern Gottes unanständigen Tändelei mit Freunden“. Wie reiflich sie jene Fragen erwogen hat, davon gibt diese Abhandlung Zeugniß. Sie wollte mit Gott eins bleiben, wollte den Frieden des Herzens bewahren, wollte ihr eigenes Ich darangeben; dazu konnte ihr ein Freund wol behülflich sein. Aber derselbe mußte erstlich dieselben Interessen wie sie haben und dasselbe lieben. Dann aber mußte er ihr selbst beistehen in der Bekämpfung ihres Ich. Das hätte indessen nur jemand gethan, der einmal ihre Gewissensbedenken manchen Fragen gegenüber als solche respektirte, andererseits aber vor allem nicht stetig ihr angenehme Dinge sagte, von deren Wahrheit er doch nur halb überzeugt war. Beides aber konnte sie von Ohlenschlager nicht erwarten. Die zweite Schwierigkeit war die, daß sie bei dem Disputiren über ihre neuen Lebensanschauungen wegen der Unbeweglichkeit, mit der sie bei ihrer Meinung beharrte, leicht den Anschein der Rechthaberei erwecken konnte. Echt weiblich schildert sie ihre Unterredungen mit ihrem Vater über diesen Punkt, der sie mit Vernunftgründen in die Enge treibt, sodaß sie nicht mehr antworten kann, und den sie doch durch ihr überquellendes Gefühl von der Wahrheit ihrer Ueberzeugungen schließlich zum Schweigen bringt. Es konnte nicht fehlen, daß auch ihr Bräutigam sie eigensinnig und hartnäckig fand, wie wir aus einer anderen Abhandlung „Ueber das rechte und unzeitige Nachgeben“ wol schließen können

1) Neuerdings wieder herausgegeben, vermehrt mit eigenen Aufsätzen von Frz. Delitzsch unter dem Titel: „Philemon oder von der christlichen Freundschaft. Aufzeichnungen des Frl. S. C. v. Klettenberg und ihres Freundeskreises“ (1. Ausg. 1840; 2. Aufl. 1858; 3. Aufl. Gotha 1878).

Die Erfahrungen, die sie gemacht hatte, waren ihr so unmittelbar gewiß wie die Erfahrung, daß sie lebte. Ihre Beziehung zu Gott war ihr etwas so Natürliches geworden, der Glaube, daß er jedes ihrer Gebete, auch die unausgesprochenen höre, etwas so unverrückbar Festes, daß sie selbst im Stande ist („Bekenntnisse einer schönen Seele"), die Sucht zu tadeln, die sich die Aufzählung von Gebetserhörungen angelegen sein läßt. Ihr ganzes Leben war eine Gebetserhörung geworden, weil es ein Gebet war. Diese unmittelbare Gewißheit ist ihr nun die Norm, nach der sie handelt, wo es dann freilich kein Abdisputiren gibt. Ja, sie spricht mit Recht anderen das Verständniß und die Berechtigung ab, über dergleichen zu urtheilen. Ebenso thöricht wie der handelt, der seinem Freunde zu Liebe etwas genießt, von dem er weiß, es bekommt ihm nicht, ebenso thöricht handelt der, der um des Freundes willen etwas thut, wovon er weiß, daß er seine Beziehung zu Gott dadurch gefährdet. In Gewissensfragen muß schließlich jeder sich seine Freiheit wahren, auch auf die Gefahr hin, dadurch mit seinen Nächsten und Liebsten in Konflikt zu kommen; das ist ihre Meinung.

Dieser Konflikt blieb nicht aus. Es kam zum vollständigen Bruch mit ihrem Bräutigam, wobei sie heiter blieb, da auf diese Weise das letzte Band abgeschnitten war, welches sie an die Welt fesselte und wieder von der Liebe zu ihrem Gott hätte abbringen können. Alle anderen Heirathsanträge schlug sie aus; sie lebte in innerer Stille und Zurückgezogenheit trotz des Aufenthalts am Hofe unter dem größten Trubel. Kein Eindruck haftete bei ihr mehr als ihre innerlichen Erfahrungen. Sie war nicht nur im Prinzip von der Nichtigkeit des Irdischen überzeugt, sondern auch faktisch hatte dasselbe den Werth für sie verloren. Es bedarf nicht erst der Erwähnung, daß sie in dieser Zeit fleißig zur Kirche ging und mit um so größerem Interesse alles, das auf göttliche Dinge Bezug hatte, auffaßte, je mehr ihr die äußeren Dinge gleichgültig waren. Und doch fehlte ihrer religiösen Entwickelung in dieser Zeit noch immer die rechte Klarheit und Tiefe trotz alles Ernstes. Diese gewann sie durch ihre Bekanntschaft mit Moser. Die Stelle in den „Bekenntnissen" erscheint nicht ganz klar, wo sie von dem spricht, was Moser ihr über sich selbst mitgetheilt hat. Nur so viel entnehmen wir daraus, daß ihr durch das, was sie erfuhr und dazu ahnte, unmittelbar lebendig entgegentrat, wie schwach es um menschliche Tugend bestellt sei. Es ist wieder so echt und ganz weiblich, daß ihr das nicht durch irgendwelches Raisonnement klar wurde. Sie kannte die kirchliche Lehre, hielt sich für eine Christin, und doch bekennt sie selbst, daß sie in jener ersten Zeit nicht gewußt, was Sünde sei. Diese glückliche Inkonsequenz hatte sie so lange Jahre fortgesetzt. Durch die Beziehung aber zu einem Manne, den sie wol mehr als nur hochachtete, und der die Macht der Sünde aus eigener Erfahrung kannte, wurde ihr dieselbe vermöge einer unmittelbaren Intuition ebenfalls klar. Es kam ihr zum Bewußtsein, daß die Keime zu allem Bösen auch in ihrem Herzen schlummerten, und die Angst vor denselben und ihrer Macht ließ ihr keine Ruhe, bis sie endlich im Glauben an ihren Heiland Frieden fand. Damit war der letzte Schleier von ihrer Seele gefallen, und sie lebte nun im Genusse der seligsten Gemeinschaft mit ihrem Herrn, der ihr alles war. Einige ihrer Lieder geben uns von der Stimmung und Gesinnung, von der Innigkeit ihrer Liebe und der Kraft ihres

Glaubens ein beredtes Zeugniß. Die Umwandlung fällt in das J. 1756 nach ihrer eigenen Angabe in einem Briefe an Frdr. Wenzel Neißer vom 15. Dec. 1768 (Lappenberg, a. a. O., S. 143). So sind auch jene Lieder, betitelt „Neue Lieder", mit der Jahreszahl 1756 bezeichnet (abgedruckt ebd. S. 99—110. Eines davon bei Delitzsch, „Philemon", S. 231). Sie hatte nun den eigentlichen Kern gefunden; sie war selig im Besitz desselben; aber es drängte sie, das was sie besaß, anderen mitzutheilen und von anderen ähnliches zu hören. Wenn so diese allerinnigste und sich der sinnlichen Beobachtung gänzlich entziehende Gemeinschaft mit ihrem Heiland ausgedrückt werden sollte, so empfand sie es mit vielen anderen Christen, wie schwer es ist, dergleichen auszusprechen, ohne mißverstanden zu werden; denn nur der versteht solche Sprache, der ähnliches erfahren hat, und die Gefahr liegt nahe, daß jemand die Sprache Kanaans erlernt, ohne je dort gewesen zu sein. Das sollte auch die „schöne Seele" erfahren, und hierauf allein bezieht sich alles, was bis zu ihrem Tode noch über sie zu sagen ist; denn in ihrer Beziehung zu ihrem Heilande trat keine Aenderung ein, sondern nur tägliche größere Verinnerlichung und Vertiefung.

Sie kannte die lutherische kirchliche Terminologie und hatte bisher den Vorträgen der Geistlichen mit dem gespanntesten Interesse gelauscht. Durch Spener, den Vater des Pietismus, der sich von 1666—86 in Frankfurt als Senior des geistlichen Ministeriums aufgehalten hatte, war auch dort diese Richtung verbreitet worden, und die Anhänger derselben waren nicht ausgestorben. Katharina wurde mit dem Pietismus durch ihre Beziehungen zu der Gattin des Pastors Griesbach bekannt, die wir als eine eifrige Anhängerin desselben kennen lernen werden. Doch verhielt sich die „schöne Seele" sehr ablehnend gegen diese Dame, die ihr den pietistischen Heilsweg schon früher aufoktroyiren wollte. Auch Fresenius, der frankfurter Hauptpastor, ein Freund des Klettenberg'schen Hauses, nahm wenigstens keine unfreundliche Stellung zum Pietismus ein[1]) und hat viel im Sinn und Geist desselben gewirkt. So verstand es sich von selbst, daß Katharina zunächst auf diese Richtung gewiesen war, die damals in Halle ihre Hauptfestung hatte. Doch war darin manches, was sie nicht ansprach, trotzdem daß sie mit dem eigentlichen Kern desselben aus vollem Herzen übereinstimmte. Aber der Pietismus war ihr zu schulmäßig schematisch, zu methodistisch. Dort wurde ein auch äußerlich bemerkbarer längerer „Bußkampf" gefordert. Das widersprach ihren Erfahrungen. Sie war mehr durch ein leises Leiten ihres Heilandes auf den rechten Weg geführt als durch solche gewaltsame Erschütterung. Freilich sah das, was sie, durch Moser angeregt, erlebt hatte, einer solchen ähnlich; aber doch handelte es sich dabei nicht um energische Abkehr von der Welt, sondern um Vertiefung des schon besessenen Glaubenslebens. Andererseits zeigte der hallesche Pietismus seine kirchliche Abstammung in einer festgeordneten Terminologie, die

1) Fresenius „Bewährte Nachrichten von herrnhutischen Sachen" (8 Thle., Frankfurt a. M. 1745—51), II, 517, Note: „Wie unbestimmt und ausschweifend der Name Pietist sei, und wie wenig er sich zu einer akkuraten Benennung dieser oder jener Partei schicke, indem nicht nur die boshaftigsten Störer der allgemeinen Ruhe, nicht nur diejenigen, die bei ihren guten Absichten irren, sondern auch die besten Theologi oft diesen Namen tragen müssen und mit jenen in eine Brühe geworfen werden".

freilich nicht so künstlich war wie die der Orthodoxie, aber für Katharina's weiches Gemüth immer noch zu straff. So schien es ihr mit einem mal, als wenn die Prediger die Schalen genössen, während sie den Kern besäße.

Da fiel ihr das Gesangbuch der Brüdergemeinde in die Hände, dessen Sprache sie mächtig anzog. Diese zeugt von der größten Innigkeit und größtmöglichen Gefühlstiefe, bietet andererseits in kräftiger, nicht ängstlich theologisch gewählter Sprache mehr oder weniger treffende Bilder für die von Katharina empfundenen Wahrheiten. Bei ihrer großen Natürlichkeit mußte sie hiervon angezogen werden, wie sie das selbst bezeugt. Sie mußte für ihr Leben lang eine Neigung nach dieser Seite hin empfangen, und doch mußte sie bald das Gemachte und Gekünstelte der Zinzendorf'schen Art einsehen und davon zurückgestoßen werden. Sie spricht dies „Muß" selbst aus, indem sie sagt: „Ich gewann ihn unbeschreiblich lieb. Wäre ich mein eigener Herr gewesen, so hätte ich gewiß Vaterland und Freunde verlassen, wäre zu ihm [Zinzendorf] gezogen; unfehlbar hätten wir uns verstanden, und schwerlich hätten wir uns lange vertragen". Wir dürfen diese Bemerkung wol als die ihrige aus Goethe's Munde annehmen. Ein Zeichen ihres Zuges zu den Herrnhutern hin sind ihr Besuch in Marienborn, einer kleinen herrnhutischen Gemeinde; ferner ihre Briefe an Schick und Neißer (Lappenberg, a. a. O., S. 133—152), in denen sich besonders ein lebhaftes Interesse für einen Bruder Lorez, früheren französischen Offizier, findet. Wie aus der Selbstbiographie des Pfarrers Claus, auf die wir unten näher eingehen, erhellt, war der Geist in ihrem Freundeskreise stark herrnhutisirend. Nach Goethe („Aus meinem Leben", Buch VIII) erinnerte ihre Tracht an die der herrnhutischen Frauen. Auch hat sie selbst in ihren Liedern sich von herrnhutischen Geschmacklosigkeiten nicht ganz freigehalten; z. B.: „Dann schließ' ich mich in die Ritzen deiner offnen Seit' hinein" (Lappenberg, a. a. O., S. 115; vgl. ebd. S. 133 den Brief an Neißer vom 14. Aug. 1767, wo sie citirt: „Bleib' Du mir stets im Gesicht mit deinen Wunden-Ritzen"). Bedeutsam ist auch ihre Erwähnung der täglichen Losungen der Brüdergemeinde in dem Brief an Schick vom 24. Jan. 1767 (ebd. S. 136). Wichtig bleiben auch jene Worte aus Goethe's Brief an sie aus Straßburg vom 26. Aug. 1776[1]): „Dabei so hällisch und meinem Grafen [Zinzendorf] so feind, und so kirchlich und pünktlich, daß ich Ihnen eben nichts weiter zu sagen brauche". Andererseits läßt sich aber für ihre allmähliche Entfernung von den Herrnhutern zunächst ihr eigenes Urtheil darüber in den „Bekenntnissen" anführen, worin sie nicht sehr bedauert, daß sie einen Besuch in Marienborn nicht wiederholt hat. Vor allem ist aber anzuführen die auffallende Kühle in den letzten Briefen an Neißer im Gegensatz zu der Wärme und Herzlichkeit in den früheren. Was sonst gegen ihre Beziehungen zur Brüdergemeinde angeführt wird, daß sie sich nämlich in dem Aufsatz „Von der Kindern Gottes unanständigen Tändelei mit Freunden" zum Schluß sehr scharf gegen dieselbe ausspricht[2]), ist nicht zutreffend, da jener Aufsatz im J. 1754 veröffentlicht ist,

1) Abgedruckt in „Der junge Goethe. Seine Briefe und Dichtungen von 1764—1776". Mit einer Einleitung von Mich. Bernays (3 Thle., Leipzig 1875), I, 239 fg.

2) Lappenberg, a. a. O., S. 54: „An der Möglichkeit der Sache kann niemand zweifeln,

und sich ihre eigentlichen Beziehungen zur Brüdergemeinde erst von 1756 an datiren können. Sie selbst spricht sich in ihrem Briefe an Neißer vom 16. März 1769 deutlich darüber aus, warum sie nicht übertritt, und gibt den eigentlichen Grund an. Sie ist gewohnt nur so zu gehen, wie sie geführt wird. Noch ist ihr aber kein Wink geworden, daß sie übertreten soll, darum unterläßt sie es.

So lebte sie nun, da sie Frieden mit Gott gefunden hatte und in ihrem Heilande alles besaß, was sie bedurfte, in steter ungetrübter Heiterkeit, die auch durch ihre beständige Kränklichkeit nicht getrübt, sondern verklärt wurde.

Hier ist es am Platze darauf hinzuweisen, daß es durchaus nicht die Krankheit war, was Katharina zur Christin machte. Ein Blick auf ihre Lebensgeschichte genügt, um uns eines Besseren zu überführen. Sie war eine echte Christin, ehe sie krank war. Und doch fertigt Gervinus („Neuere Geschichte der poetischen Nationalliteratur der Deutschen" [2. Aufl., Leipzig 1843], I, 511) diese für Goethe's Lebensentwicklung so bedeutsame Gestalt mit den dürren Worten ab: „In Frankfurt kam er in diesem Zustande in Verbindung mit Fräulein von Klettenberg, die wie so viele Frauen aus Krankheit pietistischen und herrnhutischen Prinzipien nachhing und nach Universalmitteln für ihr Körper- und Seelenleiden suchte". Freilich kann sich Gervinus auf Goethe selbst berufen, der in einem Gespräch mit Nicolovius (mitgetheilt bei Lappenberg, a. a. O., S. 296 fg.) im J. 1829 immer wieder sagt: „Aber freilich, sie war krank"! und doch ist weder sein noch Goethe's Urtheil unbefangen. Weil sie es sich nicht denken können oder nicht denken wollen, daß das möglich ist, darf die Klettenberg nicht schon in gesunden Tagen eine Christin gewesen sein. Und doch ist es durch die oben angegebenen Daten sehr einfach zu belegen. Alles was wir in „Wahrheit und Dichtung" über sie finden, müssen wir auf diese Zeit ihres Lebens beziehen. So Goethe's Schilderungen von ihr im achten Buche „Aus meinem Leben": „Sie war zart gebaut, von mittlerer Größe; ein herzliches, natürliches Betragen war durch Welt und Hofart noch gefälliger geworden. Ihr sehr netter Anzug erinnerte an die Kleidung herrnhutischer Frauen. Heiterkeit und Gemüthsruhe verließen sie niemals. Sie betrachtete ihre Krankheit als einen nothwendigen Bestandtheil ihres vorübergehenden irdischen Seins; sie litt mit der größten Geduld, und in schmerzlosen Intervallen war sie lebhaft und gesprächig. Ihre liebste, ja vielleicht einzige Unterhaltung waren die sittlichen Erfahrungen, woran sich denn die religiösen Gesinnungen anschlossen, die auf eine sehr anmuthige, ja geniale Weise bei ihr als natürlich und übernatürlich in Betracht kamen". „Bei dem ganz eigenen Gange, den sie von Jugend auf genommen hatte, und bei dem vornehmeren Stande, in dem sie geboren und erzogen war, bei der Lebhaftigkeit und Eigenheit ihres Geistes vertrug sie sich nicht zum besten mit den übrigen Frauen, welche den gleichen Weg zum Heile eingeschlagen hatten". „Fräulein von Klettenberg führte ihren Weg zwischen beiden Extremen durch [der trockenen Gelehrsamkeit und der Eintönigkeit] und schien sich mit einiger Selbstgefälligkeit in dem Bilde des Grafen Zinzendorf zu spiegeln, dessen Gesinnungen und Wir-

---

der die unseligen Ausschweifungen einer gewissen Brüdergemeinde bedenkt, da man die höchsten und heiligsten Dinge zu einem blos sinnlichen Spielwerk macht".

kungen Zeugniß einer höheren Geburt und eines vornehmeren Standes ablegten". „Sie erfreute sich an dem, was mir [Goethe] die Natur gegeben, sowie an manchem, was ich mir erworben hatte". „Sie glaubte in Absicht auf religiöse Bildung sehr viel vor mir voraus zu haben. Meine Unruhe, meine Ungeduld, mein Streben, mein Suchen, Forschen, Sinnen und Schwanken legte sie auf ihre Weise aus und verhehlte mir ihre Ueberzeugung nicht, sondern versicherte mir unbewunden, das alles komme daher, weil ich keinen versöhnten Gott habe". Weiter spricht er von ihr im fünfzehnten Buche „Aus meinem Leben": „Ihre Heiterkeit nahm mit der Krankheit zu. Sie pflegte nett und reinlich am Fenster in ihrem Sessel zu sitzen, vernahm die Erzählungen meiner Ausflüge mit Wohlwollen, sowie dasjenige, was ich ihr vorlas". „Sie blieb immer freundlich und sanft und schien meiner und meines Heils wegen nicht in der geringsten Sorge zu sein". „An ihr und meiner Mutter hatte ich zwei vortreffliche Begleiterinnen: ich nannte sie nur immer Rath und That; denn wenn jene einen heiteren, ja seligen Blick über die irdischen Dinge warf, so entwirrte sich vor ihr gar leicht, was uns andere Erdenkinder verwirrte, und sie wußte den rechten Weg gewöhnlich anzudeuten, eben weil sie ins Labyrinth von oben herab sah und nicht selbst darin befangen war".

Alle ihre anderen Neigungen waren in den Dienst ihres Herrn getreten. Die Natur war ihr ein aufgeschlagenes Buch, in dem sie von der Güte und Allmacht Gottes genug geschrieben fand. Sie beschäftigte sich gern mit alchymistischen Sachen, wie wir aus Goethe's Bericht darüber wissen. Auch Wissenschaft und Kunst blieben ihr nicht fremd. Goethe summirt alles, was sie in dieser Beziehung z. B. auch von Moser an Anregungen empfing, in der Gestalt des „Oheims" in den „Bekenntnissen", dem nach Lappenberg's Forschung (a. a. O., S. 189—196) keine einzelne historische Figur entspricht. Auch Hamann war für sie nach Goethe's Ausspruch („Aus meinem Leben", Buch XII) eine sehr willkommene Erscheinung. Wir erinnern noch an ihre Anspielung auf Hamlet's „That is the question" in dem Brief an Reißer (bei Lappenberg, a. a. O., S. 143) vom 15. Dec. 1768.

Dies alles deutet darauf, daß auch das phantastische Moment in ihr nicht geschwunden, sondern nur auf andere Bahnen gelenkt war. Denn phantastisch durch und durch waren vor allem jene naturwissenschaftlichen Versuche, in denen es sich nicht um exakte Erforschung der Stoffe und ihrer Eigenschaften, sondern um halb mystische Träumereien handelte. Die Vermittelung zwischen dieser Beschäftigung und ihrem religiösen Leben ist einmal ähnlich wie bei ihren naturwissenschaftlichen Versuchen überhaupt. Andererseits aber dürfen wir uns nicht scheuen, dergleichen Spielereien in das Bild Katharina's mit aufzunehmen. Sie gehören wesentlich zu ihr. Dahin rechnen wir auch jene von Goethe („Aus meinem Leben", Buch III) erwähnte Sitte, die Bibel oder ein Erbauungsbuch durch einen Nadelstich zu befragen. Es erscheint sehr wahrscheinlich, daß sie diese Sitte mit Goethe's Mutter getheilt hat[1]). Zu diesen Spielereien ist zum

1) G. v. Loeper („Goethe's Werke". Hrsg. und mit Anmerkungen begleitet von W. Frhr. v. Biedermann, H. Düntzer, S. Kalischer, G. v. Loeper, F. Strehlke. Berlin 1879) versteht

Theil auch der wunderliche Aufsatz zu rechnen, der sich bei Lappenberg (a. a. O., S. 75—93) unter dem Titel „Von der himmlischen Freude" findet. Lappenberg selbst hat eine zu große Hochachtung vor der Verfasserin, als daß er sie nicht auch hier durchaus anerkennte (ebd. S. 218), und doch bildet dieser Aufsatz zu den übrigen äußerlich und innerlich einen merkwürdigen Kontrast. Die äußeren Differenzen sind wol auf die Redaktion zurückzuführen, die Moser etwa den anderen hat angedeihen lassen. Was die inneren betrifft, so tritt uns in den älteren Aufsätzen ein durchaus praktisches, nüchternes Christenthum entgegen; in diesem aber glauben wir auf den ersten Blick nichts als Träumerei zu sehen. Doch wird so viel klar, daß die Verfasserin alles, was sie als historisch berichtet, nicht eigentlich als Erlebtes darstellen will, sondern gewissermaßen einkleidet, freilich nicht eben durchsichtig. So angesehen hat der Aufsatz den Zweck, uns ebenso von der Größe und Unaussprechlichkeit der himmlischen Freude ein Bild zu machen wie von ihrer Beschaffenheit. Diese Freude ist so sehr etwas tief Innerliches und Geistiges, daß nur der, welcher wirklich ein Kind Gottes ist, sie als Freude empfindet, während sie jedem anderen die höchste Qual ist. Jedenfalls ist es eine höchst tiefe und bedeutende Auffassung der himmlischen Herrlichkeit, die hier zum Ausdruck kommt, wenn wir auch durch die Klassificirungen der Freude frappirt, ja durch die Beziehungen der Geister zum Diesseits an moderne Geisterseher erinnert werden. Daß der ganze Aufsatz eine Beschäftigung mit Swedenborg voraussetzt, hat Lappenberg (ebd., S. 218) gut dargelegt. Es liegt auf der Hand, daß wir lieber nüchterner über die Fragen denken und reden, als es hier geschieht. Und doch beirrt uns das nicht in der Auffassung, die wir von der Klettenberg haben, weil dergleichen „apokryphische" Züge nicht den Kern ihres Wesens ausmachen, sondern Accidentien sind, die man mit in den Kauf nehmen muß. Es ist nur ein Zeichen, daß ihr ganzes Leben im Dienst ihres Herrn stand, daß sie auch durch ihre reiche Phantasie auf dieses Gebiet geführt wird, daß sie dieselbe mit nichts Lieberem beschäftigt als mit Bildern des Zukünftigen und Ewigen. Unter stets zunehmender Heiterkeit und Gehobenheit ging Katharina dem Tode entgegen. Sie entschlief im Hinblick auf den Heiland, den sie über alles geliebt hatte.

Nachdem wir so in kurzen Zügen ein Lebensbild von derjenigen Persönlichkeit entworfen haben, welche gewissermaßen als die Hauptrepräsentantin jenes frankfurter Freundeskreises anzusehen ist, wenden wir unseren Blick auf die übrigen, die diesem Kreise angehören.

Der Mann, der, wie wir sahen, am tiefsten in das religiöse Leben der Klettenberg eingegriffen hat, war K. Frdr. v. Moser. Jene Einwirkungen, von denen wir oben sprachen, geschahen in den J. 1751—66, wo er sich in Frankfurt aufhielt. Wir finden ihn dort als Legationsrath in hessen-homburgischen Diensten. Dieser deutscheste Mann des vorigen Jahrhunderts hatte mit seltenem Freimuth und einer für die damalige Zeit unerhörten Offenheit die Schwächen und Fehler

eine Stelle in den Anmerkungen zum „Westöstlichen Divan" als auf die Klettenberg bezüglich: „Wir waren früher mit Personen genau verbunden, welche sich auf diese Weise [durch einen Nadelstich] bei der Bibel, dem Schatzkästlein und ähnlichen Erbauungsbüchern zutraulich Raths erholten und mehrmals in den größten Nöthen Trost, ja Bestärkung fürs ganze Leben gewannen".

in den socialen und politischen Verhältnissen seiner Zeit angegriffen; er hat gezeigt wie wenige, daß er ein Herz für das deutsche Volk hatte. Auf seine politische Stellung hier näher einzugehen, ist nicht unsere Sache. Nur so viel müssen wir erwähnen, daß er sich allezeit als einen Mann von strengster Rechtlichkeit, großartiger Sittenreinheit und edelster Thatkraft gezeigt hat. Die Beschuldigungen, welche bei Gelegenheit seines Prozesses mit dem Landgrafen Ludwig IX. von Hessen-Darmstadt gegen ihn erhoben wurden, stehen so sehr im Widerspruch mit des Landgrafen eigenen Zeugnissen und mit allem, was wir authentisch über Moser wissen, daß sie zu ihrer Widerlegung keines Wortes bedürfen. Wenn ein neuerer Biograph Moser's (H. v. Busche, „F. K. Frhr. v. Moser. Aus seinen Schriften sein Geist an das 19. Jahrh." Stuttgart 1846) seine religiöse Stellung als eine „weinerliche Moral" bezeichnet, so zeigt er damit entweder seine Unkenntniß der Sache oder seine vorgefaßte Meinung gegen alles, was positives Christenthum heißt. Wer Moser's Geschichte mit wirklichem Verständniß liest, fragt sich vergeblich, wie dieser Mann zu einer „weinerlichen Moral" kommen sollte. So stehen auch seine frankfurter Beziehungen durchaus nicht im Gegensatz zu seinem kräftigen Charakter; im Gegentheil. Jene strenge Sittlichkeit, jene gewaltige Energie nahm Moser aus einem festen und seltenen Gottvertrauen [1]).

Wir haben ihn oben als Herausgeber der Aufsätze Susanna's kennen gelernt; seine eigenen stehen im schönsten Einklang mit den übrigen. Was von Schlosser („Geschichte des 18. Jahrh." [Heidelberg 1837], II, 573 fg.) und Gervinus (a. a. O., I, 191 fg.) über seinen Stil gesagt wird, nachdem derselbe schon von Zeitgenossen hart getadelt ist, läßt sich zum Theil auch von diesen Schriften sagen. In sämmtlichen in jenem Büchlein herausgegebenen Schriften wird z. B. häufig durch Schilderung pseudonymer Persönlichkeiten das Vorliegende erläutert. Auch in Moser's „Der Herr und der Diener" (Frankfurt a. M. 1759) findet sich diese Manier, die nicht eben ansprechend ist. Aber sonst ist die in jenem Schriftchen angewendete Diktion glatter und gefälliger, als sonst Moser's Art gewesen zu sein scheint. Uns interessirt ja auch vor allem der Inhalt dieser Aufsätze. Schon ihre Titel zeigen, wie durchaus praktisch sie sind: „Ueber die Zärtlichkeit in der Freundschaft der Gläubigen", „Wie ein Freund brauchbar und ein brauchbarer noch brauchbarer zu machen" ꝛc. So ist denn in diesen Aufsätzen auch nicht bloße Gefühlsschwärmerei gepredigt, sondern thätige, praktische Christenliebe. Wie man dem Freund und Bruder in Christo hilft, wie man selbst einen rechten Freund findet und behält u. dgl. wird im engsten Anschluß an die H. Schrift auseinandergesetzt. Diese Aufsätze sind so durchaus lesenswerth, daß wir ihnen auch heute noch eine Verbreitung in weiteren Kreisen wünschen möchten, nachdem sie von Delitzsch uns wieder zugänglich gemacht sind. Für Moser's anderweitige religiöse Stellung gibt Busche (a. a. O.) treffliche Citate, von denen wir einige als besonders charakteristisch anführen. Wider die Aufklärung spricht er sich folgendermaßen aus (ebd. S. 111): „Die gewöhnliche Sprache der Aufklärer

1) Gervinus, a. a. O., I, 188, findet den Grund seiner religiösen Richtung wieder in körperlichen Leiden, die er natürlich gehabt haben muß, um so über das Christenthum denken zu können.

ist: die Wahrheit muß das Licht vertragen können. Gut; jede gute Polizei verhindert und verbietet aber, Licht ohne Laterne an entzündbare Orte, auf Heu- und Strohböden, in Ställe u. dgl. zu tragen; um der Lebensgefahr willen wird nirgends erlaubt, mit Licht in Pulverkammern zu gehen; kriminell wäre, unter dem Vorwande der Beleuchtung so viel Licht in ein Zimmer zu tragen und dasselbe so zu stellen, daß das ganze Haus dadurch in Brand geriethe; thöricht wäre, am hellen Mittag Licht anzuzünden, damit die Sonne desto heller scheine; Unsinn, Licht auf einen Kirchhof zu setzen, damit der Todte im Grabe sehen könne: lauter Operationen einiger unserer modernen Aufklärer, Lichterzieher und Laternenträger". Ueber die Freiheit sagt er (ebd. S. 116) u. a.: „Zur ganzen Freiheit gelangt kein menschlicher Geist ohne göttliche Gnade und Erleuchtung". „Die wahre Freiheit des Denkens ist eine durch Vernunft, Erfahrung und gottseliges Licht erworbene und der Seele geschenkte Fähigkeit und Macht". Ueber die Tugend (ebd. S. 116): „Es kann niemand aus eigener Kraft die Gewähr leisten, unverrückt tugendhaft zu sein". Ueber den Gebrauch der Vernunft (ebd. S. 118): „Weil wir die Vernunft gefangen nehmen sollen unter den Gehorsam des Glaubens, so treiben sie es noch weiter und schlagen, um in diesem Gleichniß fortzusetzen, den Gefangenen lieber gar todt". „Dabei muß aber die gesunde Vernunft in übernatürlichen Dingen weichen und sich gefangen geben; denn Gott vermag überschwänglich, ja alles und mehr zu thun, als die gesunde Vernunft versteht". Andererseits wendet er sich gegen alles falsche Christenthum, indem er sagt (ebd. S. 126): „Unter einem Christen verstehe ich keinen Maul- und Namenchristen, keinen Heuchler, Scheinheiligen, Schwätzer, der die Kraft des Christenthums in seinem Wandel verleugnet, sondern einen wahren Christen". Wie sehr sich diese seine christliche Weltanschauung auch auf seine politischen Ueberzeugungen überträgt, erhellt z. B. aus jenem Wort (ebd. S. 154): „Ein heuchlerischer Prinz ist ein verborgener Schade, ein ungläubiger Fürst eine ansteckende Seuche". Der Kirche gegenüber nahm Moser die freieste Stellung unter den frankfurter Freunden ein, weil ihm bei vielen Geistlichen das Leben zu wenig der Lehre zu entsprechen schien. Hierher gehört auch sein Ausspruch bei Busche (a. a. O., S. 160): „Der Glaube, das einzige Mittel der Seligkeit, ist geringer geworden, die Artikel des Glaubens haben zugenommen". Auch das fließt aus seinem thatkräftigen Wesen her. Nach außen hin war er der bedeutendste unter den eigentlichen Genossen dieses Kreises. Durch ihn wurde Hamann auf denselben aufmerksam gemacht, wie z. B. sein Sendschreiben (vom J. 1762; ebd. S. 75) an ihn und seine sonstige Korrespondenz (z. B. der Brief vom 26. Aug. 1763 bei Lappenberg, a. a. O., S. 209) mit ihm beweist. Jedenfalls ist Moser derjenige in dem Freundeskreise, der den klarsten Blick über Schäden an sich und den Brüdern, die nüchternste Auffassung, die thatkräftigste Liebe gehabt hat.

Jene Dame, welche das Glaubensleben Susanna's in der ersten Zeit reguliren zu müssen glaubte, war, wie wir sahen, die Gattin des Pastors Konr. Kasp. Griesbach, der seit 1745 in Frankfurt angestellt war. Als die Tochter Rambach's, des Nachfolgers A. H. Francke's in seiner Professur, war sie auf die Francke'sche Richtung hingewiesen. Andererseits war sie durch eigenthümliche Geistesgaben ausgezeichnet, die es ihr möglich machten, auch mit dem Verstande

dem nachzuforschen, woran ihr Herz hing. Goethe sagt von ihr („Aus meinem Leben", Buch VIII): „Frau Griesbach, die vorzüglichste, schien zu streng, zu trocken, zu gelehrt; sie wußte, dachte, umfaßte mehr als die anderen, die sich mit der Entwickelung ihres Gefühls begnügten, und war ihnen daher lästig, weil nicht jede einen so großen Apparat auf dem Wege zur Seligkeit mit sich führen konnte noch wollte". Sie hatte also etwas Männliches in ihrer Denkweise und konnte sich in jenes ihr unklar und unfertig erscheinende Gefühlsleben der Klettenberg nicht hineinfinden. Deshalb wollte sie ihr zurechthelfen, mußte aber erfahren, daß jene Innigkeit eine ebenso große, ja größere Gewißheit des Heils gab, als ihr eigenes sorgfältiges Studium. Die Differenz mit der Klettenberg glich sich später aus, doch so, daß sie, jede in ihrer Art, wenn auch in gegenseitiger herzlicher Liebe, dem Herrn dienten. Frau Griesbach war nach der intellektuellen Seite hin eines der bedeutendsten Glieder des Freundeskreises. Religiös stand sie der halleschen Richtung am nächsten.

Was die Gelehrsamkeit betrifft, mit ihr zu vergleichen, aber nach der Seite des Gemüths jedenfalls am reichsten angelegt, war eine auswärtige Freundin Sophia Eleonore Achenwall, geborene Walther aus Frankfurt, seit 1752 an Prof. Achenwall in Göttingen verheirathet. Sie ist mit Maria Magdalena v. Klettenberg, der jüngsten Schwester Katharina's, durch eine enge Freundschaft verbunden gewesen, die durch den am 23. Mai 1754 erfolgten Tod Eleonorens getrennt wurde. Mit zu dem Schönsten, was das Buch „Von der christlichen Freundschaft" enthält, ist Moser's hierauf bezüglicher Aufsatz: „Wie man sich beim Tode der Freunde trösten soll".

Die oben erwähnte Maria Magdalena war die am meisten sich an Fresenius anschließende von den frankfurter Freunden. Sie soll von großer Schönheit und seltenen Gaben gewesen sein; aus ihren Aufsätzen sehen wir, daß sie mehr als das, ein reiches und inniges Gemüth besaß. Jenes barg für sie die Gefahr, sich in der Welt und weltlichem Treiben zu verlieren, dieses aber führte sie zu ihrem Heilande, in dem sie ausruhte. Man liest aus ihren Aufsätzen heraus, daß sie vergeblich versucht hat auszuruhen und in allem was diese Welt hat Befriedigung zu finden. Ihr Aufenthalt am Hofe, auf den sie auch einmal hinweist (Delitzsch, a. a. O., S. 129), hat ihr reichlich Gelegenheit gegeben, alle Genüsse zu versuchen, welche die Welt bietet. Aber sie hat sich in alledem unbefriedigt gefühlt. Endlich fand sie, geleitet durch Fresenius, rechten Frieden. Man wird stetig an Augustin's Wort erinnert, wenn man ihre Aufsätze liest: „Turbidum et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te". Sie spricht vor allem davon, daß es keine andere wahre Ruhe gibt, als nur in Gott, und daß man auch keine andere suchen soll. Sie ist früh gestorben, im J. 1768 als verehelichte Trümbach. Sie trägt das Gepräge unendlicher Zartheit und Hingebung, einer Liebe, die sie ihres Namens nicht unwerth erscheinen läßt. Durch Fresenius zum Glauben gekommen, stand sie ihm am nächsten unter den Freunden und hat ihm auch nach seinem Tode ein längeres Leichengedicht gewidmet (abgedruckt bei Lappenberg, a. a. O., S. 123—129). Die zeitweise schwankenden Beziehungen Fresenius' zu den Freunden sind wahrscheinlich durch sie vor allem aufrecht erhalten worden.

Wie Eleonore der Maria Magdalena, so stand nach Lappenberg's Urtheil (ebd. S. 202) der Katharina am nächsten die Gattin des Pastors Nebel zu Worms, Charlotte Elisabeth, die Schwester der Frau Griesbach. Als Beleg für diese Freundschaft weist er (ebd. S. 203) auf eine Stelle aus ihren Gedichten hin („Verbirg mich recht in deine Ritzen"), die allerdings merkwürdig mit dem von uns oben Angeführten übereinstimmt. Zu den Männern, welche diesem Kreise angehörten, rechnet Goethe („Aus meinem Leben", Buch VIII) einen Arzt und einen Chirurgus. Beide behandelten den jungen Goethe nach seiner Rückkehr von Leipzig, und ein von dem ersteren glücklich angewendetes Universalmittel rettete ihn aus schwerer Krankheit. Lappenberg (a. a. O., S. 263 fg.) wagt nicht sicher zu entscheiden, wer der Arzt gewesen sei; Loeper (a. a. O., Bd. 21, Anm. 307) weist nach, daß wir unter ihm den seit 1765 in Frankfurt praktizirenden Dr. Metz zu verstehen haben. Er scheint als Arzt nicht eben bedeutend gewesen zu sein, aber war ein freundlicher Berather. Daneben nährte er in seinen Patienten gern die Neigung zu alchymistischen Studien und Versuchen, wie wir das bei dem jungen Goethe und der Klettenberg sehen. Er selbst scheint sich ebenfalls gern mit dergleichen beschäftigt zu haben, und jene abenteuerliche Medicin mag eine Frucht solcher Versuche gewesen sein. Auch die Klettenberg hat die Kraft jener Wundermedicin erfahren[1]). Dazu liefert eine Stelle aus Lavater's Tagebuch (abgedruckt bei Loeper, Bd. 21, Anm. 307) einen Kommentar, wo er schreibt: „Sie sprach viel von den unvergleichlichen Arzneien eines gewissen Dr. Metz in Frankfurt. Der hat sie, da alle Hoffnung schon aufgegeben war, dadurch vom Rande des Grabes zurückgeführt".

Ueber den Chirurgus ist leider nichts weiter zu ermitteln, als was Goethe („Aus meinem Leben", Buch VIII) über ihn sagt: „Der Chirurgus, ein schlanker, wohlgebildeter Mann von leichter und geschickter Hand, der, leider etwas hektisch, seinen Zustand mit wahrhaft christlicher Geduld ertrug und sich in seinem Berufe durch sein Uebel nicht irremachen ließ". Ein Herr v. Bülow, über den uns sonst nähere Angaben fehlen, ist der „adelige Apostel" der „Bekenntnisse". In ihm finden wir also die hauptsächlichste Beziehung der frankfurter Freunde zu Zinzendorf. Er war es, der den Besuch Katharina's bei den Herrnhutern veranlaßte. Ueber den Legationsrath Moritz, der auch einer der Freunde war, fehlen ebenfalls nähere Notizen. Lappenberg (a. a. O., S. 244) hält es für möglich, daß es der auch von Goethe („Aus meinem Leben", Buch IV) erwähnte dänische Legationsrath Joh. Frdr. Moritz gewesen sei, eine Vermuthung, der sich Loeper (a. a. O., Bd. 21, Anm. 306) anschließt. Dieser hat Goethe bei seinem Besuch bei den Herrnhutern in Marienborn am 21. und 22. Sept. 1769 begleitet („Aus meinem Leben", Buch XV). Seine Schwägerin, Frau Kanzleidirektor Moritz, wird auch als Freundin der Klettenberg genannt und ist neben Frau Griesbach, Frau Rath Goethe und einer Frau v. Malapart bei ihrem Tode gegenwärtig gewesen (Lappenberg, a. a. O., S. 280).

Besser unterrichtet sind wir über den Pfarrer Claus, da seine 1802 ver-

1) Nach ihrem Brief an Neißer vom 15. Dec. 1768 bei Lappenberg, a. a. O., S. 143: „Bei meiner unerwarteten und schnellen Besserung; denn eine Krankheit von sechs Monaten, welcher noch dazu ein altes Uebel zu Grunde lag, verging in drei Tagen".

faßte Selbstbiographie (ebd. S. 235 fg.) die Hauptquelle für das Leben innerhalb des Freundeskreises ist. Er war als Kandidat in Frankfurt zu jener Zeit und hatte unter dem Verdacht zu leiden, daß er zu den Herrnhutern neige. Er scheint sonst ein stiller, einfacher Mann gewesen zu sein, war es aber, der in Frankfurt und Umgegend durch seine Predigten und Andachten den Segen jener christlichen Gemeinschaft verbreitete. Seine Biographie ist ein Zeugniß, wie wenig jener Freundeskreis den Eindruck einer gemachten und sich abschließenden Gemeinde gewährte, sondern das Produkt der reinsten und freiesten Bruderliebe war. So hatten auch ihre gemeinsamen Erbauungen nichts Gemachtes, sondern waren einfach und natürlich. Claus bildet, freilich in anderer Weise als Maria Magdalena und Frau Griesbach, weil er selbst Theolog, später Pastor war, ein Bindeglied des Klettenberg'schen Kreises mit der Kirche. Sonst hat er sich, wie es scheint, stark zu den Herrnhutern geneigt, ohne eigentlich zu ihnen zu gehören. Es ist eigenthümlich, daß seiner in den „Bekenntnissen" keine Erwähnung gethan wird.

Ebenfalls zu jenem Kreise gehört auch Frau Rath Goethe. Man sollte der lebenslustigen, stets heiteren Frau dergleichen Neigungen nicht zutrauen. Aber ihre stete Lebenslust und Heiterkeit war freilich natürliche Gabe, und doch getragen durch ein stetes und festes Gottvertrauen. Das war es, was sie mit der Klettenberg verband, die sie zu ihren nächsten Freundinnen zählte. Wir sahen schon oben, daß auch sie eine Verehrerin jenes „Buch-Orakels" war. Wie eng sie sich der Klettenberg'schen Richtung angeschlossen, davon zeugen einige Verse (abgedruckt bei Düntzer, „Goethe's Leben", Leipzig 1880), die sie in das Stammbuch eines Fräulein v. Bellersheim geschrieben:

Es sei ferne von mir rühmen,
Ohn' in Christi Kreutz allein.
Seine Wunden, seine Striemen,
Seine Dornen, seine Pein
Sind mein schönster Ehrenruhm,
Meines Glaubens Eigenthum,
Meine Krone, die mich schmücket,
Und mein Trost, der mich erquicket.

Damit wäre die Reihe der diesem Kreise eigentlich angehörenden Personen geschlossen. Wir haben noch auf einige ferner stehende einen Blick zu werfen.

Ein Mann wie Goethe läßt sich nicht rubriciren. So ist man auch hier in Verlegenheit. Zu dem eigentlichen engeren Kreise gehört er nicht; vielleicht hat er selbst sich zeitweilig dazu gerechnet. Andererseits aber steht er demselben doch weit näher, als auswärtige Freunde. Von Jugend auf hatte Goethe von der edelen Gestalt der Klettenberg einen nachhaltigen Eindruck empfangen. Ein Beweis, daß sie auch in religiöser Beziehung schon damals von Einfluß auf ihn war, ist das von ihm verfertigte Gedicht „Von der Höllenfahrt Christi" aus dem J. 1756. Hauptsächlich aber wurde er durch den Arzt und die Klettenberg angezogen, als er von dem ersten Ausflug aus dem väterlichen Hause äußerlich und innerlich mitgenommen zurückkehrte. Er selbst führt es („Aus meinem Leben", Buch VIII) auf seine Krankheit zurück, daß er sich so angezogen fühlte und so mit der Freundin seiner Mutter sympathisirte. Gewiß liegt auch darin die erste Anknüpfung. Aber er selbst wußte wohl, daß er da noch weit tiefere

und ernstere Anregungen bekommen hat, als er sich selbst gestehen wollte. Diese Anregungen gingen so weit, daß er sogar an einen Beitritt zur Brüdergemeinde gedacht hat (ebd. Buch XV). Daß dieselben auch noch in der straßburger Zeit vorhielten, bezeugt u. a. sein Brief (Bernays, a. a. O., II, 239) an die Klettenberg von dort. Später ist da eine Wandelung eingetreten, deren Zeitpunkt sich nicht genau angeben läßt. Jobst („Goethe's religiöse Entwickelung bis zum J. 1775, S. 17) setzt sie in den Frühling des J. 1773. Goethe schreibt (Bernays, a. a. O., III, 14) z. B. an Pfenninger unter dem 26. April 1774: „Und mit inniger Liebe fall' ich dem Bruder um den Hals Moses! Prophet! Evangelist! Apostel, Shakespeare oder Machiavell". An Frau Jacobi aus demselben Jahre (ebd. III, 7): „Ihre Buben sind mir lieb". „Ob sie an Christ glauben, oder Göz oder Hamlet, das ist eins; nur an was laßt sie glauben. Wer an nichts glaubt, verzweifelt an sich selber". Was die Wandlung hervorbrachte, ist nach Goethe's eigenem Zeugniß die alte Frage nach der Sünde. Das ging ihm zu weit, und er kehrte um. Er bezeichnet später (in einem Brief aus dem J. 1795 bei Lappenberg, a. a. O., S. 288) für seinen eigenen Standpunkt charakteristisch das den frankfurter Freundeskreis Bewegende als eine Verwechselung des Subjektiven und Objektiven. Wenn er sich so als einen über alle positive Religion erhabenen Mann gezeigt hat, wenn er schließlich sich dem Pantheismus in die Arme warf, so können wir trotzdem wohl bemerken, einen wie gewaltigen und nachhaltigen Eindruck jene frankfurter Beziehungen auf ihn gemacht haben. Wie wäre er sonst im Stande gewesen, nachdem so viel Zeit verflossen war, das Bild der „schönen Seele" uns in so reiner, anschaulicher Form vorzuführen, wenn er dabei auch Handschriftliches von ihr benutzt hat. Und wie konnte er noch im späten Alter aussprechen (Gespräch mit Nicolovius bei Lappenberg, a. a. O., S. 297), daß ihn öfters im Leben der Gedanke beschlichen habe, ob er auch recht gethan, den in Frankfurt betretenen Weg zu verlassen. Ist es nicht wie eine gesuchte Entschuldigung, wenn er die abgegriffene Ausrede immer wieder sagt (ebd.): „Sie war krank, die treue, liebevolle Freundin, sie war krank"!

Durch Moser war auch der Magus aus Norden zu den frankfurter Freunden in Beziehung gekommen. Doch lag es auf der Hand, daß bei diesem ebenso unruhigen als tiefen und geistvollen Manne von einem schriftlichen Verkehr viel, von persönlicher Begegnung für die frankfurter Freunde wenig zu hoffen war. Und so geschah es auch (Goethe, „Aus meinem Leben", Buch XII; Lappenberg, a. a. O., S. 210). Er enttäuschte bei seiner Anwesenheit in Frankfurt durch seine Unruhe die stillen Gemüther des Klettenberg'schen Kreises. Moser traf er nicht, und da war ihm „der Ort so verekelt, als wenn lauter Holländer und Juden darin übrig wären" (ebd.). Der Einfluß dieses wunderbaren Mannes auf die frankfurter Freunde ist jedenfalls nicht gering gewesen, aber da derselbe kein persönlicher war, darf er hier nicht weiter berührt werden.

Lappenberg (ebd. S. 275) setzt voraus, daß auch Klopstock bei seiner Anwesenheit in Frankfurt mit der Klettenberg in Berührung kam; doch bleibt das Vermuthung, da wir keine bestimmten Angaben darüber haben. Näher als diese ist Lavater ihr getreten. Diesen zog Goethe zunächst zu ihr. Er hatte mit ihr eingehende Gespräche über ihre Führungen im Glauben, die den jungen Goethe

sehr interessirten. Außerdem bleibt zu erwähnen ein Brief der Klettenberg an Lavater vom 20. Mai 1774 (bei Bernays, a. a. O., III, 18 fg.), der von der Geistesverwandtschaft zwischen ihr und ihm ein beredtes Zeugniß gibt.

Damit wäre auch der Männer Erwähnung gethan, die in flüchtiger Beziehung zu den frankfurter Freunden standen. Wir wollen nach dem allen versuchen uns ein Gesammtbild jenes Kreises und des in demselben wehenden Geistes zu machen. Es ist allezeit so gewesen in der christlichen Kirche und wird auch so bleiben, daß nach Zeiten der allgemeinsten religiösen Erhebung Zeiten folgen, in denen sich die hochgehenden Wellen wieder glätten, und das bewegende Moment jener Zeiten mit Ruhe betrachtet wird. Man heimst es dann als geschichtlich gewordenen Ertrag ein, indem man ihm Worte leiht und es in ein System bringt. Dadurch wird das Besitzthum desselben der Kirche für alle Zeiten gesichert, und doch wird dabei leicht des Inhaltes über der Form vergessen. Wenn in solcher Zeit die intellektuell stark angelegten Naturen Befriedigung finden, so fühlen sich die nach der Seite des Gefühls bevorzugten dagegen gedrückt. So kommt es, daß sie sich, abweichend von der herrschenden Richtung und abgesondert von ihr ihre Nahrung suchen, und da das Gefühl vor allen Dingen zu seiner Erregung und Erhaltung Gemeinschaft voraussetzt, schließen sich dergleichen Persönlichkeiten in solchen Zeiten gern eng zusammen. Bekanntlich machte besonders die lutherische Kirche nach der Reformationszeit solche Periode des Einsammelns und intellektuellen Verarbeitens durch. Auch diejenigen Geistlichen, die sich nicht geradezu des Prädikat „orthodox" beilegten, trugen doch meist die schwere dogmatische Rüstung, in der sie sich nicht alle gleich gewandt zu bewegen wußten. So wird leicht klar, was wir oben sahen, daß Katharina v. Klettenberg sich von den in Frankfurt gehaltenen Predigten nicht befriedigt fühlte; es fehlte ihnen die Unmittelbarkeit der Empfindung, der Glaubensgewißheit; sie fand zu viel für den Kopf, zu wenig für das Herz. Obwol besonders Fresenius ein von allen geehrter, herzlich frommer Mann war, der nicht nur bei Außendingen stehen blieb, so haben, wie wir sahen, noch mehr Christen als Katharina jene Erfahrung gemacht. Und was war natürlicher, als daß sie sich zu gemeinsamer Erbauung zusammenschlossen. Sie alle fühlten sich wie Katharina aus ähnlichen Gründen mehr oder weniger zu Zinzendorf hingezogen und von ihm geschieden, sodaß sie zwar in seinem Geist und vielfach auch mit seinen Worten einander erbauten, ihrer Liebe zum Herrn aber doch oft, besonders später, ein anderes Kleid anzogen. Sie scheinen nüchterner, weniger sich in Spielerei verlierend gewesen zu sein. Aber so viel ist uns vor allem klar, daß hier eine so großartige Innigkeit und Reinheit der Freundschaft stattfand, daß wir an die erste Zeit der christlichen Kirche erinnert werden. Wie aus den oben erwähnten Aufsätzen über christliche Freundschaft und Moser's Urtheil darüber hervorgeht, war diese Freundschaft keine Schwärmerei, wie sie im vorigen Jahrhundert nicht eben selten ist, sondern sie wird uns als die ernsteste und höchste sittliche Pflicht geschildert, die zu erfüllen nicht momentane Aufwallung treibt, sondern die gemeinsame Liebe zum Heilande. Wie trefflich schildert z. B. die Klettenberg (bei Lappenberg, a. a. O., S. 1 fg.) den Unter-

schied zwischen natürlicher Sympathie und christlicher Liebe! Und wie Moser uns (in einem Briefe an den Kanzleidirektor Feldt in Hannover vom 10. Mai 1754, ebd. S. 215 fg.) versichert: sie und ihre Freunde haben nicht nur so geredet und geschrieben, sondern so gelebt, so gehandelt.

Wider die Beziehungen der Freunde zur Kirche läßt sich von ihrer Seite nichts Wesentliches anführen, auch nicht, was Goethe („Aus meinem Leben", Buch VII) von ihnen sagt: „Jene frommen Seelen, welche, ohne sich zu irgendeiner Gesellschaft zu bekennen, eine unsichtbare Kirche bildeten". Von einem Abschließen ist nicht die Rede, so wenig, daß derjenige, der sie meist durch seinen Vortrag erbaute, ein frankfurter Kandidat der Theologie war. Aber Fresenius in seinem uns unverständlichen Eifer gegen Zinzendorf (er nennt ihn z. B. a. a. O., II, 148, Erzbetrüger und Erzheuchler) und seine Richtung witterte Zinzendorf'sche Bestrebungen nicht mit Unrecht und suspendirte diesen Kandidaten zeitweilig. Er mußte ihn aber wieder einsetzen (Clausens Selbstbiographie bei Lappenberg, a. a. O., S. 237 fg.), da man ihm keine Irrlehren vorwerfen konnte.

Es waren, wie wir sahen, Leute von verschiedenem Beruf und Stand, die sich so zusammenthaten und sich in ihrer Weise miteinander erbauten. Aber doch gehörte niemand unter ihnen dem ärmeren Stande an, im Gegentheil, sie waren meist auch sonst geistig höchst rege, ja bedeutende Leute. Das bildete schon eine Scheidewand gegen die Herrnhuter, sofern deren Stellung ihnen zu eng war. Es ist eigen, wie weit dergleichen Aeußerlichkeiten bei so geförderten Christen, wie die Klettenberg'schen Freunde waren, eine Scheidewand bilden konnten. Katharina fühlte sich nach Goethe's Urtheil („Aus meinem Leben", Buch VIII) mit dem ebenfalls adelichen Zinzendorf geistig verschwägert; von dem Vertreter desselben Geistes, dem Messerschmied Neißer, fühlte sie sich abgestoßen („Bekenntnisse einer schönen Seele"). Wenn wir die ersten Briefe der Klettenberg an Neißer recht verstehen, so hat Goethe vielleicht den Gegensatz schärfer gemacht, als er war. Wir werden aber kaum irregehen, wenn wir die Differenzen, die den Klettenberg'schen Kreis von Herrnhut trennten, auf diesem Wege suchen. Um es kurz auszudrücken, wenn Katharina sich empört fühlt (ebd.), wenn die Majorin v. Lorez und andere angesehene Damen die Hand Neißer's küßten, so war es das aristokratische Gefühl in ihr, was sich dagegen sträubte. Nehmen wir statt dieser Aristokratie des „von" die Aristokratie des Geistes, so ist wol ziemlich klar, worauf jene Differenzen hinauslaufen. Das vorige Jahrhundert war das Jahrhundert der ästhetischen Freundschaften, und der Klettenberg'sche Kreis kann auch unter diesem Gesichtspunkt betrachtet werden. Ein Kreis, in dem Moser, Goethe, Frau Griesbach, Eleonore Achenwall sich wohl fühlten, gab seinen Mitgliedern außer der religiösen vor allem auch ästhetische Anregung. Suchen wir hier den Trennungspunkt vom Grafen Zinzendorf, so haben wir hier auch wieder eine Seite jenes Kreises, wo er sich in seinen herrlichsten Auswirkungen nach außen hin zeigt. Das religiöse Moment für sich hätte ja für eine gegenseitige Befriedigung der Mitglieder aneinander genügt; aber um Leute wie Hamann, Lavater, Goethe anzuziehen und mit diesem Kreise zu verbinden, mußte erst ein Gebiet gefunden werden, auf dem sich die Interessen begegneten, und das war zunächst das literarisch-ästhetische. Bei Hamann und

Lavater blieb es nicht bei diesem stehen; auch Goethe schien ja eine Zeit lang ernstlich von dem religiösen Leben der Freunde ergriffen zu sein. Daß wir wirklich nicht unrecht thun, wenn wir hier auch andere als religiöse Beziehungen finden, belegt auch Goethe's schon erwähnter Brief aus Straßburg an die Klettenberg vom 26. Aug. 1770, in welchem er in Bezug auf die straßburger Christen schreibt: „Lauter Leute von mäßigem Verstande, die mit der ersten Religionsempfindung auch den ersten vernünftigen Gedanken dachten, und nun meinen, das wäre alles, weil sie sonst von nichts wissen". Er muß es also doch anders gewohnt gewesen sein.

So ist es gekommen, daß auch Gedichte und Aufsätze aus diesem Kreise hervorgingen, die uns zum Theil noch erhalten sind. Daß z. B. in den Beziehungen zu Lavater das ästhetische Interesse neben dem religiösen hergegangen ist, liegt auf der Hand, da die Klettenberg merkwürdigerweise seine und Goethe's Stellung zur Religion in dem schon erwähnten Briefe vom 20. Mai 1774 ganz gleich beurtheilt: „Er [Christus] wandelt mit Lavater und Goethe; ich kenne Ihn am Gang; noch werden ihre Augen gehalten, daß sie Ihn nicht erkennen. Aber ein etwas, ein sanfter Zug, eine Empfindung, die alle Empfindungen übertrifft, so lebhaft diese beide sonst fühlen können, macht, daß sie sich von dem Unbekannten nicht trennen mögen".

Sollten wir den Geist dieses Kreises kurz charakterisiren, so wollen wir ihn den Geist echt christlicher Liebe, Freundschaft und Gemeinschaft nennen, wie er sich in solcher Reinheit selten findet. Belebt und immer wieder erneut wird derselbe durch die innige Liebe und Gemeinschaft, welche die einzelnen Glieder desselben zu ihrem Heilande haben, um dessentwillen sie alles darangaben. Die nicht gewöhnliche geistige Bildung, die ebenfalls für diesen Kreis bezeichnend ist, wird dabei dem christlichen Geist nicht gefährlich, sondern tritt durchaus in seinen Dienst; hilft vor allem dazu den Segen jener innigen Gemeinschaft auch ferner Stehenden zu übermitteln und nach Möglichkeit zum Verständniß zu bringen. So unterhielt jener Kreis Beziehungen ebenso mit dem halleschen Pietismus wie mit der Brüdergemeinde und ihren Anhängern und mit den bedeutendsten Geistern, die damals in der deutschen Nation von Einfluß waren; er hebt aus allem das Edelste und Beste heraus; es ist, als hätte er sich das Wort zum Motto genommen: „Prüfet alles und das Gute behaltet".

Der Kreis jener Freunde ist von Jahr zu Jahr zusammengeschmolzen, indem der Tod einen nach dem anderen von ihnen hinwegnahm. Der letzte Ueberlebende scheint Pfarrer Claus gewesen zu sein. Wie treu derselbe die empfangenen Eindrücke bewahrt hat, zeigt seine noch in spätem Alter verfaßte Biographie, in welcher er mit größter Ausführlichkeit von seinen frankfurter Freunden spricht. Und so haben auch die anderen die Eindrücke, die sie empfangen, wohl bewahrt. Sie sind in dem Glauben, in dem sie gelebt, auch entschlafen, wie wir das so besonders von Katharina v. Klettenberg wissen. Selbst Goethe hat, wie wir sahen, bis in sein spätes Alter jene Eindrücke nicht vergessen können, und so sind die jene frankfurter Freunde beherrschenden Gedanken noch heute von nachhaltigem Eindruck für jeden, der sie auf sich wirken läßt.

Es ist uns eine Menge Gestalten entgegengetreten, die sich deutlich und

plastisch voneinander abheben und doch durch ein gemeinsames mächtiges Band verbunden sind. Man möchte sie christliche Orginale nennen, so eigenartig ist trotz des Gemeinsamen, das sie beherrscht, die Individualität eines jeden ausgeprägt. Etwas Verwandtes, ein Heimatsklang weht uns aus diesem Kreise entgegen, und wenn wir von ihm Abschied nehmen, so thun wir es mit dem Gefühl, mit dem wir einem lieb gewordenen Freunde zum letzten mal die Hand drücken.

Zum Schluß fügen wir noch einige Mittheilungen bei, welche wir der Güte des Herrn Prof. Dr. Arndt in Leipzig verdanken, und von welchen wir voraussetzen zu dürfen glauben, daß sie den Lesern um so interessanter und willkommener sein werden, als sie bisher ungedruckte Gedichte des Frl. v. Klettenberg enthalten.

Lavater huldigte wie fast alle Kinder des achtzehnten Jahrhunderts der Sitte ein Tagebuch zu führen. Was er auf seiner Reise nach Bad Ems in den Monaten Juni und Juli 1774 erlebte, schrieb er Tag für Tag auf kleine Oktavbogen, die dann von Zeit zu Zeit in die Heimat an die zurückgelassene Gattin gesandt, von dieser weiter den näherstehenden Freunden des Hauses mitgetheilt wurden. Der größte Theil dieses Reisetagebuches hat sich erhalten; er ist jetzt durch Salomon Hirzel's großartige Schenkung Eigenthum der leipziger Universitätsbibliothek. Die interessantesten Stellen dieses Reisetagebuches sind ohne Zweifel diejenigen, die den Aufenthalt in Frankfurt und das erste persönliche Zusammentreffen mit dem jungen Goethe, der damals schon durch das Erscheinen des „Götz von Berlichingen" eine deutsche Berühmtheit geworden war, behandeln. Im gastlichen Hause des alten Rath Goethe stieg Lavater am Donnerstag den 23. Juni abends um achteinhalb Uhr ab; am 28. Juni morgens um halb fünf verließ er dasselbe. Durch Goethe wurde auch die persönliche Bekanntschaft mit Susanna Katharina von Klettenberg, „Cordata" wie sie sich selbst und wie Lavater sie nannte, „die schöne Seele" wie Goethe sie so meisterhaft uns vorgeführt, vermittelt. Ein Briefwechsel zwischen ihr und Lavater war bereits vorhergegangen. Gleich am ersten Abend des frankfurter Aufenthalts notirt Lavater in seinem Tagebuch, daß viel zwischen ihm und Goethe über das Frl. v. Klettenberg gesprochen sei. Und nun mögen die Auszüge aus dem Tagebuch selbst weiteres Zeugniß davon ablegen, wie Lavater „Cordata" fand, über sie fühlte und dachte.

„Freitag d. 24. Juni 1774. — — — Zu Fräulein von Klettenberg, eine funfzigjährige adelige Dame, fein organisirt, nichts weniger als schön. Sie fing gleich an: „sie hätte sich ein Bedenken gemacht mir zu schreiben, wenn sie daran gedacht hätte, daß sie an einen Schüler von Spalding" — also das Kapitel von Spalding und Gefühlen, ganz brav weg. „Spalding habe Recht vis-à-vis den Pietisten, sie kenne sie, — das Falsche seines Buches widerlege er selbst in den zwei letzten Seiten. Viel von Goethe".

Des Abends: „Eine Weile bei Klettenberg allein und mit Goethe, ein herrlicher Abend. Von Gebeterhörung. Friede im Krieg. „Wenn ihr stille werdet, so wird euch geholfen" sagte Goethe in einem recht brüderlichen Ton. Vom Predigen. „Man kann nicht immer empfinden". Ich fordere, sagten beide, zu viel.

Nachher spazirten wir. Vom Christenthum „die einzig mögliche, wahre, menschliche Religion"!

— — — — „Noch einige Sachen von Klettenberg muß ich nachholen. Sie sagte, da ich ihr meine ganze Meinung, wie der Mensch zur unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott gelangen könne [entwickelt hatte], sie unterschreibe sie, nur habe Gott verschiedene Wege. Sie habe es nicht leiden können, daß ich in meinem letzten Billet von C[arlsruhe] aus an Goethe geschrieben hätte: „es sei mir so wohl, daß ich Demüthigung befürchte!" Ich habe kein gutes Herz zum Herrn. Ich müsse ihm auch herzlich zutrauen, daß er mir alle Freuden ohne Züchtigungen gönne, und daß er das Salzen so einzurichten wisse, daß ich keiner Züchtigung auch zur Correction bedürfe. Ach könnt' ich nachholen, was sie mehr sagte, aber mein Gedächtniß ist zu schwach".

„25. Juni 1774. Erwachte einhalbsechs Uhr. Las von einem Ende zum andern ein Liederbüchlein von der Hand des Fräulein von Klettenberg. Oft mußt ich weinen. Aus dem ganzen Büchelchen zeichnete ich mir folgende Stellen aus. „Anfangslieder" hieß sie diese den folgenden Tag.

Seele! willst Du Jesum finden,
Such' ihn in Gethsemane!
Laß Jerusalem dahinten,
Steig' auf jenes Hügels Höh',
Wo er unter tausend Plagen
Ward an's rauhe Kreuz geschlagen.

---

1. Joh. V. 11. 12.

Wer Dich hat, der hat alles,
Wer Dich nicht hat, hat nichts!
Du bist der Trost des Falles!
Die Quelle alles Lichts!
Die Arzenei der Schwachen,
Der Starken Jubellied!
Wie froh kannst Du den machen,
Der Dich am Kreuze sieht.

Lieber arm, als ohne Jesu reich ꝛc.
(Lappenberg, „Reliquien", S. 97, Nr. I.)

Seitdem ich Jesus Dich erblickt,
Seitdem Du mir Dein Herz entdeckt,
Seit Du mich an die Brust gedrückt,
So ist ein Durst nach Dir erweckt,
Der sich mit gar nichts Anderm stillet,
Der sich stets im Genuß vermehrt,
Und der, wird er nicht ganz erfüllet,
Sich oft beinah' in Pein verkehrt.

Er spricht mit mir von seinen Schmerzen,
Er malt mir seine Leiden dar,
Dann seh' ich, ach! wie seinem Herzen
So bang' in jenen Stunden war.
Noch höre ich sein ängstlich Sehnen,
Ach! mir zerfließt mein Aug' in Thränen,
Der Athem selbst erhält sich kaum.
Doch das sind anmuthsvolle Zähren,
Und Schmerzen, die nur Lust gebären,
Das Kreuz ist mir ein Lebensbaum.

Oft pflegt der Schmerzensmann zu sagen,
Wie er in jener Leidensnacht
Die Fürstenthümer Schau getragen
Und ihren Trotz zum Hohn gemacht.
O das entflammt den Grund der Seelen,
Wie möcht' ich's Ost und West erzählen,
Wie groß Du schöner Heiland bist.
Wie schwach o Tod sind Deine Kriege!
Wo sind o Hölle Deine Siege,
Seitdem er auferstanden ist?

Noch mehr, Er läßt mich Hand und Herze
In einer solchen Nähe sehn,
Wo von dem rauhen Leidensschmerze,
Noch die verklärten Male stehn!
O welch' ein göttliches Vergnügen!
Hier darf ich wie Johannes liegen,
Auch mir vergönnt er Thomas' Glück;
In seiner Seit', in seinen Wunden,
Hab' ich, gleich ihm, mein Heil gefunden,
Und oft erneut sich dieser Blick.

Wie kindlich darf ich mit ihm sprechen ꝛc.
(Lappenberg, „Reliquien", S. 98, Nr. III).

Der vermißte Jesus.

Welt und Himmel sind mir öde,
Wenn er mir nicht nahe ist,
Freund, ich weine und erröthe,
Daß Du mir izt ferne bist.
Und warum bist Du gewichen?
Weil mein Herz, mit Lust bethört,
Fremden Buhlen nachgeschlichen
Und von Dir sich weggekehrt!

(Nach 4 Uhr Nachmittags). Mit Schmoll und Dr. Goethe zu Cordata. Goethe weg. Frau Rath Goethe da. Große Freude über mitgebrachte Zeichnungen. „Den Christus wolle sie in Copie, es koste was es wolle". Ich besah' ihre Miniatur-Gemälde. Viel für sie. Schmoll fing sie an zu zeichnen. Von Mosern, nunmehrigem Präsidenten in Darmstadt, unendlich feine Empfindsamkeit. Ich blätterte in dem Buch: Der Christ in der Freundschaft. Brief von S[chultheß] und meiner Frau gab ich ihr zu lesen".

„Sonntag d. 26. Juni 74. Sechs Uhr erwacht. Schöner Morgen. Auf. Tagebuch nachgeholt. Drei Predigten von der Sterbenslust der Cordata zusammengemacht und drei andere zur Beurtheilung, die von den Engeln und die zwei letzten Pfingstpredigten, mit dem Billet: „Hier Schwester drei Predigten, die Du behältst und bei deren Lesung Du oft an mein Sterben denkest. Die drei übrigen lies, und leg' Papierchen mit Anmerkungen bei . . . Daran darf ich nicht denken, daß heut' der letzte Tag meines Erdenlebens sei, daß ich Dich sehe. Ich habe, deucht mir, noch nichts mit Dir geredet".

(Nach $7^1/_2$ Uhr Abends). „Goethe und ich zu Cordata, die meiner Frau ein Präsent gemacht hatte. Von den heutigen Predigten. Von dem vormaligen Fresenius. Sobald er Beifall erhielt, weg war der Geist und Seegen. — Stiller Genuß in sich selbst das Beste".

„Montag d. 27. Juni. (Morgens). Ich besuchte Cordata. Will Arbeit von mir übernehmen. Sie gab mir einen kleinen Aufsatz von ihrer Hand: Meine Aussichten in die Ewigkeit. Wovon wir alles sprachen, wie kann ich's mehr wissen, oder habe Zeit es nachzuholen — aber wovon sie sprach, sprach sie mit ausnehmendem Verstand und einer Bestimmtheit, die nur durch Erfahren geübt und Selbstdenken erreicht werden kann. Sie hat unvergleichliche Einsichten in die Chemie, in die Natur der Farben u. s. w. Sie sprach viel von den unvergleichlichen Arzeneien eines gewissen Dr. Mez in Frankfurt. Der hat sie, da alle Hoffnung schon aufgegeben war, dadurch vom Rande des Grabes zurückgeführt, und ist dabei ein sehr guter und rechtschaffener Mann. Aber er gibt Niemand als seinen vertrauten Freunden von seinen Arzeneien. Falls mein Husten nicht nachlassen wolle, wollte ich durch sie von seinen Arzeneien brauchen. Noch machten wir einige Anmerkungen über das Licht, den Reichthum und die Verschwendung Gottes, die Höhe Christi, die Tiefe des Menschen, den Kindersinn u. s. f."

— — — „Ich ging um 4 Uhr zu Cordata. Ein Fräulein kam, eine Wittwe. Sie kannte mich aus meinen Schriften, hatte Freude mich zu sehen. Ich ging in die mittlere Stube allein und wollte da ausruhen und einiges aus dem Kopf bringen. Ich las da den Aufsatz, den sie mir den Morgen gegeben hatte, mit Vergnügen durch. Kann alles unterschreiben, wenn schon einiges mehr durchgedacht werden muß. Sandte ihn mit einem Billet an Jungfer Muralt. Schrieb auf ihrem Zimmer Billets an S[chultheß], Pf[enninger], M[uralt], H[ottinger?] und Zimmermann, Maßenbach. Wurde eben noch fertig, ehe ihre Freundin weg war. Machte alles zu, und sandte es noch auf die Post. Gab ihr Briefe zu lesen; während daß ich petschirte. Herrliche Stunde von halb Sieben bis acht Uhr. Von dem Leiden und Tode Christi. Vom Abendmahl. Precis dieselben Ideen, die ich habe. Sie hatte sie noch nicht lang. Dieser Aufschluß sei ihr erst

gegeben worden. Sie freute sich und erstaunte sehr über unsere Gleichförmigkeit. Vom Opfer Christi, Ehestand, Zerstörung des Reichs. So frei, so edel, so erhaben, so tief konnt ich kaum einen Menschen glauben. Doch war sie es! Ich sah's und hört's. Herzlich Adieu".

Noch einmal der reiche Mann.

Von Privatdocent Lic. Dr. F. **Zimmer** in Bonn.

In Heft 5 ist schon von W. Hunzinger darauf hingewiesen worden, daß die von Lic. Merbach in Heft 2 gestellte Frage, warum der reiche Mann nicht in den Himmel gekommen sei, ihre genügende Antwort nur aus der Betrachtung des Textes selbst empfangen könne. Mit Recht macht der Verfasser des erstgenannten kleinen Artikels auf Luk. 16, 28. 30 aufmerksam: „Der reiche Mann sieht seine Brüder nach demselben Ziele wandern, welches er erreicht hat. Das Ziel ist die Verdammniß. Ferner: Der reiche Mann sieht als einziges Mittel, von dem Weg zu diesem Ziel befreit zu werden, die Buße an. Wenn er nun selbst das Ziel erreicht hat, so ist er also nicht befreit worden von dem Wege zu diesem Ziel, so hat er also das einzige Mittel, das von diesem Weg erlösen kann, nicht in Anwendung gebracht, so hat er also keine Buße gethan. Was den reichen Mann von der μετάνοια zurückgehalten, scheint der Komfort des Lebens gewesen zu sein. Dieser ließ ihn nicht zur Sinnesänderung, zur Buße kommen". Damit ist für die Erklärung der exegetisch richtige Weg gewiesen. Nur müssen wir ihn auch bis zum Ende gehen, um das Ziel wirklich zu erreichen, nicht auf der Hälfte des Weges stehen bleiben.

Ist es überhaupt eine Gefahr, in die wir leicht verfallen, daß wir Abschnitte der Evangelien, insonderheit die Gleichnisse und einzelne Sprüche von ihrem Zusammenhange losgelöst, als Ganzes für sich betrachten — die kirchliche Perikopeneintheilung verlockt nicht selten dazu — so liegt dieselbe sehr nahe bei der Perikope vom reichen Mann und armen Lazarus Luk. 16, 19—31. Ja, hier könnte dafür ein gewisses Recht vorzuliegen scheinen. Denn auf dieses Gleichniß folgt mit Kap. 17 offenbar ein anderer Stoff, der mit jenem in keinem näheren Zusammenhange steht. Dem Gleichniß voraus aber gehen Worte, die zwar nach dem Text mit diesem zusammengehören sollen — denn beide, V. 15—18 wie V. 19—31 sind nach V. 14 an Pharisäer gerichtet, und V. 19 schließt sich mit einfachem δέ an das vorhergehende an — aber die V. 16—18 scheinen so zusammenhangslos, daß man an eine Verbindung mit V. 19 fg. nicht denkt.

Nun kann es nicht Aufgabe dieser wenigen Zeilen sein, eine Lösung des vielleicht schwierigsten Räthsels, das die drei ersten Evangelien stellen, eine Erklärung der V. 16—18 zu versuchen. Wir wollen daher auf eine Berücksichtigung von V. 17—18 verzichten. Aber V. 16 ist nicht so schwierig und für unseren Zweck von großer Bedeutung. Dort heißt es: „Das Gesetz und die Propheten dauern bis Johannes", oder wenn wir das in der Parallelstelle Matth. 11, 13 stehende

ἐπροφήτευσαν hinzunehmen: „Das Gesetz und die Propheten haben geweissagt bis zu Johannes; von da an wird das Reich Gottes verkündigt". Von dem Folgenden sehen wir vorläufig ab. Müssen wir an diesen Vers nicht erinnert werden, wenn wir V. 29 lesen: „Spricht aber Abraham: Sie haben Mose und die Propheten. Mögen sie auf die hören", und V. 31: „Er sprach aber zu ihm: Wenn sie Mose und die Propheten nicht hören, so werden sie sich auch nicht gewinnen lassen, wenn einer von den Todten aufersteht". An beiden Stellen haben wir Gesetz und Propheten, und durch unseren V. 16 wird V. 31 erst klar. Denn was soll das heißen οὐδὲ . . πεισθήσονται, sie werden sich auch durch eine Todtenauferstehung nicht gewinnen lassen; wofür gewinnen? Offenbar nicht für eine Ansicht, sodaß πεισθήσονται hieße: sie werden sich überzeugen lassen, sondern wie das μετανοήσουσιν V. 30 zeigt, ist es diesem gleichwerthig. Sie werden sich also nicht zur Buße gewinnen lassen. Eben darauf führt V. 16 durch den Zusatz: „von da an wird das Reich Gottes verkündigt". Μετάνοια und βασιλεία τοῦ θεοῦ hängen ja zusammen; das eine ist nicht ohne das andere, wie als klassischestes Beispiel Luk. 5, 32: οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν zeigt, verglichen mit Mark. 2, 17 = Matth. 9, 13 οὐκ (Matth. οὐ γὰρ) ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς, was ja heißt zur Theilnahme am Reich (1 Thess. 2, 12: τοῦ θεοῦ τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν). Daher die Mahnung Matth. 3, 2 = 4, 17 (vgl. Mark. 1, 15): „Thut Buße; denn das Himmelreich ist nahe herbeigekommen". Unser οὐδὲ πεισθήσονται heißt also: sie werden sich nicht für das Reich Gottes gewinnen lassen.

Aber wie so denn das nicht? Ist nicht wirklich ein großer Unterschied, ob sie blos Mose und die Propheten haben, oder ob, wie ihnen der Reiche in der Qual wünscht, ihnen ein Wunder wie eine Todtenauferstehung zutheil wird; würden sie nicht durch letztere sich viel leichter gewinnen lassen? Es genügt nicht, zur Antwort auf ähnliche Stellen wie die Forderung des Jonazeichens Matth. 12, 39—42 = Luk. 11, 29—32 zu verweisen. Unser Text muß uns selbst die Antwort geben. Und er bleibt sie nicht schuldig. Καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται heißt es V. 16. Das kann nun freilich nicht nach der gewöhnlichen Erklärung heißen: „und jeder drängt sich mit Gewalt hinein". Denn wo waren die Scharen, die sich in das Reich hineinzwängten? Doch unter den Pharisäern, an welche die Worte gerichtet sind, wahrhaftig nicht. Die sinngemäße Übersetzung ist: „und jeder wird in dasselbe genöthigt". V. 16 sagt also: Wir haben Gesetz und Propheten bis auf Johannes herab. Von da an ist eine andere Periode gekommen, nämlich das Reich Gottes, und in das wird ein jeder genöthigt. Aber inwiefern das? Offenbar — und das läßt sich auch aus V. 17 entnehmen — weil das Gesetz und die Propheten das Reich geweissagt haben. Gesetz und Propheten haben gar keine andere Aufgabe gehabt als dieses Reich Gottes vorzubereiten. Sie haben es geweissagt, und was die Schrift weissagt, das muß bis ins Kleinste in Erfüllung gehen, ἕως πάντα γένηται Matth. 5, 18 (vgl. mit Luk. 16, 17). Und nun ist das Reich da. Wer also den Weissagungen des Gesetzes und der Propheten glaubt, der kann gar nicht anders, der muß nun hinein in das Reich, das sie verheißen, βιάζεται εἰς αὐτήν. So verengt sich freilich das πᾶς V. 16 zu einem: jeder wahrhaftige Anhänger von Gesetz und Propheten, jeder wirklich Fromme. Wer von Herzen den Verheißungen

des Alten Bundes glaubt, der bedarf keines Zeugnisses weiter, der läßt sich nun, da das Reich da ist, freudig für dasselbe gewinnen. Er braucht keine Wunder und Zeichen mehr, wo das große Wunder geschehen, das Reich Gottes, das langersehnte, gekommen ist.

Stellen wir jetzt die Frage: warum ist der reiche Mann nicht in das Himmelreich gekommen? so ist die Antwort nunmehr deutlich die: weil er nicht zu den wirklich Frommen des Alten Bundes, zu den an Mose und die Propheten gläubigen gehört. Aber nun erhebt sich eine neue Frage: wie kann denn nur unser Text einfach, ohne weitere Motivirung, voraussetzen, daß der Reiche kein solcher Frommer gewesen ist? Thatsächlich wird ja nur gesagt, daß er reich gewesen ist, alle Tage herrlich und in Freuden gelebt hat. Daß aber der Reichthum selbst als Sünde angesehen werde, wie es nach V. 25 fast scheinen könnte, ist doch im Munde Christi undenkbar. Und die Parabel deshalb aus einer „ebionitischen" Quelle abzuleiten (vgl. Lipsius), ist eine höchst bedenkliche Art der Kritik. Es fallen uns wol Sprüche ein, die zur Antwort tauglich scheinen, wie der vom Reichen und dem Nadelöhr. Aber die rechte Antwort kann uns eben wieder nur der Text selbst geben. Und sie steht ja deutlich genug darin. Den geldgierigen Pharisäern (οἱ φαρισαῖοι φιλάργυροι ὑπάρχοντες V. 14) gegenüber ist unser Gleichniß gesprochen und im Anschluß an den Spruch V. 13 (= Matth. 6, 24): „Niemand kann zweien Herren dienen. Denn er wird entweder den ersten hassen und den anderen lieben, oder dem ersten anhängen und den anderen verachten. Ihr könnet nicht Gott dienen und dem Mammon". Da sehen wir, was unser Reicher sein soll: ein Mammonsdiener, der als solcher eben kein Gottesdiener sein kann, weil Gottesdienst und Mammonsdienst einander ausschließen.

Noch deutlicher würde dieser Zusammenhang des ganzen Abschnittes werden, wenn wir hier in die schwierige und umfassende quellenkritische Untersuchung von V. 1—13 eintreten könnten. Aber auch so, denke ich, ergibt sich, wenn man die Parabel im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden faßt, daß der reiche Mann nicht in den Himmel kommen konnte, einfach weil er gar nicht das Bild eines blos „reichen Mannes" darstellt, sondern ein Mammonsdiener ist, ein Reicher, der seines Reichthums Knecht geworden ist und dadurch von Gott und seinem Dienste sich geschieden hat.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Zur Eintheilung des Dekalogs.

Von Pastor Dr. **F. A. F. Philippi** zu Hohenkirchen in Mecklenburg-Schwerin.

Die Frage, welche hier zur Sprache gebracht werden soll, ist seit geraumer Zeit von den verschiedensten Seiten aus so gründlich behandelt worden, daß es kaum möglich scheinen dürfte, neue Gesichtspunkte aufzustellen. Diese Frage scheint sogar insofern dem Abschluß nahe gebracht zu sein, als sich die fast einstimmige Ansicht der neueren lutherischen Theologen immer mehr dahin neigt, daß man die s. g. philonisch-reformirte Eintheilung für die ursprüngliche, vom Gesetzgeber selbst beabsichtigte hält. Wenn man aber trotzdem meint, die in unsere lutherischen Katechismen übergegangene Eintheilung vom Standpunkte evangelischer Freiheit rechtfertigen zu können, so haben uns diese Rechtfertigungsversuche stets so wenig befriedigt, daß sie uns vielmehr nur als Auskunft der Verlegenheit erschienen sind. Wohl wissen wir, daß wir nicht mehr an den Buchstaben des A. T., auch nicht mehr an den Buchstaben des alttestamentlichen Gesetzes gebunden sind, daß uns im N. T. überhaupt nicht das Gesetz des Buchstabens, sondern das Gesetz der Freiheit gilt. Wenn wir aber dennoch das alttestamentliche Gesetz auch von den Kindern des Neuen Bundes beachtet wissen wollen, und wenn wir dabei doch nicht den Buchstaben, sondern den Geist des Gesetzes zur Geltung bringen wollen, so fragt es sich doch, was zu dieser geistigen für das N. T. gültigen Seite des Gesetzes zu rechnen und was als alttestamentlicher Buchstabe davon zu unterscheiden ist. Gewiß gehört zum alttestamentlichen Buchstaben die Motivirung des ersten Gebotes durch den Hinweis auf die Ausführung aus Aegypten; ebenso gewiß gehört dahin die Feier des Sabbattages, aber ebenso gewiß ist, daß die Ersetzung der als mosaisch anerkannten philonisch-reformirten Eintheilung durch die lutherische nicht als neutestamentliche geistige Auffassung des alttestamentlichen Buchstabens angesehen werden kann. Denn wenn das Bilderverbot wirklich ein ursprüngliches, selbständiges Gebot ist, so kann man dasselbe doch nicht ganz streichen, ebenso wenig wie man, wenn Gott ursprünglich nur ein Lustgebot gegeben hat, ohne genügende sachliche Motive zwei daraus machen kann; das ist keine freiere evangelische Auffassung, sondern ein sehr mechanisches Verfahren. Wenn ich mich für befugt halte, kraft evangelischer Freiheit das Bilderverbot wegzulassen und statt dessen zwei Lustgebote anzunehmen, so vergeistige ich den Dekalog nicht, sondern ich verstümmele ihn; denn ich habe dann überhaupt nicht mehr zehn, sondern faktisch nur neun Gebote.

Die neueren lutherischen Theologen, welche die philonisch-reformirte Fassung für die richtige halten und trotzdem der Beibehaltung der lutherischen Eintheilung in unseren Katechismen das Wort reden, vermögen in der That nichts Triftiges

zur Rechtfertigung dieser Inkonsequenz beizubringen. Schultz z. B. (in der „Zeitschrift für die gesammte luth. Theologie und Kirche", Jahrg. 1858, S. 148) weiß dafür nichts weiter anzuführen, als daß er es für sehr bedenklich erklärt, eine Fassung, die eine so weite Verbreitung hat finden und sich so lange kirchlich hat behaupten können, die durch den kirchlichen Usus von mehr als einem Jahrtausend bewährt und geheiligt ist, als weniger angemessen in Zweifel zu ziehen, und noch bedenklicher, an unserem so herrlichen und durch des Herrn Segen so reichlich legitimirten Katechismus in diesem Stücke wol gar zu rütteln. Das ist aber doch kein Motiv für Beibehaltung einer Fassung, die man von Hause aus für unberechtigt hält. Wenn Schultz weiter die Beibehaltung der lutherischen Fassung damit motivirt, daß die Gefahr, gegen welche das Bilderverbot gerichtet war, verschwunden, und daß die gegentheilige Gefahr jetzt vorhanden sei, Gott, statt zu naturalisiren, zu spiritualisiren, so wird dabei übersehen, daß wenigstens zur Reformationszeit die Gefahr der Naturalisirung in der römischen Kirche mindestens ebenso groß wie zur Zeit des Alten Bundes war, und daß eine vergeistigte Auffassung des Bilderverbotes auch für die Gegenwart ihre Berechtigung hat, während die Annahme zweier nicht wesentlich verschiedener Lustgebote, wenn dieselbe nicht schon ursprünglich vom Gesetzgeber gegeben war, sich nicht motiviren läßt. Jedenfalls ist es nicht passend für ein katechetisches Lehrbuch, zehn Gebote aufzustellen und in Wahrheit doch nur neun Gebote zu statuiren, zumal wenn man zugestehen muß, daß diese zehn Gebote des Katechismus nicht die ursprünglichen zehn Gebote des Gesetzgebers sind.

Demnach liegt die Sache so, daß, wenn sich wirklich nachweisen ließe, daß die philonisch-reformirte Eintheilung die richtige ist, eine entsprechende Umgestaltung des Luther'schen Katechismus in diesem Punkte anzustreben wäre; denn Luther hätte ja dann durch Annahme der vorgefundenen katholischen Eintheilung einen unverzeihlichen Fehler begangen, der um der Wahrheit willen zumal in einem für den Jugendunterricht bestimmten Lehrbuche wieder gut gemacht werden müßte. Indessen steht es mit dem guten Recht der lutherischen Eintheilung doch nicht so verzweifelt, wie heutzutage auch von lutherischer Seite meistens angenommen wird. Wenn wir im Folgenden den Versuch machen, für diese Eintheilung einzutreten, so verwahren wir uns von vornherein gegen den Vorwurf, daß wir dabei von konfessionellem Interesse geleitet seien. Wir stimmen Züllig („Theol. Studien und Kritiken", Jahrg. 1837, S. 55) zu, daß jetzt niemand mehr diese Frage als eine Konfessionssache, bei der es gälte, seiner Konfession treu zu sein, wird nehmen und behandeln mögen. Als ein Adiaphoron ist dieselbe zu allen Zeiten von besonnenen Theologen angesehen worden. So schreibt J. Gerhard (Locus de lege, §. 44): „Constitutio numeri ordinalis in praeceptis decalogi per se et sua natura est ἀδιάφορόν τι. Certum quidem est, decem esse praecepta, hoc est, certus quidem est cardinalis praeceptorum numerus, sed nuspiam a Mose additur, quodnam sit statuendum secundum, quod tertium praeceptum". Auch Quenstedt („Systema theolog.", IV, 1, S. 960) nennt die in Rede stehende Frage „res media et indifferens" (vgl. auch Dannhauer „Colleg. decal.", S. 16 und Chemnitz, Loc. de lege 7, S. 28). Ebenso schreibt J. G. Walch („Historisch-

theologische Einleitung in die Religionsstreitigkeiten der ev.-luth. Kirche" [Jena 1730—39], III, 406): „An der Sache selbst ist nicht viel gelegen, und kann man einem jeden Theil frei lassen, welche Eintheilung er erwählen will. Es ist genug, wenn nur die von Gott bestimmte zehnde Zahl der Gebothe ihre Richtigkeit behält; wie man aber solche auszurechnen und zu zehlen habe, darüber darf man so scrupuleus nicht sein". Ähnlich haben auch besonnene reformirte Theologen geurtheilt; denn wenn auch einige, z. B. Ursinus („Corpus doctrinae, continens explicationes catecheticas" [Heidelberg 1591], IV, 128), Luther anklagen, er habe den Dekalog gefälscht oder verstümmelt, so sagt doch Calvin („Institut. christianae religionis", II, 8, 12, S. 127): „Modo ejus generis rem esse memineris, in qua liberum cuique judicium esse debeat, ob quam non sit contentiose cum dissidente pugnandum" (vgl. auch Rivet, „Explicat. decalog." I, 1227 fg.).

Wenn wir nun auch die vorliegende Frage gleich den genannten Theologen beider Kirchen als ein Adiaphoron ansehen, so wird es doch berechtigt sein, den Nachweis zu versuchen, daß sich für die lutherische Fassung mindestens ebenso viel sagen läßt als für die übrigen Fassungen, namentlich die philonisch-reformirte, ja daß die Bedenken, welche der ersteren Fassung entgegenstehen, weit geringer sind als die Bedenken gegen die übrigen Fassungen. Wir wiederholen es, es handelt sich dabei für uns nicht um ein konfessionelles, sondern um ein wissenschaftliches und katechetisches Interesse.

Ehe wir nun zur Begründung der von uns vertretenen Ansicht übergehen, scheint es angemessen, die verschiedenen anderen Eintheilungsweisen näher zu beleuchten; denn wenn dieselben sich der Reihe nach als unhaltbar erweisen, so ist damit für unsere Auffassung ein günstiges Präjudiz gewonnen. Bekanntlich sind der Hauptsache nach zwei Eintheilungsweisen zu unterscheiden, je nachdem man das Bilderverbot als ein selbständiges Gebot ansieht oder zwei Lustgebote annimmt. Da aber jede dieser beiden Eintheilungen ihre Unterabtheilung hat, so unterscheiden wir der Übersichtlichkeit wegen vier Theilungsweisen.

Mit dem Anspruch die älteste, ja gar ursprüngliche, vom Gesetzgeber selbst beabsichtigte, jedenfalls dem Texte am meisten entsprechende Eintheilung zu sein, tritt die Ansicht auf, welche man bald die orientalische, bald die Philonische, bald die Calvinische genannt hat. Sie gilt auch, wie schon bemerkt, bei den meisten neueren lutherischen Theologen (s. u.) als die ursprüngliche. Ihr nachweislich ältester Zeuge ist Philo (Quis rerum divinarum heres, §. 35; De decalogo, §. 12; De specialibus legibus, in.; De judice, §. 5). Derselbe theilt den Dekalog regelmäßig in zwei Pentaden, indem er das Bilderverbot für ein selbständiges Gebot erklärt und demzufolge nur ein Lustgebot annimmt. Mit ihm stimmt Josephus (Antiq. jud., III, 5, 5; De Maccabaeis 3). Aber schon die Eintheilung in zwei Pentaden, welche mehr dem Naturboden als der Zahlensymbolik der H. Schrift entnommen ist, muß den Verdacht erregen, daß wir es hier nicht mit einer traditionell feststehenden, sondern mit einer persönlichen Auffassung beider Männer zu thun haben, zumal da beide überhaupt oft von der Tradition abweichen und auch in diesem Falle in der That nicht mit der gewöhnlichen Tradition stimmen; denn wir werden bald sehen, daß sowol der masoretische Text als auch die tal-

mudische Tradition ein anderes Eintheilungsprinzip befolgen. Dazu kommt, daß die Opposition beider Männer gegen alles Heidnische und ihre daraus hervorgehende Abneigung gegen alles Sinnliche schon allein ihre Betonung des Bilderverbotes erklärlich macht. Dieselbe Abneigung gegen das Sinnliche herrschte aber auch bei den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte, namentlich bei den Alexandrinern, sodaß wir uns nur zu verwundern hätten, wenn dieselben nicht auch bei Eintheilung des Dekalogs dieser Anschauung durch Hervorhebung des Bilderverbotes Ausdruck gegeben hätten. In der That behauptet Keil („Biblischer Kommentar zu Genesis und Exodus") u. a., daß die in Rede stehende Eintheilung von den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte einhellig bezeugt sei. Indeß ergibt eine genauere Prüfung der Zeugen, daß eigentlich nur Origenes (Homil. in Exod. 8, ed. Lommatzsch IX, 91) hier als sicherer Zeuge in Betracht kommt; denn wenn ebenso wie Matth. 19, 18; Mark. 10, 19; Luk. 18, 20; Röm. 13, 9 auch Constit. apost. (I, 1; VII, 3), Theophilus (Ad Autolycum II, 35; III, 9), Tertullian (Adv. Marcionem II, 17), Ephraem Syrus (Ad Exod. 20), Epiphanius (Adv. haer. 2, 2) und Gregor von Nazianz (Carmen I, 1) weiter als Zeugen für diese Fassung angeführt werden, so liegt darin, daß in diesen Stellen nur ein Gebot des Begehrens erwähnt wird, noch kein zwingender Beweis dafür, daß die genannten Gewährsmänner in der That nur ein Lustgebot annahmen und der Philonischen Fassung unbedingt folgten; denn auch bei der lutherischen Unterscheidung der beiden Lustgebote kann man gelegentlich beide Gebote in das Wort: laß dich nicht gelüsten zusammenfassen. Mit demselben Rechte könnte man aus Matth. 22, 37—40 und Röm. 13, 9 folgern, Christus und die Apostel hätten nur zwei Gebote und nicht zehn statuirt. Es handelt sich eben hier wie dort nicht um Vollständigkeit und buchstäbliche Genauigkeit. Überdies finden sich bei einzelnen der genannten Schriftsteller Momente der s. g. Augustinischen Fassung, so besonders bei Theophilus (a. a. O.; vgl. darüber Kurtz in der „Kirchl. Zeitschrift" von Kliefoth und Mejer, Jahrg. 1858, S. 243 Anm.). Auch das Zeugniß des Tertullian nimmt Kurtz in Anspruch, weil derselbe nirgends die Gebote zählt.

Was nun das Zeugniß des Origenes anlangt, so ist dasselbe insofern von keinem besonders hohen Werthe, als Origenes sich in dieser Frage wie in so vielen anderen Beziehungen von Philo abhängig zeigt. Außerdem redet er auch von „nonnullis", („Haec omnia [d. h. des Origenes erstes und zweites Gebot] nonnulli putant esse unum mandatum"), die das Bilderverbot mit zum ersten Gebot ziehen, und damit liefert er den Beweis, daß seine Auffassung nicht allgemeine kirchliche Tradition (gegen Keil u. a.) war. Ob zu diesen „nonnullis" auch Clemens Alexandrinus gehörte, welcher (Strom. VI, 16) ausdrücklich die Vergötterung der γεννητά mit im ersten Gebot verboten sein läßt, allerdings aber hernach das Aelterngebot als fünftes bezeichnet und die Begierde nach allen Dingen im zehnten verboten sein läßt, ist schwer zu entscheiden, doch nicht ganz unwahrscheinlich, da sich wol in der Zählung, aber nicht in der ausdrücklich ausgesprochenen Zusammenziehung des Bilderverbotes mit dem ersten Gebote ein Irrthum annehmen läßt. Die übrigen Kirchenväter, welche man noch als Zeugen

für die Philonische Fassung anführt, stehen in größerer oder geringerer Abhängigkeit von Origenes, sodaß ihr Zeugniß nur untergeordnete Bedeutung hat (vgl. übrigens Hieronymus, Ad Ephes. 6, 2; Sulpicius Severus, Historia sacra I, 17; Ambrosiaster, Ad Ephes. 6, 2; Joh. Cassianus 8, 23 u. a.). Auch die Vulgata scheint dieser Eintheilung zu folgen; doch bleibt das zweifelhaft. Denn das „nec", durch welches sie im Exodus die Lustverbote verbindet, zwingt noch nicht zu der Annahme, daß sie nur ein Lustverbot kenne, und das Fehlen des zweiten Lustverbotes im Deuteronomium kann auf einem Versehen der Abschreiber beruhen; so scheint wenigstens die römisch-katholische Kirche geurtheilt zu haben; denn sonst würde sie bei ihrer Abhängigkeit von der Vulgata ohne Zweifel der in Rede stehenden Eintheilung gefolgt sein.

Außer bei den genannten Zeugen, deren Werth nicht hoch anzuschlagen ist, zumal da sie sich auf die wegen ihrer dogmatischen Tendenz zweifelhafte Autorität des Philo und Origenes zurückführen lassen, findet sich die genannte Eintheilung bei den Waldensern (offenbar wegen ihrer Abneigung gegen den Bilderdienst) und in der griechischen Kirche; freilich in letzterer nicht so allgemein, wie man gewöhnlich annimmt; vielmehr hat v. Zezschwitz („System der christlich-kirchlichen Katechetik", II, 1, 250 fg.) den Nachweis geführt, daß die morgenländische Tradition zu allen Zeiten eine gebrochene war. In der römischen Kirche finden sich nur vereinzelte Stimmen für diese Fassung, so Claudius von Turin, Alfred der Große, Rupert von Deutz, Erasmus und Georg Cassander. Erst in der Reformationszeit ist diese Eintheilung zu größerer Anerkennung gelangt; sie findet sich bei Zwingli, welcher allerdings zuweilen der herkömmlichen Tradition folgt (vgl. jedoch Opera, III, 115), Calvin („Institut. christ. relig.", II, 8, 12; III, 14), Leo Judae („Der größere Katechismus", 1534) und in verschiedenen Bekenntnißschriften der reformirten Kirche, auch in der englisch-bischöflichen Kirche und bei den Dissenters, ferner bei M. Bucer (Opera, III, 115) und den elsaßer Lutheranern sowie im Rakauer Katechismus. In neuerer Zeit scheint sie auch in der lutherischen Kirche das Uebergewicht zu behaupten (vgl. Züllig, a. a. O.; Geffcken, „Ueber die verschiedene Eintheilung des Decalogus." Hamburg 1838; Bertheau, „Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den drei mittlern Büchern des Pentateuchs." Göttingen 1840; Tholuck und Oehler in Herzog's „Real-Encyklopädie" unter Dekalog; „Ev. Kirchenzeitung", Jahrg. 1857, Nr. 62 fg. und „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche", Bd. 33, Heft 1 u. 2; Keil a. a. O.; Schultz zu Deut. 5, 6 und a. a. O.; v. Zezschwitz, a. a. O., II, 1, 233).

Mit dieser philonisch-reformirten Eintheilung ist die bei den jetzigen Juden gangbare Fassung verwandt, insofern dieselbe auch nur ein Lustgebot kennt und das erste Gebot theilt, aber nicht so wie Philo ꝛc., sondern so, daß die Einleitungsworte: „Ich bin der Herr, dein Gott" als erstes Gebot und die folgenden Worte mit Einschluß des Bilderverbots als zweites Gebot angesehen werden. So zuerst nachweislich Julian Apostata (bei Cyrill Alex. c. Julian. 5), sodann bei den Juden recipirt, vgl. Targum Jonathan zu Exodus und Deuteronomium; Gemara Maccoth 24a; Maimonides, Sepher hammizoth etc. Unter Christen findet sich diese Fassung bei G. Syncellus, Cedrenus („Compendium histor." S. 61), Petrus

Martyr (Loci communes theol. 2, 14), Sohnius und neuerdings Knobel (zu Exod. 20); vgl. auch „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche", Band 36, S. 298 fg.

Nur beiläufig und lediglich der Vollständigkeit wegen sei hier noch die absonderliche Ansicht von E. Meier („Die ursprüngliche Form des Dekalogs hergestellt und erklärt." Mannheim 1846) erwähnt, welcher gleichfalls die Anrede zu einem selbständigen Gebot macht und den Dekalog in zwei Pentaden theilt, deren erste gelautet haben soll: 1. Ich Jahve bin dein Gott. 2. Du sollst keine andere Gottheit haben neben mir. 3. Du sollst dir kein Gottesbild machen. 4. Du sollst den Namen Jahve's deines Gottes nicht aussprechen zur Falschheit. 5. Gedenke des Feiertags, daß du ihn heiligst. Die zweite Pentade lautet nach Meier: 1. Ehre deinen Vater und deine Mutter. 2. Du sollst nicht ehebrechen. 3. Du sollst nicht tödten. 4. Du sollst kein falsch Zeugniß reden wider deinen Nächsten. 5. Du sollst nicht stehlen. Diese Ansicht sucht wegen ihrer willkürlichen Kritik oder vielmehr wegen ihrer kritiklosen Willkür ihresgleichen und kann daher ernstliche Beachtung nicht beanspruchen.

Den beiden genannten Fassungen stehen die Augustinische und die katholisch-lutherische gegenüber. Dieselben stimmen darin miteinander überein, daß sie das Bilderverbot sowol wie die Anrede mit zum ersten Gebot rechnen und zwei Lustgebote annehmen; sie unterscheiden sich aber dadurch voneinander, daß Augustin (Quaest. 71 in Exod.; contra Faustum 7; ep. 119 und sonst) der Recension des Deuteronomiums folgt und die Begierde nach des Nächsten Weib im neunten Gebot verboten sein läßt, während die in der katholischen und lutherischen Kirche recipirte Ansicht sich an die Recension des Exodus als an die officielle Darlegung des Dekalogs anschließt. Wenn nun Augustin auch der erste ist, bei welchem sich die Annahme zweier Lustgebote findet, so wird man ihn doch nicht als Urheber und Erfinder dieser Eintheilung (vgl. Geffcken, a. a. O., S. 22) bezeichnen können, da er selbst sagt, daß einige schon vor ihm die von ihm vertretene Ansicht hätten. Auch Origenes spricht ja von „nonnullis", die das Bilderverbot zum ersten Gebot rechneten und demzufolge wol zwei Lustgebote annahmen. Allerdings ist es bisjetzt nicht gelungen, vor Augustin sichere Vertreter dieser Ansicht nachzuweisen. Der Augustinischen Eintheilung folgen das dem Hieronymus beigelegte Breviarium ad Psalm. 32, 2, Fulgentius (Ad Donatum 4), Beda (Quaest. super Exod. 20), Petrus Lombardus (Sentent. III, 37—40), Duns Scotus, Thomas Aquin, Lyra, Abulphar (Histor. orient., S. 25), ferner Erasmus, Brenz, J. Camerarius, neuerdings Sonntag („Theol. Studien und Kritiken", Jahrg. 1836 S. 61 fg. und Jahrg. 1837, S. 243 fg.) und Kurtz („Geschichte des alten Bundes." 2. Aufl., Berlin 1853—58, II, 289 fg. und „Kirchliche Zeitschrift" von Kliefoth und Meyer, Jahrg. 1856, Heft 4—6). Für diese Auffassung beruft man sich u. a. auf die Uebersetzung der LXX, welche auch im Exodus das Weib voranstellen.

Für die in der katholischen und in der lutherischen Kirche herrschende Eintheilung läßt sich die fast einstimmige Tradition mehrerer Jahrhunderte anführen; sie ist auch von Huß und den böhmischen Brüdern befolgt, dann in den meisten

Katechismen und bei den meisten Dogmatikern beider Kirchen recipirt; in neuerer Zeit ist Otto („Dekalogische Untersuchungen." Halle 1857) ihr einziger namhafter Vertreter, allerdings mit sehr künstlicher Erklärung, sodaß er darin schwerlich einen Nachfolger finden dürfte.

Von diesen vier Eintheilungsweisen können nach unserer Ansicht nur zwei Anspruch auf Beachtung machen, nämlich die philonisch-reformirte und die katholisch-lutherische. Gegen die Auffassung der späteren Juden spricht vor allen Dingen der Umstand, daß die bloße Anrede doch nicht als selbständiges Gebot gelten kann. Schon Origenes sagt (Homil. 18 in Exod.) mit Recht: „Hic sermo nondum sermo mandati est, sed quis sit, qui mandat, ostendit." Auch Lev. 18, 1 fg. und 19, 2 steht die Anrede nicht ganz absolut, sondern hängt mit dem Folgenden zusammen. Zwar beruft man sich zur Vertheidigung dieser Fassung darauf, daß die Gebote doch דברים heißen, und daß die Anrede doch recht gut als einzelnes דבר gelten könne, aber sie heißen doch דברים mit dem Zusatz לעשות (Deut. 4, 13) oder דברי הברית (Exod. 34, 28), und auch wo ein solcher Zusatz fehlt, wird er als selbstverständlich zu ergänzen sein. Als ein דבר לעשות wird aber doch die bloße Anrede nicht gelten können; auch kann man die Anrede als ein selbständiges Gebot nicht ansehen, weil ihr Inhalt mit dem in V. 3 enthaltenen Satze identisch ist; denn sie sagt doch nur das positiv, was V. 3 negativ sagt; sachlich gehören also beide Verse zusammen, mithin muß die in Rede stehende Fassung als unhaltbar aufgegeben werden.

Ebenso unhaltbar ist aber auch die Augustinische Eintheilung; denn der Text des Exodus erweist sich durchweg als der ursprüngliche, als die officielle Urkunde des Dekalogs, während das Deuteronomium als freiere Rekapitulation aus dem Munde Mose's erscheint, wie selbst Kurtz zugibt, wiewol er der Augustinischen Fassung folgt. Schon die einleitenden Worte (Deut. 5, 1—5) zeigen, daß es sich um Wiederholung von früher Gegebenem handelt. Man denke weiter an die offenbar vom Deuteronomiker stammenden Zusätze in Deut. 5, 12 beim Sabbatgebot, wo statt der objektiven Begründung durch das Ruhen Gottes am siebenten Tage in Exod. 20 das mehr subjektive Motiv der Erlösung aus Aegypten hervorgehoben wird; ferner in Deut. 5, 14, wo das „und dein Vieh" (Exod. 20, 10) durch „dein Rind und dein Esel und all' dein Vieh" specialisirt wird; weiter finden sich V. 16 beim Aelterngebote im Deuteronomium (5, 16) zwei Zusätze, nämlich die Verheißung „und es dir wohl gehe" ꝛc. und die Bemerkung „wie dir der Herr, dein Gott, geboten"; vgl. ferner die Abweichungen vom Exodustexte in Deut. 5. 18 u. 21 und Ausführlicheres darüber bei Geffcken (a. a. O., S. 3—4), Keil zu Exod. 20 S. 451 Anmerkung und Schultz (a. a. O., S. 250). Unter diesen Umständen wird man auch die Voranstellung des Weibes in Deut. 5, 21 „auf Rechnung der den Dekalog mit Freiheit reproducirenden Rekapitulation" setzen müssen, wie dieselbe ja auch von vornherein als Produkt der Reflexion erscheint. Freilich stellen die LXX im Exodus wie im Deuteronomium das Weib voran, indeß wird hierauf bei der Unzuverlässigkeit der LXX in solchen kritischen Fragen kein Gewicht zu legen sein, vielmehr wird man annehmen müssen, daß hier der Exodustext nach dem Deuteronomium korrigirt ist, da die Deuteronomium-

recension dem reflektirenden Verstande als die naturgemäßere erscheint. Im Gegensatz zu den LXX stellt der Samaritaner auch im Deuteronomium das Haus voran, offenbar ein ebenso unmotivirter Ausgleichungsversuch. Die Annahme von Kurtz und Sonntag, daß die Verschiebung der Worte Weib und Haus im Grundtext des Exodus auf Versehen, Mißverstand oder Ungeschick der Abschreiber beruhe, wird man als Willkür abweisen müssen, da ihr jeglicher kritischer Halt fehlt: nur ein einziger der von Kennicot verglichenen Kodices des Grundtextes hat im Exodus die Voranstellung des Weibes, während unter den Kodices des Deuteronomiums drei das Haus voranstellen. Offenbar erklären sich diese Abweichungen, wie Kurtz mit Recht bemerkt, aus dem Ausgleichungsbestreben der Abschreiber. Damit wird freilich von Kurtz zugestanden, daß für die von ihm vertretene Ansicht jeder Anhalt im ursprünglichen Text fehlt. Wenn aber Kurtz weiter behauptet, daß die Voranstellung des Weibes natürlicher, angemessener und daher auch wahrscheinlicher ist, so ist zwar ersteres zuzugeben, aber ebendeshalb letzteres abzuweisen. Ist es doch ein allgemein anerkannter kritischer Grundsatz, daß die schwerere Lesart der leichteren und natürlicheren vorzuziehen ist. Ist die Lesart, welche das Weib voranstellt, die ursprüngliche, wie erklärt sich die Entstehung der schwierigeren Lesart? Ueberdies kann gar nicht in Betracht kommen, was natürlicher, angemessener und wahrscheinlicher ist, sobald feststeht, was ja auch Kurtz einräumt, daß der Exodustext der ursprüngliche ist, und daß die Voranstellung des Weibes im Exodus jedes nennenswerthen kritischen Zeugnisses entbehrt. Ist aber beides zugestanden, so wird man die Recension des Deuteronomiums nicht mehr für die Eintheilung des Dekalogs grundleglich machen dürfen und demzufolge die Augustinische Fassung als unhaltbar aufgeben müssen.

Sonach kommt nur noch die philonisch-reformirte und die katholisch-lutherische Eintheilung in Frage. Gegen die philonisch-reformirte Fassung spricht zunächst der Inhalt des biblischen Textes. Handelt es sich nämlich bei dem Bilderverbot nicht sowol um das Verbot der Anfertigung als vielmehr um das Verbot der Anbetung von Bildern, wie wol allgemein zugestanden ist, so ist damit der Sache nach ganz dasselbe verboten, was überhaupt in dem ersten Gebot verboten ist; denn wer ein Bild anbetet, der macht damit eben etwas anderes zu seinem Gott, auch wenn das angebetete Bild eine Darstellung Gottes ist. Ueberdies redet der Text gar nicht speciell von Bildern Jehova's, sondern ganz allgemein von Bildern; denn wenn das Wort פסל bald Götzenbild schlechthin (vgl. z. B. Jes. 44, 9 bis 17; 48, 5 und sonst) bald Jehovabild (Richt. 17, 3. 4) bezeichnet, so entscheidet doch immer der Kontext darüber, in welchem Sinne das Wort an der einzelnen Stelle zu nehmen ist; hier aber gibt der Kontext keinen Anlaß, mit Züllig blos an symbolische Darstellungen Jehova's oder mit Sonntag an Götzenbilder mit Ausschluß der Jehovabilder zu denken; der allgemeine Ausdruck umfaßt hier eben beide Arten von Bildern. Wenn nämlich der Text פסל und תמונה deß, das oben im Himmel, noch deß, das unten auf Erden, oder deß, das im Wasser unter der Erde ist, verbietet, so ist damit doch nicht gesagt, daß diese Gegenstände hier gerade als Darstellungen Jehova's in Betracht kommen. Andererseits ist aber auch nicht angedeutet, daß Jehovabilder hier auszuschließen sind. Die Anbetung

von Jehovabildern ist überdies nach Anschauung der H. Schrift nicht etwa blos eine andere Art Jehovaverehrung, sondern Götzendienst, Abfall vom wahren Gott, nur eine specielle Art der Anbetung anderer Götter neben Jehova (vgl. Gen. 31, 30; Exod. 32, 4; Deut. 4, 19; Jer. 2, 27 fg.). Mit vollem Rechte sagt Kurtz (a. a. O., II, 288), daß selbst wenn man zugibt, daß unter פסל und תמונה nur Bilder und Symbole Jehova's gemeint sein können, daraus doch nicht folge, daß das Gesetz solchen Bilderdienst mit der eigentlichen Abgötterei nicht hätte in ein Gebot zusammenfassen und ihn nicht als Species dem Genus des Götzendienstes hätte unterordnen können. Vom Standpunkt des mosaischen Monotheismus aus ist beides gleich verdammungswürdig, beides der Sache nach dieselbe Versündigung an Jehova (vgl. auch Kurtz in der „Kirchl. Zeitschrift", S. 253). Mithin ist in Exod. 20, 4 nichts von Exod. 20, 3 wesentlich Verschiedenes verboten, beide Verse bilden also nur ein Gebot.

Zwar sucht Schultz („Zeitschrift für die gesammte luth. Theologie und Kirche", Jahrg. 1858, S. 123) die reformirte Scheidung der beiden Verse Exod. 20, 3. 4 durch die Behauptung zu rechtfertigen, daß im ersteren der Polytheismus verboten sei, der den Herrn durch Herbeiziehung anderer, im folgenden Verse (Bilderverbot) der Monotheismus, der ihn an und für sich selbst verunehre, eine rein theoretische Unterscheidung, die für die Praxis keinen Werth hat und die Trennung in zwei Gebote nicht rechtfertigt, wie auch daraus ersichtlich ist, daß Schultz selbst den Unterschied beider Gebote weiterhin dahin formulirt, daß im ersten das ausgebildete, im zweiten das beginnende Heidenthum verboten sei, eine Erklärung, welche jeden specifischen Unterschied zwischen beiden Geboten aufhebt.

Wenn in der „Ev. Kirchen-Zeitung" (a. a. O., S. 744) der Unterschied der beiden ersten reformirten Gebote dahin angegeben wird, daß im ersten der bildlose, im zweiten der an Bildern haftende Götzendienst verboten sei, so wird damit nur die Identität beider Gebote bestätigt, um so mehr als es im Heidenthum, genau genommen, überhaupt keinen bildlosen Götzendienst gibt.

Für die Zusammengehörigkeit der V. 3 und 4 in Exod. 20 zu einem Gebote spricht außer dem Inhalt dieser Verse die in V. 5 und 6 enthaltene Verheißung und Drohung, welche doch nicht auf das weniger wichtige Bilderverbot beschränkt werden kann, sondern nach der Ansicht aller Ausleger ohne Frage auf das wichtigere Verbot anderer Götter in V. 3 mitbezogen werden muß; vgl. z. B. Calvin: „Dominus, quo significantius declaret, quam graviter tam idololatriam, quam superstitiosos omnes cultus execretur, subjicit duobus istis mandatis: se dominum esse." Gehört aber die Drohung und Verheißung nicht blos zu V. 4, sondern auch zu V. 3, so folgt daraus, daß auch nach Ansicht des Gesetzgebers V. 3 und 4 enger zusammengehören und sich unter eine höhere Einheit zusammenfassen lassen. Für die einheitliche Zusammengehörigkeit von V. 3 und 4 spricht auch V. 22 und 23; hier wird das erste Gebot abgekürzt rekapitulirt. Das „neben mir" zeigt, daß die hier verbotenen Elohim mit den anderen Elohim in V. 3 identisch sind, und die Bezeichnung „goldene und silberne Elohim" bezeugt ihre Identität mit den Idolen in V. 4 (so auch Kurtz in der „Kirchl. Zeitschrift" S. 256).

Diese vom Gesetzgeber selbst angedeutete Zugehörigkeit des Bilderverbots zum ersten Gebot wurde auch in der älteren jüdischen Tradition anerkannt, wie aus der Paraschenabtheilung ersichtlich ist. Zwar rechnet Otto (a. a. O., S. 57) die Argumentation aus der alten Paraschenabtheilung zu den verbrauchten Mitteln, denen billigerweise nur eine Stelle in den geschichtlichen Prolegomenis eingeräumt werden könne. Indeß wird es doch erlaubt sein, auch auf dies Argument zurückzukommen, weil man die Paraschenabtheilung doch nicht für völlig bedeutungslos ansehen kann, vielmehr bei ihrem hohen Alter an ihr ein Zeugniß für die Auffassung einer früheren Zeit hat. Was zunächst das Alter der Paraschenabtheilung anlangt, so ist sie jedenfalls vormasoretisch, so Eichhorn („Einleitung in das A. T.", §. 78), Züllig (a. a. O., S. 74), Delitzsch u. a.; nach Hupfeld („Theol. Studien und Kritiken", Jahrg. 1837, Heft IV) ist sie schon bald nach Esra's Zeit entstanden. Ob sie, wie selbst Züllig (a. a. O., S. 65) meint und Sonntag bestimmt behauptet, schon zur Zeit des Philo vorhanden war, ist nicht nachweisbar, aber doch nicht unwahrscheinlich. Aber auch wenn sie erst im dritten Jahrhundert nach Christo entstanden sein sollte, so kann sie doch zum Beweis dienen, daß man schon früh die beiden ersten Philonischen Gebote in eines zusammenzog und zwei Lustgebote annahm. Wird die Entscheidung über die vorliegende Frage auch überwiegend von inneren Gründen abhängig zu machen sein, so wird man die Paraschenabtheilung doch immer als sekundäres Moment für die Beweisführung benutzen dürfen; denn wenn die Paraschen auch nur Lesezeichen sind, so wird man doch sagen müssen, daß diese Lesezeichen nicht willkürlich gesetzt sein können, sondern Beziehungen zum Inhalt haben müssen. Mit Recht sagt Kurtz („Kirchl. Zeitschrift", S. 248): „Warum ist denn dem Vorleser anbefohlen worden, zwischen den Verboten des Begehrens, von denen das erste nach dem Exodus nur vier, das zweite nur elf Worte umfaßte, eine Pause zu machen, während ihm untersagt ist, zwischen dem Verbote der Abgötterei, das mit Hinzunahme der dazu gehörigen Eingangsworte sechzehn und dem Verbote des Idoldienstes, das mit Hinzunahme der dazu gehörigen Drohung und Verheißung 43 Worte umfaßt, eine Pause zu machen, vom Sabbatsgesetz (das auch wenigstens dreifach in sich gegliedert ist) mit 55 Worten vollends zu schweigen?" Es findet sich nämlich, wiewol der Dekalog in zehn Paraschen abgetheilt wird, keine Parasche innerhalb der V. 3—6, wol aber werden die Lustgebote sowol in Exod. 20, 17 als auch Deut. 5, 18 durch eine Parasche getrennt. Daraus hat man mit Recht geschlossen, daß die Urheber der Paraschenabtheilung das Bilderverbot zum ersten Gebot rechneten und zwei Lustgebote annahmen. An einen Zufall kann hier schon bei der Kürze der Paraschen, wie sie sonst im Pentateuch nicht vorkommt, nicht gedacht werden. Zwar berufen sich die Gegner darauf, daß die Setuma in vielen Handschriften (nach Kennicot in 234 des Exodus und 184 des Deuteronomiums von 694, die er verglichen hat) zwischen beiden Lustgeboten fehlt, indeß haben doch immer die meisten, etwa zwei Drittel und darunter sehr gute Handschriften und sämmtliche Synagogenrollen die Setuma an der angegebenen Stelle. Wo aber die Setuma zwischen dem neunten und zehnten Gebot fehlt, da wird man entweder ein Versehen der Abschreiber anzunehmen haben oder

nur neun Gebote statuiren müssen, wie in der That Züllig (a. a. O., S. 80) in gesuchter Weise thut, indem er behauptet, daß man es durch das Fehlen der Setuma habe unentschieden lassen wollen, wo die Theilung in das erste und zweite Gebot beginnen solle. Er geht dabei von der Voraussetzung aus, daß für einen Juden die Annahme zweier Lustgebote undenkbar sei, und daß die Setuma zwischen beiden Lustgeboten erst später durch einen klügelnden Grammatiker in den Text gekommen sei, während aus dem angegebenen Grunde nur neun Setuma gesetzt seien. Aber sollte es wirklich denkbar sein, daß man, während man den Dekalog doch immer als Dekalog ansah und bezeichnete, doch die Grenzlinie zwischen einzelnen Geboten sogar absichtlich habe unentschieden lassen wollen und damit den Verdacht erregen, ob es nicht doch nur neun Gebote gebe? Am leichtesten erklärt sich das Fehlen der Setuma aus der Annahme einer Akkomodation des Abschreibers an die Philonische oder jüdische Auffassung, wie z. B. der Verfertiger eines Kodex (Nr. 600 bei Kennicot) die Setuma an der angegebenen Stelle zwar wegläßt, aber ausdrücklich am Rande bemerkt, daß dieselbe in seinem Original gestanden habe. Allerdings stimmen die oberen Accente nicht mit der Paraschenabtheilung überein, wenigstens insofern nicht, als sie die beiden Lustgebote nicht als zwei Gebote voneinander unterscheiden, aber wenn auch sonst ein größerer Accent die einzelnen Gebote trennt und zwischen den beiden Lustgeboten nur ein Athnach steht, so bezeugt doch auch die Setzung des Athnach, daß man beide Gebote nicht als eines ansah. Ueberhaupt kann die Differenz zwischen der oberen Accentuation und der Paraschenabtheilung doch nur beweisen, daß man zur Zeit der Einführung der Accente anders eintheilte als zur Zeit der Einführung der Paraschen. Ebenso wenig kann durch die untere Accentuation der Werth der Paraschenabtheilung entkräftet werden, um so weniger als noch nicht sicher festgestellt ist, welchem Zwecke diese Accentuation überhaupt dient. Gegen die Berufung auf die Paraschenabtheilung darf man endlich auch nicht mit Schultz („Zeitschrift für die gesammte luth. Theologie u. Kirche", Jahrg. 1858, S. 119) sagen, daß bei derselben die Philonische Fassung ebenso wie die der späteren Juden, die beide damit in grellem Widerspruch stehen, ein unerklärliches Räthsel seien; denn daß Philo und Josephus oft von der Tradition abweichen, ist bekannt, und daß die Juden später anders abtheilten, ist kein triftiger Grund, das Zeugniß der Paraschenabtheilung ganz zu verwerfen.

Endlich ist bei der Philonischen Fassung weder die Wiederholung des Verbums bei den Lustgeboten im Exodus noch der Wechsel der Verba im Deuteronomium genügend zu erklären. Daß aber der Wiederholung, resp. dem Wechsel des Verbums eine bestimmte Absicht zum Grunde liegt, ist bei der prägnanten Kürze des Dekalogs sehr wahrscheinlich. Man sieht, der Philonischen Fassung stehen nicht unerhebliche Bedenken entgegen, während die Schwierigkeiten, welche die katholisch-lutherische Fassung beeinträchtigen, nach unserer Ansicht weit geringer sind. Gegen letztere Eintheilung wird besonders zweierlei geltend gemacht, einerseits daß zwischen beiden Lustgeboten kein wesentlicher, jedenfalls kein im Texte selbst angezeigter Unterschied vorhanden sei, und sodann daß die Trennung in zwei Lustgebote erst Augustin ihre Entstehung verdanke oder doch vor Augustin

keine namhaften Vertreter aufzuweisen habe. Indeß um mit letzterem Argument zu beginnen, so bietet sowol die Paraschenabtheilung als auch die weit hinaufreichende Eintheilung der jetzigen Juden den Beweis, daß schon früh in der von der katholischen und der lutherischen Kirche befolgten Weise eingetheilt wurde. Ob schon Origenes diese Eintheilung gekannt hat, muß zweifelhaft erscheinen; denn wenn er auch einige kennt, die das Bilderverbot zum ersten Gebot ziehen, so scheint ihm doch die Annahme zweier Lustgebote unbekannt geblieben zu sein; denn er sagt (Homil. 8 in Exod. 88): „Haec omnia nonnulli putant esse unum mandatum; quodsi ita putetur, non complebitur decem numerus mandatorum. Et ubi jam erit decalogi veritas“? Jedenfalls geht so viel aus diesen Worten hervor, daß zu Origenes' Zeit die Philonische Fassung nicht die einzige in der Christenheit war. Daß überhaupt die Philonische Fassung bei Origenes und den griechischen Kirchenvätern Eingang fand, ist bei der Abhängigkeit des Origenes von Philo und der griechischen Kirchenväter von Origenes nicht zu verwundern. Aber auch wenn sich nicht nachweisen ließe, daß die in Rede stehende Fassung schon vor Augustin namhafte Vertreter gehabt habe, so würde man sie deshalb doch noch nicht verwerfen dürfen, man würde vielmehr sagen können, daß Augustin auch hier wie in so mancher anderen Beziehung zuerst den rechten Weg eingeschlagen habe. Nach unserer Ansicht ist die katholisch-lutherische Eintheilung sogar die älteste, insofern sie die vom Gesetzgeber selbst beabsichtigte, in Exod. 20, 17 durch die Wiederholung der Verba angedeutete und in Deut. 5, 18 durch den Wechsel der Verba bestätigte Ansicht ist. Man wird gegen diese Ansicht nicht einwenden dürfen, daß doch im Exodus ein und dasselbe Verbum stehe, und daß im Deuteronomium nur ein im Parallelismus so häufiges Synonym sich finde, das, wie der Exodustext zeige, mit dem ersten Verbum identisch ist; denn der Exodus muß doch nach dem Deuteronomium erklärt werden, da die Wiederholung und absichtliche Erweiterung des Dekalogs im Deuteronomium den unverkennbaren Zweck der Erläuterung hat.

Gegen die Annahme zweier Lustgebote darf man auch nicht die neutestamentlichen Stellen geltend machen, welche bei Aufzählung der Gebote nur ein Lustgebot anführen (vgl. Matth. 19, 18; Mark. 10, 19; Luk. 18, 20; Röm. 7, 7 ꝛc.); denn diese Stellen enthalten überhaupt keine vollständige Aufzählung der Gebote; auch wird man es als zulässig erklären müssen, auch wenn man zwei Lustgebote annimmt, dieselben gelegentlich unter das Gebot „laß dich nicht gelüsten“ zusammenzufassen.

Es handelt sich aber vor allen Dingen um die Frage, ob zwischen beiden Lustgeboten ein wesentlicher Unterschied vorhanden, und ob derselbe wirklich im Texte angezeigt ist. Man hat wol das Vorhandensein eines wesentlichen Unterschiedes geleugnet und trotzdem zwei Lustgebote angenommen, indem man gemeint hat, Gott habe seinen Willen durch ein doppeltes Verbot verschärfen wollen; aber damit wird allenfalls die Wiederholung resp. Veränderung des Verbums, aber nicht die Scheidung in zwei Gebote gerechtfertigt; bei dieser Annahme hätten wir im Grunde doch nur ein Lustgebot und damit in Wahrheit nicht zehn, sondern nur neun Gebote. Der Unterschied der beiden Lustgebote kann nun

nicht in der Verschiedenheit der angegebenen Objekte gefunden werden; denn schon die Umstellung des Deuteronomiums (Weib statt Haus im neunten Gebot) zeigt, daß es nicht auf den Unterschied der Objekte ankommt. Es ist dabei ganz gleichgültig, ob man Exodus und Deuteronomium demselben Verfasser zuschreibt oder nicht; denn im letzteren Falle wird man sagen müssen, daß schon zur Zeit der Abfassung des Deuteronomiums der Unterschied zwischen beiden Geboten nicht in den verschiedenen Objekten gesehen wurde. Das N. T. läßt sogar die Objekte ganz weg und zeigt damit, daß dieselben nur als zufällige Individualisirungen anzusehen sind und nicht den wesentlichen Kern des Gebotes bilden. Aber nicht allein die Umstellung der Objekte, sondern vor allen Dingen auch das כל אשר לרעך im zehnten Gebot spricht dagegen, daß man den Unterschied der Gebote im Unterschied der Objekte sucht; denn diese Worte schließen ja auch Haus, resp. Weib in sich, sodaß damit der Unterschied zwischen beiden Geboten wieder aufgehoben würde. Alle Versuche, den Unterschied der beiden Gebote nach den Objekten anzugeben, müssen demnach abgewiesen werden, mag man nun das neunte Gebot auf lebloſe, das zehnte auf lebendige, oder das neunte auf unbewegliche, das zehnte auf bewegliche, oder das neunte auf unverkäufliche (Weib), das zehnte auf verkäufliche (Haus) Objekte, oder das neunte auf utile, das zehnte auf delectabile (Lyra u. Catechism. rom.), oder das neunte auf das Ganze, das zehnte auf die Theile des Ganzen (Calvin), oder das neunte auf Fleischeslust, das zehnte auf Augenlust (Thomas Aquin), oder das neunte entsprechend dem sechsten auf Wollust, das zehnte auf Habgier (Kurtz), oder das neunte auf verbrecherischen sinnlichen Genuß, das zehnte auf unrechtmäßigen Besitz (Sonntag), oder das neunte auf die Attentate der Sünde gegen das eigene Fleisch und Blut, das zehnte auf die Attentate gegen das Herrschaftsgebiet des Menschen, gegen seinen Wirkungskreis, gegen sein sociales Recht (Otto), oder das neunte auf das Verbot, die Objekte nicht für sich selbst zu begehren (Einzelbegehr), das zehnte nicht andere hineinzuziehen in das Einzelbegehr (Verderbniß der Gesellschaft durch Verführung, so v. Zezschwitz) ꝛc. beziehen. Die Mannichfaltigkeit dieser Erklärungsversuche zeigt schon die Verlegenheit ihrer Urheber. Da einer durch den anderen meist treffend widerlegt ist (so z. B. Kurtz von Otto und umgekehrt Otto von Kurtz in der „Kirchl. Zeitschrift", S. 330 fg.), so halten wir es für überflüssig, hier auf Einzelheiten einzugehen. Diese Versuche sind auch schon deshalb unhaltbar, weil sie meistens dem neunten und zehnten Gebot etwas zuschreiben, was bereits in einem oder dem anderen der früheren Gebote verboten ist. Daß der Unterschied beider Lustgebote nicht in den verschiedenen Objekten liegen kann, haben schon Luther und Chemnitz gesehen; letzterer sagt: „Manifestum est, hallucinationes in his duobus praeceptis inde oriri, quod concupiscentia restringitur ad illa objecta, quae in decalogo diserte nominantur. Quando vero generaliter ponitur: non concupisces: tunc sententia plana et manifesta est . . In eandem sententiam Lutherus contra Sabbatharios dicit, additiones illas de domo, uxore, servo esse involucra Mosaica."

Liegt sonach der Unterschied zwischen beiden Geboten nicht in der Verschiedenheit der Objekte, so kann er nur in der Verschiedenheit der Verba liegen. Zwar

steht im Exodus beidemal dasselbe Verbum, aber der Exodustext muß ja, wie gezeigt, nach dem Deuteronomium erklärt werden, und im letzteren findet sich an zweiter Stelle ein anderes Verbum, das zwar dem ersteren synonym, aber doch nicht unwesentlich von demselben unterschieden ist, wie selbst Keil, Schultz u. a., die trotzdem beide Gebote als eines ansehen, zugestehen. Dieser Unterschied der Verba besteht nun darin, daß חמד das von außen her geweckte, אוה und namentlich התאוה (mehr subjektiv) das im Begehrenden selbst entstehende Verlangen bezeichnet, daher letzteres oft mit נפש verbunden wird (vgl. die von Schultz angeführten Beispiele). Somit erklärt das zehnte Gebot die im Begehrenden entstehende oder vorhandene Lust d. i. die Erblust als Sünde, während das neunte Gebot die aus der Erblust entstehenden, von außen geweckten bösen Gelüste als Sünde verurtheilt. Das ist kein fließender Unterschied, denn die Erbsünde ist ein Zustand (morbus), die böse Lust gehört aber schon in das Gebiet der aktuellen Sünde.

Gegen die Beziehung des zehnten Gebotes auf die Erbsünde macht Otto (a. a. S., S. 123) geltend, daß dem Menschen doch nicht das Widersinnige befohlen werden könne, er solle das Geschehene nicht geschehen lassen, oder er solle das nicht thun, was er doch niemals thut, sondern was sich völlig unabhängig von ihm mit Naturnothwendigkeit vollzieht. Was vor uns gethan ist und als Erbe, als Zuständlichkeit sich in unserer Natur vorfindet, das könne uns weder geboten noch verboten werden. Indeß geht dieser Einwand nur gegen die Form des Gebots; was die Sache selbst anlangt, so erklärt Otto es für selbstverständlich, daß dies Erbe ἁμαρτία ist und den Tod in seinem Gefolge habe; daß ferner diese ἁμαρτία in sehr naher Beziehung zum Gesetz stehe, da das Gesetz die ἁμαρτία bei allen seinen Bestimmungen zur Voraussetzung hat und es als seine Aufgabe bezeichnet, den Menschen zur Erkenntniß der ἁμαρτία zu führen. Ist aber das die Aufgabe des Gesetzes, so muß dasselbe doch auch irgendwo die Erbsünde als Sünde erkennen lassen: eine vollständige Sündenerkenntniß ist doch nur da möglich, wo die Quelle und Wurzel aller Sünde, die Erbsünde, recht erkannt wird. Was aber die Form des Gebotes anlangt, so ist dieselbe allerdings bei der Beziehung des Gebotes auf die Erbsünde auffällig, doch erklärt sich dieselbe daraus, daß sich das Gebot der Fassung der vorhergehenden Gebote anschließt.

Bei dieser Fassung entsteht freilich die Schwierigkeit, daß man die Nennung der Objekte in beiden Geboten, namentlich im zehnten, nicht recht zu erklären vermag. Dies ist aber unseres Erachtens die einzige nennenswerthe Schwierigkeit bei unserer Fassung, und sie ist nicht unüberwindlich, jedenfalls im Vergleich zu den Schwierigkeiten, welche sämmtlichen übrigen Auffassungen entgegenstehen, sehr gering. Es ist nämlich schon angedeutet worden, daß die in den beiden letzten Geboten genannten Objekte exemplificirend sind und alle in den vorhergehenden Geboten genannten Objekte zusammenfassen, um zu zeigen, daß die in denselben genannten Sünden ihre Wurzel und Quelle in der Erbsünde und in der daraus entstehenden bösen Lust haben. In diesem Sinne bezeichnet auch Luther im Großen Katechismus das zehnte Gebot als „Ursache und Wurzel,

daraus alles entspringt, dadurch man dem Nächsten Schaden thut." Überhaupt nähert sich Luther in einzelnen Aussprüchen des Großen Katechismus („er will fürnehmlich das Herz rein haben") und in einer Predigt über die zehn Gebote (Walch III, 1979 fg.) der von uns vertretenen Auffassung in auffallender Weise. In letzterer Stelle heißt es: „Wie mich dünket, wird in diesen zweien Geboten verboten selbst der Zunder und die unüberwindliche Begierlichkeit, die in unserer Natur steckt, ja selbst die Wurzel der bösen Gedanken; daß also im sechsten und siebenten Gebote des Herzens Verwilligung, Zeichen der Glieder, Worte des Mundes und Werke des bösen Leibes verboten wird: hier aber auch selbst die ersten Regungen, zugleich nebst dem Zunder und Wurzel als deren Ursprung. Denn wir müssen also rein werden, ehe wir in das Himmelreich kommen, daß auch keine böse Regung, noch die Wurzel, die zum Bösen neiget, mehr in uns sei, sondern eine vollkommene Gesundheit des Leibes und der Seelen, daß wir von allen Lastern rein seien: das doch in diesem Leben nicht geschiehet und stehet auch nicht in unserer Gewalt. Denn wer mag sich rühmen, daß er ein rein Herz habe"? Man sieht, daß Luther, wenn er auch die beiden Lustgebote nicht scharf voneinander scheidet, doch dieselben auf die Erbsünde mit bezieht (vgl. auch Werke, Erlanger Ausg. XXXVI, 142 u. XX, 290). Daß er überhaupt auf den Unterschied beider Gebote keinen Werth legt, ist aus folgenden Worten ersichtlich: „Etliche theilen die zwei Gebot. Es liegt nicht viel an der Theilung. St. Paul fasset es in eines zum Römer am siebenten, da er spricht: du sollst dich nicht lassen gelüsten. So wird nu da die Lust verboten" („Auslegung der zehn Gebote aus dem 19. u. 20. Kapitel des zweiten Buches Mosis", Erlanger Ausg. XXXVI, 143). Wiewol nun Luther auf den Unterschied der beiden Lustgebote nicht näher eingeht, so setzt er sie doch in der Regel (z. B. im Großen Katechismus und sonst) mit dem sechsten und siebenten Gebote in Beziehung — „die letzten zwei Gebot lehren, wie böse die Natur sei, und wie rein wir von allen Begierden des Fleisches und Güter sein sollen" (Erlanger Ausg. XXXVI, 142, vgl. auch XX, 290 u. sonst) — sodaß es fast scheint, als folge er der Augustinischen Fassung.

Klarer und bestimmter tritt die von uns vertheidigte Ansicht bei Melanchthon (Loci), Chemnitz (Loci), Dieterici („Instit. catech.", S. 138), Joh. Gerhard (Loci, III, 21), Quenstedt („Systema de lege", S. 29), Hollaz („Examen", S. 1009), Pfeiffer (Opera, I, 125), Spener u. a. auf. Melanchthon z. B. sagt: „Nonum et decimum addunt declarationem, ut sciamus lege dei non solum de externis operibus praecipi, sed accusari et damnari etiam vitium haerens in hac depravata hominum natura, quod vocant concupiscentiam. Non enim tantum damnat hic vitiosos affectus, ad quos accedit consensus, ut vocant, sed etiam ipsam pravam inclinationem, quae est perpetua aversio a deo et contumacia repugnans legi dei et gignit infinitam confusionem appetitionum, etiamsi non semper accedit consensus." Also auch Melanchthon bezieht die beiden letzten Gebote auf die Erbsünde und die concupiscentia, und zwar im Unterschied von Luther u. a. auf die concupiscentia cum consensu und nicht auf die primi motus concupiscentiae; doch wird dieser Differenz keine Bedeutung zuzuschreiben sein, theils weil im neunten

Gebot überhaupt die Beschränkung auf die primi motus concupiscentiae nicht angedeutet ist, theils weil der Unterschied zwischen den primi motus und der concupiscentia cum consensu wol theoretisch aufzustellen, aber von keiner praktischen Bedeutung ist. Von den Ausführungen der alten Dogmatiker über den Unterschied der beiden Gebote mögen hier noch folgende Worte Joh. Gerhard's Platz finden. Derselbe sagt (Loci, III, 21): „Sed ne quid habeant adversarii, quod conquerantur, dicimus geminum concupiscentiae genus nono ac decimo praeceptis prohiberi, actualem scilicet et originalem; quae concupiscentiae distinctio non tam objectorum, quam modi et actus diversitate nititur. Actualis concupiscentia est notabile illud concupiscentiae genus, quando ad motum obortum accedit delectatio et deliberata voluntatis consensio. Originalis concupiscentia est arcanum illud concupiscentiae genus, quando ipsa natura se movet, agit aut patitur (respectu scilicet diverso), ita ut cor inclinationes vel mens cogitationes saltem concipiat, quae tamen a προαφέσει perficiendi sunt adhuc remotae. Fundamentum hujus divisionis petimus ex ipsis legis promulgatae verbis et ex interpretatione ejusdem ac apostolis tradita Exod. 20, 17. . Bina autem atque emphatica illa verbi repetitione Spiritus sanctus subinnuit geminum concupiscentiae genus hic damnari et quod hoc loco subinnuitur, illud in solenni legis repetitione Deut. 5, 21 clarius exprimitur. Ibi enim duo distincta habentur vocabula חמד et התאוה; חמד significat ex animo aliquid desideravit cum consensu et opere in rem ferventi, appetivit vehementer.. התאוה significat se ipsum fecit concupiscere, seipsum irritavit ad concupiscendum originaliter, vox enim אוה usurpatur de corruptione naturae de cupiditate et concupiscentia, conatu et studio carnali, quo quis affectus est et aliis dolorem et vim affert aut ipse afficitur.. Voce igitur התאוה taxavit Moyses ipsam radicem, quae gignit confusionem appetitionum, ipsam originalem concupiscentiam, quae gignit pravos affectus.. Porro discrimen hoc inter originalem et actualem concupiscentiam Jacobus 1, 14 et 15, ubi illam vocat ἐξελκοῦσαν καὶ δελεάζουσαν, hanc vero συλλαβοῦσαν". Man sieht, auch Joh. Gerhard bezieht das zehnte Gebot auf die Erblust und das neunte auf die böse Begierde und begründet diese Unterscheidung durch die Wiederholung des Verbums im Exodus und durch den Wechsel der Verba im Deuteronomium. Aehnlich wie Joh. Gerhard (sogar mit Heranziehung von Jak. 1, 14. 15) der mecklenburgische Landeskatechismus (S. 57 fg.) dessen Ausführungen wir im Gegensatz zu den wiederholt gerade gegen diesen Punkt gerichteten Angriffen so treffend und so klar finden, daß wir uns nicht enthalten können, dieselben hierher zu setzen.

Was sollst du thun nach dem neunten Gebot?
Ich soll gute Gedanken und Begierden haben.
Was sollst du unterlassen nach dem neunten Gebot?
Ich soll mir auch wider meinen Willen nichts Böses einfallen lassen.
Was fordert Gott in dem zehnten Gebot?

Ich soll haben eine solche Gerechtigkeit und Heiligkeit, wie Gott unseren ersten Aeltern anerschaffen hat.

Was verbeut Gott in dem zehnten Gebot?
Ich soll nicht in mir haben die Erbsünde, die mir von Adam angeerbet.

Was ist für ein Unterschied zwischen dem neunten und zehnten Gebot, da in beiden verboten wird, daß wir nicht begehren sollen, was unseres Nächsten ist?

In dem neunten wird die wirkliche Lust und Begierde, welche wider unseren Willen bei uns aufsteigen, verboten, im zehnten aber die uns angeborene Erblust.

Ist denn nicht in den anderen Geboten, so vor dem neunten und zehnten hergehen, eine böse Begierde des Herzens verboten?

Ja allerdings, und zwar die wirkliche Lust und Begierde, die in uns mit unserem Willen ist.

Zeige mir doch, wo in dem Bibelbuche von der bösen Begierde des Herzens also gelehret wird?

Jakobus sagt: Ein jeglicher wird versucht, wenn er von seiner eigenen Lust gereizet und gelocket wird. Danach, wenn die Lust empfangen hat, gebieret sie die Sünde; die Sünde aber, wenn sie vollendet ist, gebieret sie den Tod. Jak. 1, 14 u. 15.

Wie nennet allhier Jakobus die im zehnten Gebot verbotene Erblust?

Eine Lust, die uns versuchet, reizet und locket.

Wie nennt Jakobus die im neunten Gebot verbotene wirkliche Lust?

Er nennt sie eine Reizung und Lockung.

Wie geschiehet diese Reizung und Lockung?

Wenn in uns allerlei böse Lust und böse Begierden wider unseren Willen wirklich aufsteigen.

Wie nennt Jakobus die in den übrigen Geboten verbotene Lust?

Ein Empfangen der Lust.

Worinnen bestehet dieses Empfangen der Lust?

Darin, daß wir die aufgestiegenen Lüste in uns mit gutem Willen hegen und solche auszuüben trachten.

Wie nennt Jakobus die äußerliche wirkliche Sünde?

Ein Gebären der Sünde.

Was ist Sünde?

Alles, was wider Gottes Gebot ist.

Ist denn nun diejenige Lust des Menschen, welche in uns die bösen Begierden erreget, oder uns zum Bösen reizet und locket, auch Sünde und von Gott verboten?

Ja, denn Paulus sagt: Ich wußte nichts von der Lust, wo das Gesetz nicht hätte gesagt: laß dich nicht gelüsten. Röm. 7, 7.

In welchem Gebot ist sie verboten?

Im zehnten.

Wenn nun in deinem Herzen aufstiege eine Lust oder innerliche Begierde, wiewol mit deinem Verdruß und wider deinen Willen, deines Nächsten Haus oder Acker oder Garten zu haben, wider welches Gebot hättest du dann gesündiget?

Wider das neunte Gebot.

Wenn du aber an dieser wirklichen Lust und Begierde, deines Nächsten Haus, Acker oder Garten zu haben, einen Wohlgefallen hättest, wider welches Gebot würdest du dich versündigen?

Wider das siebente Gebot.

Wenn du nun diese Lust vollbrächtest, und zwar also, daß du deines Nächsten Haus mit List und Betrug an dich brächtest, wider welches Gebot hättest du sodann gesündiget?

Auch wider das siebente Gebot.

Kann man denn wider ein Gebot auf zweifache Art sündigen?

Ja, innerlich, wenn wir im Herzen begehren wider Gottes Gebot zu thun, und äußerlich, wenn wir im Werke selbst sündigen.

Bestehet denn nicht der Unterschied des neunten und zehnten Gebotes darin, daß im neunten verboten ist, des Nächsten Haus, im zehnten aber Weib, Knecht, Magd, Vieh und alles, was sein ist?

Nein.

Warum aber hat Gott das Haus, Weib, Knecht, Magd und Vieh beim neunten und zehnten Gebote mit ausgedrücket?

Weil unsere innerliche sündliche Lust des Herzens am meisten diese Dinge von dem Nächsten zu begehren pfleget.

Wenn der mecklenburgische Landeskatechismus das neunte Gebot auf die „wirkliche Lust und Begierde, welche wider unseren Willen bei uns aufsteigen", beschränkt (ähnlich wie Luther in der oben erwähnten Predigt), so ist darauf zu bemerken, daß diese Beschränkung durch nichts im Grundtexte angedeutet ist. Im übrigen wird man anerkennen müssen, daß die mitgetheilte Darlegung des Katechismus klar, sachgemäß und praktisch ist. Auch gegen die Benutzung der Jakobusstelle wird man nichts Triftiges einwenden können. Wenn gesagt worden ist, daß die im Katechismus statuirte Unterscheidung zu fein und namentlich für Kinder nicht faßlich genug sei, so ist doch auch der Unterschied zwischen der Erbsünde und „der bösen Lust wider unseren Willen" weit genug und zugleich so verständlich, daß wenigstens nach unserer mehr als zwölfjährigen Erfahrung die Kinder ihn an der Hand des Landeskatechismus leicht fassen können.

Einige der genannten Dogmatiker finden auch in den im neunten und zehnten Gebot genannten Objekten einen Beweis für die in Rede stehende Fassung, insofern das einzelne Objekt im neunten der aktuellen, die Allgemeinheit der Objekte im zehnten Gebote der Erbsünde entspreche; doch erscheint uns diese Auffassung zu gesucht zu sein, als daß sie Anspruch auf Beachtung machen könnte.

Für die von uns vertretene Ansicht spricht endlich noch zweierlei, einmal der Umstand, daß doch auch im Dekalog, der den ganzen Willen Gottes an die sündige Menschheit enthält und alle und jede Sünde verurtheilt, irgendwo die Erbsünde als Sünde bezeichnet werden müsse, so schon Luther an mehreren der angeführten Stellen und Chemnitz (De lege dei § 90). Zwar leugnet Otto (a. a. O., S. 119), daß das Gesetz als der absolute Ausdruck des göttlichen Willens aufzufassen sei; das sei die jüdische Auffassung, welche die Juden abgehalten habe, sich in den Gedanken zu finden, daß das Gesetz durch den Neuen Bund als durch den Ausdruck eines anderweitigen göttlichen Willens aufgehoben werden sollte; nach Otto ist das Gesetz nur ein pädagogisches Moment in der geschichtlichen Ausführung des göttlichen Heilsrathschlusses. Doch wenn letzteres auch zuzugestehen ist, so ist damit doch nicht bewiesen, daß das Gesetz nicht als absoluter Ausdruck des göttlichen Willens anzusehen ist. Wenn Gott trotzdem im Neuen Bunde einen anderen Weg zum Heil eröffnet hat, so ist zu bedenken, einerseits daß dieser Weg auch schon im A. T. durch die Propheten angedeutet war, und andererseits daß dieser anderweitige Weg nöthig war, weil die sündhafte Menschheit nicht im Stande war, dem im Gesetze geoffenbarten Willen Gottes zu genügen. Sollten die Juden wirklich durch ihre Auffassung des Gesetzes als des absoluten Ausdrucks des göttlichen Willens abgehalten sein, das Evangelium anzunehmen, was wir auf Grund der H. Schrift und der Geschichte bestreiten, so würde hier der Satz abusus non tollit usum am Platze sein.

Endlich wird unsere Auffassung, wenigstens insoweit als es sich um die Trennung unseres neunten und zehnten Gebotes handelt, durch die Zahlensymbolik, welche doch auf dem Boden der H. Schrift ihre unverkennbare Bedeutung hat, bestätigt. Die Zehnzahl bezeichnet bekanntlich zufolge ihrer abschließenden Stellung in der Zahlenreihe die Vollendung und Abgeschlossenheit (vgl. Bähr, Hengstenberg, Baumgarten, Kurtz, Hofmann, Delitzsch, Kliefoth u. a.).

Mithin ist die Zehnzahl der Gebote keineswegs zufällig, vielmehr wird auch durch diese Zahl der Dekalog als vollkommener Ausdruck des göttlichen Willens gekennzeichnet. Da nun die zehn Gebote auf zwei Tafeln geschrieben waren, so ist damit eine Zweitheilung des Dekalogs von selbst angezeigt. Daß diese Zweitheilung keine äußerliche, mechanische, sondern eine durch den Inhalt gegebene ist, geht aus Mark. 12, 29—31 u. a. deutlich hervor. Es fragt sich nun, wie viele Gebote zur ersten und wie viele Gebote zur zweiten Tafel gehören. Wiewol der biblische Text darüber weder direkte Aussagen noch indirekte Andeutungen enthält, so ist es doch möglich, Näheres festzustellen. Neben der Zehnzahl kommen nämlich die Drei und die Sieben in der H. Schrift als symbolisch bedeutsam in Betracht, die Drei als Signatur Gottes (gewiß nicht ohne Beziehung auf die Trinität) und die aus Drei und Vier (Zahl der Welt wegen der vier Himmelsgegenden) entstehende Sieben als Zahl der durch Gemeinschaft mit Gott geheiligten Welt, also als Bundeszahl. Die durch den Inhalt gebotene Theilung des Dekalogs in Gebote, welche die Liebe zu Gott und Gebote, welche die Liebe zu dem Nächsten fordern, wird hiernach auch durch die formelle Theilung der Zehn in 3+7 gerechtfertigt. Diese Theilung ist aber nur bei der Ansicht, welche das Bilderverbot unter das erste Gebot subsumirt und zwei Lustgebote annimmt, durchführbar. Als Bestätigung für diese Theilung muß Eph. 6, 2 gelten; denn hier erscheint das Aelterngebot als das erste Gebot der zweiten Tafel. Wenn das Aelterngebot zur ersten Tafel gehörte, so könnte es nicht πρώτη ἐν ἐπαγγελίᾳ heißen, weil schon das erste Gebot (Exod. 20, 6) eine Verheißung hat. Die Deutung Winer's und Hofmann's, wonach πρώτη so viel wie „ein erstes, ein vornehmstes" sein soll, ist abzuweisen, theils weil dadurch die Bedeutung von πρώτη zu sehr abgeschwächt wird, theils weil πρώτη und ἐπαγγελία offenbar eng zusammengehören. Durch die Ziehung des Aelterngebotes zur ersten Tafel würde überdies die in der H. Schrift sonst so streng innegehaltene Grenze zwischen Schöpfer und Geschöpf verrückt werden. Dagegen beweist die Umstellung der Gebote in Luk. 18, 20 (vgl. Matth. 19, 19 und Mark. 10, 19) nichts; vielmehr folgt gerade daraus, daß hier nur Gebote der zweiten Tafel genannt sind, daß auch das Aelterngebot zur zweiten Tafel gehört. Dies gegen die „Ev. Kirchenzeitung", Jahrg. 1875, S. 740. Ebenso wenig darf man aus dem Fehlen des Aelterngebotes in Röm. 13, 9 schließen, daß der Apostel dasselbe zur ersten Tafel gerechnet habe, vielmehr wird gerade das εἴ τις ἑτέρα ἐντολή auf das vierte Gebot (so mit Recht Bengel) zu beziehen und daraus zu schließen sein, daß der Apostel das Aelterngebot zur zweiten Tafel gerechnet habe; denn nach dem Zusammenhange handelt es sich in dieser Stelle nur um Nächstenliebe. Auch Luk. 14, 26 und namentlich Apg. 5, 29 kann als Beweis dafür gelten, daß das Aelterngebot nach Anschauung der H. Schrift zur zweiten Tafel gehört. Endlich kann daraus, daß der Herr in der Bergpredigt mit dem fünften Gebote beginnt, nicht mit Schultz (a. a. O., S. 140) geschlossen werden, daß dasselbe als erstes der zweiten Tafel gegolten habe.

Jede andere Theilung der Zehn verletzt die Prinzipien der Zahlensymbolik, die doch nicht ohne weiteres ignorirt werden dürfen. Die Theilung in 4+6 ent-

behrt jeglicher symbolischer Beziehung, und die Theilung in 5+5 (Philo, Josephus, Irenaeus, Origenes, Schultz u. v. a.) ist allerdings möglich, doch hier nicht anwendbar, weil die fünf die Bedeutung des gebrochenen Ganzen, der Unvollkommenheit hat, eine Bedeutung, welche bei den Geboten Gottes nicht am Platze ist.

Man kann nun gegen die Eintheilung in 3+7 einwenden, daß bei dieser Annahme die Vertheilung auf die beiden Tafeln, welche nach Exod. 32, 15 auf beiden Seiten beschrieben waren, Schwierigkeit macht; denn wenn, wie doch wahrscheinlich ist, die Motivirung der Gebote auch auf den Tafeln stand, so würden hiernach auf die erste Tafel 131, auf die zweite nur 41 Worte kommen; oder wenn die Motivirungen nicht mit auf den Tafeln gestanden haben sollten, dann kämen auf die erste Tafel 73, auf die andere Tafel 31 Worte. Aber ein ähnliches Mißverhältniß tritt auch bei jeder anderen Fassung ein, ja dasselbe wird noch größer, je mehr Gebote zur ersten Tafel gezogen werden. Für die Vertheilung auf den beiden Tafeln ist aber nicht der Raum, sondern der Inhalt maßgebend. Somit bildet die durch die Zahlensymbolik gebotene Theilung der Zehn in 3+7 gleichfalls eine Stütze für die von uns vertretene Ansicht. Wir halten die Argumentation aus der Zahlensymbolik für viel durchschlagender als die vielfach versuchte Ermittelung der Eintheilung der Gebote aus der Logik des Dekalogs. Wir glauben nicht, daß bei der Einfachheit der alttestamentlichen Offenbarung eine so komplicirte und so künstliche Logik des Dekalogs, wie sie z. B. von Schultz, Otto u. a. aufgestellt ist, von dem Gesetzgeber beabsichtigt ist; auch würde eine solche Eintheilung, wenn sie beabsichtigt wäre, klarer zu Tage treten. Daß dieselbe aber nicht so klar vorliegt, ist schon aus der Uneinigkeit der Ausleger ersichtlich. Wir übergehen diese Versuche, da sie nach unserer Ansicht für die vorliegende Frage von keiner entscheidenden Bedeutung sind.

Bei jeder der anderen Auffassungen haben wir theils ein Gebot zu viel, insofern im Grunde dieselbe Sache durch zwei Gebote (entweder das erste und zweite der reformirten Zählung oder das neunte und zehnte nach der Auffassung der neueren Theologen) ausgedrückt wird, theils eines zu wenig, insofern die Bezeichnung der Erbsünde als Sünde im Dekalog vermißt wird. Bei der von uns vertretenen Fassung dagegen steigt der Dekalog passend vom ersten Gebot, von dem Quell aller Gesetzeserfüllung zu dem zehnten Gebot als dem Quell aller Gesetzübertretung herab und bildet somit in prägnanter Kürze den vollkommenen Ausdruck des göttlichen Willens. Danach hat also unsere Auffassung ihre volle Berechtigung; jedenfalls stehen ihr nicht größere Schwierigkeiten entgegen als den übrigen Auffassungen; man hat also kein Recht, dieselbe mit Kurtz als eine bloße Auskunft zu bezeichnen, die nur angeführt zu werden brauche, um widerlegt zu sein. Sollte es uns auch nicht gelungen sein, durch unsere Darlegung unserer Ansicht größere Anerkennung und Zustimmung zu verschaffen, so wollen wir auch mit dem Zugeständniß zufrieden sein, daß diese Auffassung sich auch jetzt noch neben den übrigen Anschauungen hören lassen und vor dem Forum der Wissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts bestehen kann.

Die Heiligkeit der ungetauften Christenkinder (1 Kor. 7, 14).

Von Pfr. **R. Kober** in Großhermsdorf.

Ist es wahr, daß seit Aufhebung des Taufzwangs in den ungetauft bleibenden Kindern ein Heidenthum inmitten der christlichen Kirche heranwächst? Die Beantwortung dieser Frage ist wichtig für das Verhalten der Kirche diesen Kindern gegenüber. Was sagt die H. Schrift dazu? Es ist von vornherein anzunehmen, daß die Briefe des Heidenapostels wenigstens irgendeinen Fingerzeig uns darbieten. So wurde der Verf. auf die Stelle 1 Kor. 7, 14 geführt und bietet nun im Folgenden das Resultat seiner exegetischen Untersuchung dar mit dem ausdrücklichen Versprechen, daß er jedem dankbar sein wird, der ihn eines Besseren belehrt.

Der Apostel spricht in Kap. 7 von der Ehe zuerst im allgemeinen, wendet sich dann im einzelnen V. 8 u. 9 an die Unverehelichten, V. 10 fg. an die Verheiratheten, und zwar macht er unter denselben, wie τοῖς δὲ λοιποῖς V. 12 zeigt, einen Unterschied: V. 10 u. 11 bezieht sich auf die christlichen Eheleute, in V. 12 fg. aber berücksichtigt der Apostel den Fall, daß „ein Bruder ein ungläubiges (= heidnisches vgl. Kap. 6, 6) Weib hat." Der Apostel hat es also von V. 12 an mit Mischehen, und zwar solchen zu thun, bei welchen der eine Theil ein Christ, der andere ein Heide ist. Da aber nun schwerlich anzunehmen ist, daß in der apostolischen Zeit Christen eine Mischehe eingegangen sind; da ferner die Worte μὴ ἀφιέτω τὸν ἄνδρα (τὴν γυναῖκα), nicht nur ein eheliches Versprechen, sondern den Bestand der ehelichen Gemeinschaft voraussetzen, so liegt wol der Fall vor, daß der eine Theil der beiderseits bisher heidnischen Ehe sich hat taufen lassen und nun bedenklich geworden ist, ob er die Ehe mit dem (der) ἄπιστος fortsetzen darf (V. 12—14), bezw. soll (V. 15 fg.), oder nicht.[1]) Solchen bedenklichen Gatten sagt nun der Apostel (freilich nicht der Herr selbst, wie er ausdrücklich bemerkt V. 12; denn wir haben aus dem Munde des Herrn keinen Ausspruch über diese Mischehen, sondern nur über die Ehe überhaupt [V. 10; Matth. 5, 32; 19, 9], aber was der Apostel sagt, das sagt er aus dem Geist des Herrn heraus V. 40^{b}), daß sie so lange sich nicht trennen sollen, als der heidnische Gatte mit ihnen übereinkommt, die Ehe fortzusetzen, und begründet dies V. 14^{a}: „Denn der ungläubige Gatte ist geheiligt in dem gläubigen," und dies wiederum V. 14^{b} „sonst (ἐπεί mit dem Indikativ in der Bedeutung alioquin, vgl. 5, 10; Röm. 11, 6; Winer, „Grammatik des neutest. Sprachidioms" [6. Aufl., Leipzig 1855], S. 254: über ἄρα S. 394) sind euere Kinder unrein, nun aber sind sie heilig."

Der letzte Satz νῦν δὲ κτλ. gibt sich deutlich als die Basis der ganzen Argumentation, als das concessum zu erkennen, aus welchem das V. 14^{a} Gesagte

1) So auch Harleß, „Die Ehescheidungsfrage. Eine erneute Untersuchung der neutest. Schriftstellen" (Stuttgart 1861), S. 81.

gefolgert wird. Merkwürdigerweise stellt dies Otto[1]) in Abrede und folgert V. 14b aus V. 14a. Demnach müßte man annehmen, daß die zu beruhigenden christlichen Gatten nicht wegen ihrer Ehe mit den heidnischen Gatten, sondern wegen ihrer mit denselben gezeugten Kindern bedenklich geworden seien. Allein V. 15 fg. läßt deutlich erkennen, daß die Frage, welche man vom Apostel beantwortet wissen möchte, lautet: darf ich die eheliche Gemeinschaft mit meinem ungläubigen (heidnischen) Gatten fortsetzen, auch wenn er zur Fortsetzung derselben bereit ist? (Und V. 15 fg.: darf ich ihn entlassen, wenn er nicht bleiben will?) Es handelt sich also nicht um die Kinder zunächst, sondern um die Ehe mit dem heidnischen Gatten, und zwar hier V. 12—14 um das bedenkliche Gewissen christlicher Gatten, das sich an der Gemeinschaft mit heidnischen Gatten stößt. Aber auch der sprachliche Ausdruck ist, wie uns scheinen will, gegen die Otto'sche Fassung. Denn ἐπεὶ ἄρα leitet doch unbestritten einen apagogischen Schluß ein. Dieser aber geht stets von der Annahme des Gegentheils nicht der propositio major, sondern der conclusio aus.[2]) Daß übrigens νῦν δέ in der Profangräcität auch folgernde Kraft besitzt („nun aber," „so aber," „unter diesen Umständen aber") wollen wir solchen Autoritäten wie Passow gegenüber keineswegs zu bezweifeln uns unterfangen; wir kennen aber innerhalb des Pauliniſchen Sprachgebrauchs kein Beispiel hierfür, wie auch Otto kein solches beibringt.[3])

Ob nun die beiden Satzglieder V. 14a und 14b im Verhältniß der Ursache und Wirkung, oder nur der Analogie stehen, das läßt sich wol aus den Partikeln ἐπεί und νῦν nicht erschließen, denn diese bezeichnen lediglich die formal logische Verknüpfung der beiden Satzhälften. Wie man nun auch das sachliche Verhältniß auffassen mag, jedenfalls liegt, wie wir gesehen haben, ein Schluß von V. 14b auf 14a, von der Heiligkeit der Kinder auf das Geheiligtsein des heidnischen Gatten vor.

Hält man daran fest, daß es sich um Beruhigung christlicher Ehegatten wegen ihrer Ehe mit heidnischen Gatten handelt, so begreift man nicht, wie wegen der Beziehung des ὑμῶν V. 14b, ob auf alle Christen, oder nur auf die gemischten Ehepaare, oder auf die christlichen Ehegatten allein, so viel Staub aufgewirbelt werden konnte. Wir meinen, das letztere liege doch so nahe, daß gar kein Zweifel sein kann. Der Wechsel des Subjekts, die plötzliche Anrede hat, wie auch Harleß sagt, ihren Grund in einem gewissen Affekt. Wen anders kann der Apostel nun in solchem Affekt anreden, als eben gerade diejenigen, die er zu beruhigen be-

1) Otto, „Wider die Abrenunciation bei der Kindertaufe" (Zwickau 1864), S. 105: „Da der ungläubige Mann in dem gläubigen Weibe geheiligt ist, bei dieser Sachlage sind die Kinder heilig. Der Apostel argumentirt nicht ex concessis, sondern aus dem Hauptsatze mit ἡγίασται, aus welchem er eine für die christlichen Ehegatten überaus wichtige und tröstliche Folgerung ableitet".

2) Vgl. Römer 3, 9—27, wo der Gedankengang ist: wir haben (als Juden) nichts voraus vor den Heiden (V. 9, vgl. 27). Angenommen wir hätten etwas voraus, so müßte die Gerechtigkeit aus den Werken des Gesetzes kommen (negativ ausgedrückt V. 20). Nun ist aber die Gerechtigkeit Gottes ohne Gesetz offenbart (V. 21), folglich V. 27. Auch hier stellt also νῦν δέ die Berechtigung der Annahme des Gegentheils der conclusio in Abrede.

3) Röm. 5, 11 dürfte νῦν doch wol zeitlich zu fassen sein.

absichtigte; das sind aber weder alle christlichen Aeltern, noch auch die gemischten Ehepaare; denn für den heidnischen Theil ist ja der Brief gar nicht bestimmt, sondern es sind die christlichen Gatten der in Rede stehenden Mischehen. In der That wird de Wette[1]) zu seiner Beziehung des ὑμῶν auf die ganze Gemeinde, wenn man näher zusieht, nicht durch den Kontext, sondern durch seine Erklärung des ἅγιος (= Glied der christlichen Gemeinde) veranlaßt; denn diese paßt natürlich auf die Kinder aus gemischten Ehen auch nicht; dieselbe paßt aber ebenso wenig auf die ungetauften Kinder beiderseits christlicher Eheleute.

Ist dem aber so, daß mit ὑμῶν nur die christlichen Ehegatten und nicht auch zugleich ihre heidnischen Gatten angeredet sind, und ist demnach V. 14b aufzulösen: „nun sind sie aber heilig als euere Kinder, Kinder eines christlichen Vaters oder einer christlichen Mutter," so wird auch hiermit die kausale Verknüpfung hinfällig; denn dann resultirt die Heiligkeit der Kinder nicht aus dem Geheiligtsein der heidnischen Gatten oder umgekehrt, sondern eben beides aus der πίστις des christlichen Gatten, und wir haben es also mit einem Analogieschluß[2]) zu thun. Dem ἐν τῷ ἀδελφῷ (ἐν γυναικί) entspricht das ὑμῶν. Die paritas rationis, aus welcher geschlossen wird, ist die gottgeordnete Gemeinschaft mit dem πιστός oder der πιστή, dort die eheliche Gemeinschaft, hier die in der Geburt bez. Zeugung begründete,[3]) und der Schluß würde verkürzt also lauten: So gut euere Kinder heilig sind, so gut sind es auch euere Gatten; denn diese letzteren sind so gut wie euere Kinder durch göttliche Ordnung mit euch verbunden, und euere Kinder haben als ἄπιστα (ungetauft) nichts vor eueren heidnischen Gatten voraus. Denn auch diese letztere Voraussetzung erfordert die paritas rationis, sonst hätten die christlichen Gatten sagen können: ja, diese sind getauft und als solche heilig, und der Schluß fiele dahin. Es ist daher allerdings ein Schluß auf die Allgemeinheit der Kindertaufe in dem apostolischen Zeitalter nicht erlaubt. Die Kinder aus gemischten Ehen wenigstens, das sehen wir aus unserer Stelle deutlich, entbehrten der Taufe. Damit ist aber keineswegs gesagt, daß die Kindertaufe in der apostolischen Zeit nicht bestanden haben könne (de Wette, a. a. O.); denn unsere Stelle nimmt als Basis für die Argumentation nur die Kinder in Anspruch, welche wenigstens einen christlichen Vater oder eine christliche Mutter haben. Im Gegentheil, wenn man erwägt, daß die Heiligkeit der Kinder apodiktisch hingestellt wurde, ohne daß auch nur im Zusammenhang ein Stützpunkt sich findet, so liegt die Vermuthung nahe, der Apostel habe schon mündlich damals, als die christlichen Gatten sich hatten taufen lassen, ihnen diese Beruhigung bezüglich ihrer Kinder gegeben, und dies wieder begreift sich dann am leichtesten, wenn es apostolische Praxis war, da wo Vater und Mutter, kurz das ganze Haus (Apg. 16, 15. 33; 18, 8; 1 Kor. 1, 16) sich taufen ließ, auch die Kinder zu taufen. Denn dann läßt sich leicht vorstellen, daß die getauften Gatten den Apostel baten: willst du nicht auch unsere Kinder taufen, wie du

1) „Theol. Studien u. Kritiken," Jahrg. 1830, S. 669 fg.

2) So auch Meyer in seinem „Kritisch-exegetischen Handbuch" z. d. St.

3) Nicht „verursachte", womit wir uns ausdrücklich schon im voraus gegen traducianische Unterstellungen verwahren.

den Krispus und den Stephanas und sein ganzes Haus getauft hast (1 Kor. 1, 14. 16, vgl. Apg. 18, 8)? Sollen unsere Kinder ausgeschlossen sein vom Heil? Und die Antwort des Apostels würde dementsprechend gelautet haben: dort ist durch die πίστις von Vater und Mutter, kurz des ganzen Hauses die christliche Erziehung gewährleistet, was bei euch aber nicht der Fall ist; dessenungeachtet sind euere Kinder nicht unrein, sondern heilig, weil es eben Kinder eines christlichen Vaters, einer christlichen Mutter sind.

Doch wir gestehen gern ein, daß wir zu einem solchen Schluß von einer Vermuthung auf die andere selbst kein rechtes Vertrauen haben könnten. Es würde übrigens auch, selbst angenommen, daß die Kindertaufe nicht apostolische Praxis gewesen wäre (was aber in demselben Grade unwahrscheinlich ist, wie die Annahme, daß in allen den obenangeführten Stellen kinderlose Familien [οἶκος] gemeint seien), die väterliche bezw. mütterliche Liebe völlig ausreichen, uns die oben angedeutete präsumptive Frage der soeben getauften Gatten bezüglich ihrer Kinder psychologisch erklärlich zu machen. Und wäre es nicht auch ebenso psychologisch leicht erklärlich, daß die soeben Getauften in Bezug auf ihre heidnischen Gatten eine ähnliche Entscheidung des Apostels nicht provocirten? Dieselben konnten ja selbst die Taufe begehren, was die Kinder nicht konnten. Und im Feuer der ersten Liebe sahen sie (die christlichen Gatten) den Augenblick, wo es ihnen gelungen sein würde, ihre Gatten zum christlichen Glauben zu bewegen, nicht sehr fern. Aber nun sind Jahre vergangen, und das Feuer der ersten Liebe macht dem Bedenken Raum, ob sie als Christen mit ἀπίστοις die Ehe fortsetzen dürfen. Auch Otto hält eine solche mündliche Entscheidung, auf die sich hier der Apostel beziehe, in Betreff der Kinder für möglich, und wir waren von dieser Entdeckung nicht wenig überrascht und erfreut darüber, daß wir mit dieser Annahme nicht allein stehen. Daß dieselbe aber historisch möglich, dazu genügt, daß man sich Folgendes vergegenwärtigt. Unser Brief ist von Ephesus (Kap. 16, 8) aus geschrieben, etwa im J. 58. Nimmt man nun auch Rücksicht darauf, daß bereits ein Briefwechsel stattgefunden (Kap. 5, 9), so liegen doch zwischen dem Aufenthalt des Apostels in Korinth (im J. 55) und der Zeit der Abfassung unseres Briefes nur drei Jahre, sodaß also der Apostel recht leicht die christlichen Gatten, welche er hier beruhigt, persönlich kennen und die vorliegende Frage bezüglich ihrer Kinder diskutirt haben konnte.

Doch mag man nun diese Annahme einer mündlichen Belehrung bezüglich der Kinder, auf welche sich der Apostel kurz beziehe, gelten lassen oder nicht, jedenfalls fragt sich doch: was meint der Apostel mit dem Ausspruch V. 14^b? was besagen die Worte: „Euere Kinder sind heilig," und was besagen sie nicht? Und damit treten wir an unsere eigentliche Aufgabe heran.

Vor allen Dingen sind diejenigen Erklärungen abzuweisen, welche den Apostel auf das subjektive Urtheil der Aeltern oder christlichen Gatten bezüglich ihrer Kinder rekurriren lassen, wie Harleß, a. a. O., S. 86: („Ihr seht doch euere Kinder nicht für unrein und ausgeschlossen aus der Gemeinschaft der Gnade und somit als heilig an, hiermit ꝛc.") und Hofmann („Die heil. Schrift neuen Test.", II, II, 149: „Wären die Kinder als solche unrein, so wären sie für christ-

liche Aeltern nie Gegenstand der Liebe, sondern des Abscheus. Aber die Aeltern sehen nicht ꝛc."), mag man auch durch ein hinzugedachtes „wie sie es auch wirklich sind" dieses subjektive Urtheil durch apostolische Autorität sanktionirt werden lassen. Immerhin wird damit das, was sprachlich (ἐστίν) und logisch als objektive Thatsache sich darstellt, zu einer subjektiven Anschauung abgeschwächt, welche aber solche axiomatische Kraft nicht haben kann. Nur wenn sich der Apostel auf eine objektive göttliche Thatsache bezieht, ist der Beweis stringent.

Wir können nun unmöglich alle die Einzelerklärungen des ἅγιος aufzählen und kritisiren. Es wäre auch eine überflüssige Arbeit. Denn Otto hat sich bereits (a. a. O., S. 62 fg.) das Verdienst erworben, die einzelnen Auslegungen übersichtlich zusammenzustellen und zu prüfen. Er bringt dieselben in vier Klassen: 1. ἁγιάζεσθαι (bez. ἅγιος) soll heißen: rein, erlaubt, Gott wohlgefällig sein. Allein das liegt als präsumptive Folge in dem Worte, ist aber keine Erklärung desselben, wie besonders Luther's Erklärung deutlich zeigt: „Weil der heidnische Mann im gläubigen Weibe geheiligt ist, ist die Ehe rein." 2. Andere übersetzen: im Bereich der heiligenden Einflüsse des Christenthums stehen (nach Theodoret's Vorgang: νικᾶ ἡ καθαρότης τῆς γυναικὸς τὴν ἀκαθαρσίαν τοῦ ἀνδρός κτλ.); indessen diese Erklärung scheitert an dem Perfektum und Adjektivum; es müßte in beiden Fällen ἁγιάζεται heißen. 3. Zum heiligen Volke Gottes gerechnet werden („ut sancti in ecclesia reputantur", Calvin) kann ἁγιάζεσθαι und ἅγιος schon darum nicht heißen, weil dies den Glauben und die Taufe voraussetzt, die Apistie aber, wie wir gesehen haben, geradezu in beiden Hemistichen Voraussetzung ist. Ebendeshalb stellt Otto präcis die Frage hin, die allein zum Ziele führt: wie kann der ἄπιστος, ἀκάθαρτος zugleich ein ἡγιασμένος sein, oder, allgemeiner ausgedrückt, wie kann etwas, ganz gleich, ob Person oder Sache, geheiligt sein, ohne daß seine natürliche Beschaffenheit geändert wird? Wir würden nur das ἀκάθαρτος ausscheiden und daher auch nur die erste Fassung der Frage für ganz korrekt halten, weil die paritas rationis erfordert, daß die ἀκαθαρσία wie V. 14^{b} so auch V. 14^{a} als aufgehoben gedacht wird. Die Antwort lautet: es wird überall da der Fall sein, wo ein Objekt in den Dienst des Heiligen (Gottes) gestellt wird, ohne daß eine sittlich freie Entschließung möglich oder für die betr. Dienstleistung nöthig ist. Das ist der Fall z. B. Jer. 51, 27; Jes. 13, 3, wo heidnische Völker geheiligt, d. h. vorübergehend in den Dienst Gottes gestellt werden, ohne daß eine freie sittliche Entschließung vorliegt. Und so entscheidet sich Otto für die 4. Fassung: ἁγιάζεσθαι = „in den Dienst Gottes gestellt werden" (zuerst von Baumgarten auf unsere Stelle angewendet): „Gottes Diener ist der Mann (das Weib) in seinem Verhältniß mit dem Weibe (bez. dem ἀδελφός)"; dieser Dienst kann sich aber nur, wie τέκνα zeigt, auf das eheliche Verhältniß und dessen Früchte beziehen. Was in dieser Ehe gezeugt ist, ist für Gottes Reich gezeugt. So geschieht darin dem Reiche Gottes ein Dienst und nicht der Welt. Ist der heidnische Gatte in den Dienst Gottes gestellt, so wird, da der christliche Gatte ohnehin mit all den Seinen im Dienste Gottes steht, von dem in Rede stehenden Verhältniß mit Recht behauptet werden können, daß es im Dienste Gottes steht. Somit würden auch die Kinder in den Dienst

Gottes gestellt, d. h. ἡγιασμένα sein, freilich mit dem Unterschied, daß die ἁγιότης der heidnischen Gatten eine durch ἐν γυναικί (ἐν ἀδελφῷ) restringirte, also auf das eheliche Verhältniß beschränkte, die der Kinder aber nach dem Text eine unbeschränkte ist. „Was aber ohne Restriktion Gotte geweiht ist, das ist Gottes Eigenthum". Somit heißt V. 14b: sie gehören Gott an, sind Gottes Eigenthum, und der Satz mit ἐπεί ist so zu fassen: da euere Kinder sonst dem Heidenthum angehören, nunmehr aber sind sie Gottes Eigenthum. Wir kommen auf diesen Begriff später zurück. So Otto.

Merkwürdig, daß ein so scharfsinniger Exeget wie Otto den Widerspruch nicht merkt, in den er sich bei seiner Argumentation verwickelt. Bei den Gatten V. 14a folgert Otto aus der Voraussetzung der fortdauernden Apistie, daß die heidnische Unreinheit des Mannes also in keinerlei Weise als hinweggenommen behauptet werde. Bezüglich der Kinder besteht aber doch nun die Voraussetzung der Apistie auch; denn sonst wären sie ja kraft der πίστις Gottes Eigenthum, und die ganze Argumentation wäre hinfällig. Allein hier sind ἄπιστος und ἀκάθαρτος, wie auch der Text an die Hand gibt, keine Wechselbegriffe: die Kinder gehören nicht mehr dem Heidenthum an, obwol sie auch wie die Gatten ἄπιστοι sind. Das widerspricht sich doch und zeigt, daß man in ἅγια V. 14b nicht mehr suchen darf als in dem ἁγιάζεσθαι V. 14a.

Freilich wendet uns Otto ein, daß das ἁγιάζεσθαι V. 14a restringirt sei, das ἅγια V. 14b aber nicht. Allein wir können eben diese Restriktion nicht zugeben. Gerade die Beispiele, welche Otto anführt (ἐν Χριστῷ, ἐν ἀληθείᾳ ἁγιάζεσθαι) zeigen, daß von einer Restriktion nicht die Rede sein kann; denn die durch ἐν Χριστῷ charakterisirte Heiligkeit ist doch kein Segment des Heiligungsbegriffs, sondern deckt sich im Gegentheil nur mit dem vollen, wahren Begriff der Heiligung. Wir meinen, ἐν Χριστῷ restringirt nicht den Heiligungsbegriff oder die Thätigkeit des ἁγιάζεσθαι, sondern modificirt ihn nur, gibt, wie auch Winer (a. a. O., S. 348) die Sache darstellt, das Mittel oder Fundament an für die im Verbum liegende Thätigkeit: ἐν Χριστῷ ἁγιάζεσθαι = in der Gemeinschaft mit Christo geheiligt werden, d. h. die Gemeinschaft mit Christo ist das Fundament der Heiligung. So hier ἁγιάζεται ἐν ἀδελφῷ: die eheliche Gemeinschaft mit dem christlichen Gatten ist das Mittel, die causa medians der Heiligung; nicht, wie Otto will, zum Zweck der ehelichen Gemeinschaft mit einem christlichen Gatten ist der ἄπιστος geheiligt, sondern, weil er mit einem christlichen Gatten ehelich verbunden ist, darum ist der ἄπιστος geheiligt. Diese Modifikation findet sich aber auch V. 14b, nur daß sie hier nicht durch ἐν, sondern durch den Genitiv ὑμῶν ausgedrückt ist: weil die Kinder euere Kinder sind, mit einem christlichen Vater, einer christlichen Mutter in gottgeordneter Lebensgemeinschaft stehen, darum sind sie heilig.

Otto verwickelt sich auch noch in einen anderen Widerspruch: er läßt (a. a. O., S. 107) das ἡγίασται V. 14a durch die Entschließung des heidnischen Gatten die Ehe fortzusetzen bedingt sein. Somit ist, da V. 14b nach Otto's Erklärung wieder durch V. 14a bedingt ist, die Gottesangehörigkeit der Kinder ebenfalls von dieser Entschließung abhängig gemacht. Wie nun, wenn es dem heidnischen Gatten

einfällt, die Ehe aufzulösen? Dann sind also die Kinder auf einmal nicht mehr Gottes Eigenthum? O doch, wird uns Otto erwidern; denn ich sagte doch (a. a. O., S. 105), daß der christliche Gatte ohnehin mit all den Seinen im Dienste Gottes steht. Nun wohl; dann ist also auch nach Otto die Heiligkeit der Kinder nicht dadurch, daß sie von heidnischen Gatten, die ihre Ehe mit Christen fortsetzen und sich damit in den Dienst Gottes stellen, gezeugt oder geboren sind, sondern durch die gottgeordnete Lebensgemeinschaft mit dem christlichen Vater oder der christlichen Mutter bedingt, nach Apg. 2, 39. (Wir sagen absichtlich nicht: durch Geburt von ꝛc., weil bei diesem Ausdruck der Irrthum des Traducianismus, der physiologischen Vererbung, nahe liegt.) Und da sich uns die gottgeordnete Gemeinschaft mit dem christlichen Gatten als konstitutives Moment, als causa medians auch für das Geheiligtsein des heidnischen Gatten erwiesen hat, so erkennen wir auch aus der Unhaltbarkeit der Otto'schen Erklärung, daß wir es nicht mit einem kausalen, sondern analogen Verhältniß zu thun haben, welches die paritas rationis beider Hemistichen und daher die Apistie nicht nur, sondern auch die ἀκαθαρσία der heidnischen Gatten wie der Kinder zur Voraussetzung hat. Auch wir sind der Meinung, daß die Fingerzeige behufs scharfer Definirung des Begriffs der ἁγιότης in dem Texte selbst zu suchen sind, und wundern uns deshalb, daß Otto nicht seinen Ausgangspunkt bei dem Worte ἀκάθαρτος V. 14b genommen; denn durch dieses wird ja ἅγιος und demgemäß auch ἡγίαστα, als durch seinen Gegensatz zunächst näher bestimmt.

Was heißt nun ἀκάθαρτος? Eigentlich, wie 2 Kor. 6, 17 zeigt, „was mit dem Heidenthum zusammenhängt", Apg. 10, 28 aber finden wir es unzweifelhaft auch auf Personen angewendet, so zwar, daß es nicht ohne weiteres etwa mit ἐθνικός (vgl. V. 45) identisch, sondern nur mit Beziehung auf die ἔθνη gesagt ist. Gott hat den Apostel Petrus gelehrt (Apg. 10, 28b) keinen Menschen für unrein oder gemein zu erklären, sodaß es demnach als ein Vorurtheil anzusehen ist (Apg. 10, 28a), wenn Juden mit den ἀλλοφύλοις keine Gemeinschaft pflegen. Nach dem ganzen Zusammenhange bekommt aber das ἀκάθαρτος die Bedeutung: ausgeschlossen vom Heil in Christo. Es ist der Universalismus des Heils in Christo, den Petrus hier auf Grund unmittelbarer göttlicher Offenbarung negativ zunächst ausspricht, nachdem er ihn in seiner Pfingstpredigt auf Grund der Weissagung (vgl. Apg. 2, 17) positiv hingestellt hatte (Apg. 2, 39b). Eigentlich wüßten wir nun schon für unseren Zweck genug. Ἀκάθαρτος können wir mit Berufung auf Apg. 10, 28 erklären: „nicht ausgeschlossen vom Heil in Christo", und ἅγια auf Grund von Apg. 2, 39: „theilhaftig der Verheißungen Israels."

Allein der Frage können wir uns nicht erwehren: wie kommt der Apostel dazu, diese Sache: „theilhaftig der Verheißung Israels" mit diesem Worte ἅγιος (ἁγιάζεσθαι) auszudrücken? Wenn wir nicht wenigstens eine Stelle nachweisen können, in welcher das Wort diese, und hier sagen wir wol nun mit Recht, restringirte Bedeutung hat, so steht es mit unserer Auslegung mißlich. Aber in der That, eine solche Stelle findet sich, und zwar im Pauliniſchen

Sprachgebrauch: Röm. 11, 16.[1]) Der Apostel folgert dort V. 15: wenn schon die Verwerfung (eines Theils des israelitischen Volkes) die Versöhnung der (Heiden-)Welt ist (= mittelbar dieselbe verursacht hat), was wird die Annahme (des πᾶς Ἰσραήλ V. 26) anders sein (zur Folge haben), als das Leben aus den Todten (die Vollendung der Heilsgeschichte, den Anbruch des ewigen seligen Lebens). Diese πρόσληψις ist aber (δὲ μεταβατικὸν V. 16) dadurch verbürgt: „wenn die ἀπαρχὴ ἁγία ist, so ist es auch τὸ φύραμα: wenn die Wurzel heilig ist, sind es auch die Zweige." Die ἀπαρχή und ῥίζα[2]) ist Abraham als Stammvater des Volks, das φύραμα und die κλάδοι sind das Volk und die einzelnen Volksgenossen. Der Ausdruck ἅγιος muß, da er nicht näher erklärt wird, in dieser seiner Anwendung auf Abraham und seinen Samen solenn sein, und er ist es auch, wie wir aus Exod. 19, 6 (vgl. 1 Petr. 2, 9) sehen, wo das Volk Israel „heilig" genannt wird. Daß diese Heiligkeit aber nicht im subjektiven, sittlichen Sinne gemeint sein kann, ergibt sich schon aus einem Blick auf die Geschichte des Volkes (vgl. Apg. 7, 51 fg.; Röm. 10, 16 fg.): sie findet ihre Erklärung in Jes. 43, 20 fg.: das Volk Israel ist heilig, weil es von Gott geheiligt, d. h. ausgewählt, abgesondert und ihm geweiht ist vor allen anderen Völkern, und diese objektive, in Gottes freier Gnade und nicht in des Volkes sittlichem Verhalten begründete Heiligkeit geht auf Abraham, den Empfänger der Gnadenverheißungen zurück (Gal. 3, 14). In ihm (der ἀπαρχή oder ῥίζα) ist auch πᾶς Ἰσραὴλ (τὸ φύραμα oder οἱ κλάδοι) zum Heil in Christo vor allen Völkern voraus berufen.[3]) Und so gefaßt, ordnet sich in unserer Römerstelle (Kap. 11) V. 16 in den Zusammenhang ein, wird namentlich, was er ja sein soll, der Schluß V. 16 zum Stützpunkt für die Hoffnung der πρόσληψις. Denn „Gottes Gaben und Berufung mögen ihn nicht gereuen" (V. 29). Ἅγιος hat also in seiner Anwendung auf das Volk Israel die solenne Bedeutung: „durch Gottes berufende Gnade geheiligt". Die Rücksicht auf die πίστις fällt auch hier gänzlich weg wie an unserer Stelle; denn wir sehen ja, daß Paulus diesen Begriff ἅγιος auf das ganze Volk, mit Einschluß also der gegenwärtig ungläubigen Masse anwendet.

Freilich ließe sich trotzdem dieser Begriff: „durch Gottes berufende Gnade geheiligt" nicht ohne weiteres auf unsere Stelle anwenden, weil es sich hier eben

---

1) Diese Stelle ist schon von M. Chemnitz und neuerdings wieder von Meyer zur Erklärung herbeigezogen, ohne daß aber der Begriff dieses ἅγιος genauer exegetisch eruirt würde; denn Meyer's „jüdisch-theokratische Gottgeweihtheit" bedarf selbst wieder der Erklärung.

2) Wir wissen recht wohl, daß man unter ἀπαρχή die τινὰς V. 14, unter φύραμα die Mutterkirche verstanden hat. Aber wie man auch das erstere Bild deuten mag, und eine von der des zweiten abweichende Deutung hat wegen des Parallelismus derselben ihre Mißlichkeit, ἡ ῥίζα kann unmöglich die Mutterkirche bedeuten; denn „die ausgebrochenen Zweige" V. 17 müssen doch vorher der ῥίζα angehört haben, was nicht der Fall ist, wenn ῥίζα die christliche Mutterkirche ist, deren κλάδοι sie nie gewesen sind" (Meyer z. d. St.).

3) Dies und nichts anderes liegt auch, wie uns scheint, in dem Begriff des Eigenthumsvolkes, Röm. 11, 1; und so kommen wir allerdings in Bezug auf die Erklärung u. St. mit Otto zu einem und demselben Resultat, wenn wir uns auch, wie aus dem Vorhergehenden ersichtlich, mit der Begründung nicht einverstanden erklären können.

nicht um Israeliten, sondern um Heiden handelt, wie wir aus ἀκάθαρτα sehen. Allein da nach Apg. 2, 39; 10, 28; Eph. 2, 12. 13 die Heiden an den Verheißungen Israels Antheil haben, und da der Apostel selbst Röm. 11, 17 fg. uns belehrt, daß die (der πλήρωμα τῶν ἐθνῶν V. 25 angehörigen) κλάδοι des ἀγριέλαιος an Stelle der durch die göttliche πώρωσις V. 7 ausgebrochenen Zweige auf den καλλιέλαιος (Volk Gottes V. 24) aufgepfropft und so der ῥίζα und der πιότης desselben (des Ölbaumes, V. 17) theilhaftig συγκοινωνοί geworden seien, so ist damit auch ausgesprochen, daß τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν d. h. ὅσους ἂν προσκαλέσηται κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν, Apg. 2, 39, der ἁγιότης Israels theilhaftig sind, und man ist zur Übertragung dieser Bedeutung: „durch Gottes berufende Gnade geheiligt" auf 1 Kor. 7, 14[b] geradezu genöthigt, weil der Apostel hier ebenfalls nichts zur näheren Erklärung des ἅγιος hinzufügt und augenscheinlich an die solenne Bedeutung des Wortes in seiner Anwendung auf Israel anknüpft. Wir hätten also folgendermaßen zu erklären: Wenn dein heidnischer Gatte die Ehe fortsetzen will, entlaß ihn nicht (als einen, der vom Heil in Christo etwa ausgeschlossen wäre); denn er ist geheiligt. Sonst sind euere Kinder auch ausgeschlossen (denn sie haben vor eueren heidnischen Gatten als ungetaufte, also ἄπιστοι, nichts voraus); nun sind sie aber heilig[2]) (in demselben Sinne wie Israel, d. h. geheiligt durch Gottes berufende Gnade), stehen also dem Reiche Gottes, dem Heil in Christo genau so nahe wie Abraham's (leibliche) Nachkommen, folglich sind auch euere heidnischen Gatten nicht ausgeschlossen vom Heil in Christo, sondern weil sie eben mit euch, den Christen, in gottgeordneter ehelicher Gemeinschaft leben, durch Gottes heiligende Gnade berufen, geheiligt, sowie auch euere Kinder nur darum in demselben Sinne heilig sind, weil es eben euere, d. h. eines christlichen Vaters, oder einer christlichen Mutter Kinder, also durch Gottes Ordnung wie auch euere Gatten mit euch verbunden sind.

Was wir also aus unserer Stelle lernen, ist dies: ein Heidenthum wächst in den ungetauften Christenkindern im geschichtlichen Sinne des Wortes so wenig heran, daß wir sogar, wenn diese Kinder als ungetaufte in die Ehe treten sollten, sie selbst und die von ihnen in dieser Ehe gezeugten Kinder, vorausgesetzt daß der andere Theil dieser Ehe ein Getaufter ist, nicht als Heiden ansehen dürfen. Denn wenn nach Eph. 2, 12 sich das Heidenthum (im geschichtlichen Sinne) dadurch charakterisirt, daß die Heiden ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας sind, so sind sie ja nach 1 Kor. 7, 14, wenn die dort vorausgesetzte obengenannte Voraussetzung da ist, ἅγια, also eingepflanzt in den heiligen Ölbaum Israels, folglich nicht mehr Heiden, sondern stehen zum Reiche Gottes in demselben Verhältniß wie Israel. Wollte man sich aber für die Behauptung des Gegentheils auf 2 Kor. 6, 14 fg. berufen, wo der Apostel die ἄπιστοι und πιστοί als so prinzipiell geschieden hinstellt wie Finsterniß und Licht, Belial und Christus, so zeugt gerade diese Stelle für uns; denn das dort Gesagte gilt von ἀκαθάρτοις V. 17, das sind aber doch die oben

2) Entweder nun zu ergänzen: „wie ich euch bei euerer Taufe gesagt" oder „wie ich euch hiermit sage".

Charakterisirten nicht mehr nach unserer Stelle. Was aber von Kindern aus Mischehen gilt, das gilt doch nun natürlich erst recht von denjenigen ungetauften Kindern, deren Aeltern beide Christen sind, daher wir auch das Thema in dieser Allgemeinheit hingestellt haben. Ja, wir müssen hinzufügen: jedes Kind, welches christlichen Aeltern geboren wird, und demgemäß auch jedes Kind aus einer Mischehe[1]) ist nach 1 Kor. 7, 14 ein ἅγιον, ein durch Gottes berufende Gnade geheiligtes Kind, sonst könnte es gar nicht getauft werden; wie wir ja auch sehen, daß der Apostel den Christenstand seiner römischen Christen darauf zurückführt (Röm. 11, 17 fg.), daß Gott sie als Zweige des wilden Ölbaumes auf den guten Ölbaum des Volkes Israel aufgepfropft und so der ἁγιότης Israels theilhaftig gemacht hat.

Haben wir nun im Vorhergehenden gezeigt, welches der Umfang des Begriffs ἅγιος in unserer Stelle 1 Kor. 7, 14 sei, so erübrigt nur noch darzulegen, was nicht in dem Begriff enthalten ist, um etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen. Unser Heiligkeitsbegriff deckt sich zunächst nämlich nicht mit dem in Eph. 5, 26 fg. enthaltenen. Dieser hat die Taufe und demgemäß auch den christlichen Glauben zur Voraussetzung, der unserige die ἀπιστία; die Heiligkeit Eph. 5, 26 beginnt also mit der Taufe und der πίστις, diese 1 Kor. 7, 14 zielt ab auf πίστις und Taufe. Die (specifisch christliche) Heiligkeit, von welcher der Apostel zu den Ephesern redet (vgl. auch Kap. 4, 23. 24), ist ebenso von dem freien Entschluß der Menschen bedingt, wie sie von Gott gewirkt ist; sie ist also theanthropisch; diese Heiligkeit aber, welche der Apostel hier den ungläubigen Gatten und Kindern der Mischehen vindicirt, ist durchaus nur Gottes Werk und von dem Verhalten des Menschen zu Gott unabhängig, also ein von Gott gewirkter objektiver Thatbestand, kein habitus, daher auch keine mundities cordis. Allerdings ist ja der Sprachgebrauch nicht dagegen, wie Otto thut, das ἡγίασται als Medium zu fassen und dann von dem συνευδοκεῖ bedingt sein zu lassen; allein durch das parallele Adjektiv empfängt das Perfekt Passivi ohne Zweifel zuständliche Bedeutung: „er ist geheiligt worden und ist infolge dessen geheiligt", sodaß auch der Entschluß zu bleiben oder nicht zu bleiben, daran nichts ändert. Das Adjektiv konnte aber V. 14ª nicht stehen, weil doch der Gatte nicht wie das Kind in und mit seiner Geburt in diesen Stand des Geheiligtseins eintritt, sondern erst später in und mit seiner Verheirathung oder der Bekehrung des anderen Theils ein ἅγιος wird. Mit diesem allen soll aber nun keineswegs gesagt sein, daß beide ἅγιος sich einander ausschließen, sondern der Sachverhalt ist dieser: beide gehören als Theile oder, sagen wir besser, Stufen zu dem ἁγιασμὸς πνεύματος 1 Petr. 1, 2. An unserer Stelle und Röm. 11, 16 redet der Apostel vom Anfang desselben, Eph. 5, 26 (objektiv); 4, 23. 24 (subjektiv) von der Mitte und Eph. 5, 27 und Röm. 8, 30 von der Vollendung desselben (Phil. 1, 6). Oder:

1) Wenn wir trotzdem ὑμῶν im Texte nur auf die christlichen Gatten der Mischehen bezogen wissen wollen, so hat dies darin seinen Grund, daß die Heiligkeit ungetaufter Kinder nur dann die Basis der Argumentation sein kann, wenn sie, wie eben durch ὑμῶν geschieht, auch für die Kinder aus Mischehen festgestellt ist.

wer ein ἅγιος ist im Sinne von 1 Kor. 7, 14 steht gleichsam erst im Vorhof des ἁγιασμὸς πνεύματος, aber doch eben im Vorhof, der ja doch auch ein Theil des ἱερόν ist, während diejenigen, welche glauben und getauft sind (Eph. 5, 26) und als das βασίλειον ἱεράτευμα im Gehorsam gegen das Wort Eph. 4, 23. 24 Gott geistliche Opfer darbringen, 1 Petr. 2, 5 fg., in dem „Heiligen" sich befinden und des Eingangs in das „Allerheiligste", in den Zustand der vollkommenen seligen Gottesgemeinschaft gewärtig sein dürfen (Eph. 5, 27; Röm 8, 30; Matth. 5, 8). Oder führt nicht die H. Schrift N. T. selbst die Prophetie des A. T. auf den heiligen Geist zurück (2 Petr. 1, 21)? Und fiel nicht nach Apg. 10, 44 gleich im Anfang der Predigt des Apostels (Kap. 11, 15), noch ehe sie getauft waren, der heilige Geist auf den Hauptmann Kornelius und die in seinem Hause waren, also auf Heiden (V. 45), als ob damit der geschichtliche Beweis geliefert werden sollte, daß es eine sanctitas ante baptismum geben könne?

Nur daß man jeden Gedanken an eine physiologische Fortpflanzung dieser ἁγιότης von den Aeltern auf die Kinder fern halte! Dieselbe ist, wie in der ganzen H. Schrift so auch an unserer Stelle um so mehr ausgeschlossen, weil sie ja auf V. 14ª keine Anwendung erleiden könnte, folglich die paritas rationis und damit auch der ganze Analogieschluß dahinfiele.

Ebenso wenig steht wol eine Verwechselung unserer Erklärung mit der Calvin's und seiner Geistesverwandten zu befürchten, welche unsere ἁγιότης im Sinne einer immunitas omni reatu peccatorum interpretiren, sodaß demnach die Taufe eigentlich überflüssig wäre und zum leeren Symbol herabsänke. Wir machen dem gegenüber ausdrücklich geltend, daß die in Rede stehenden Kinder und Gatten, folglich auch, wie wir oben gesehen, unsere eigenen Kinder, d. h. die Kinder von beiderseits christlichen Aeltern, obwol ἅγιοι, dennoch vor der Taufe noch τέκνα φύσει ὀργῆς (Eph. 2, 3), ja auch noch, was Otto (a. a. O. S. 20) in Abrede zu stellen versucht, unter der Obrigkeit der Finsterniß (Kol. 1, 13) sind. Denn unter beides subsumirt sich der Apostel mit beim Blick auf seine vorchristliche Vergangenheit (ἡμᾶς a. a. O.), beides gilt demnach vom „heiligen Volke" Israel so gut wie von den Heiden (vgl. Röm. 2, 6—13), ist also ein Charakteristikum des natürlichen Menschen, kein Fluch, der nur auf den Juden liegt; von beidem werden wir aber auch erst frei in und mit der heiligen Taufe, in welcher uns die Versöhnung und Erlösung, welche durch Jesum Christum geschehen ist, zu persönlichem Besitz angeeignet wird. Dies beides streitet aber auch nicht gegen die vom Apostel behauptete ἁγιότης, wie Otto am Schluß seiner Abhandlung bezüglich des τέκνα φύσει ὀργῆς treffend nachgewiesen. Eben weil die ὀργὴ θεοῦ auf den Menschenkindern ruht, bevor sie nicht wiedergeboren sind durch Wasser und Geist, darum entnimmt Gott in seinem verborgenen Rathschluß jetzt dieses, dann jenes der Menschenkinder (der creatorum und creandorum) dem Eph. 2, 12 geschilderten heidnischen Zustande und läßt es von christlichen Aeltern (bez. Vätern oder Müttern) geboren werden, oder läßt es einen christlichen Gatten finden (oder auch einen heidnischen, quem [quam] crediturum [am] praevidit) und versetzt es so in den Stand der Berufung und damit der 1 Kor. 7, 14 geschilderten ἁγιότης, damit es unter der Einwirkung der Gnadenmittel zum Glauben komme und selig werde. Warum jetzt gerade

dieses Menschenkind und nicht ein anderes? Antwort: Röm. 11, 33—36. Es gilt also, daß die christlichen Aeltern sich dessen bewußt werden, was Gott mit ihrem Kinde Großes vorhat, da er es in ihre, in die Hände christlicher Aeltern gelegt, und daß sie als die gottgeordneten Stellvertreter ihres Kindes dasselbe zur heiligen Taufe bringen, so wird es aus einem „Kind des Zorns" ein Kind des göttlichen Wohlgefallens und wird versetzt aus der Obrigkeit der Finsterniß in das Reich des Sohnes Gottes.

Wenn somit unsere Stelle geeignet ist übertriebene Befürchtungen zu zerstreuen, welche sich an die Aufhebung des Taufzwangs knüpfen, als ob nämlich in den ungetauft bleibenden Kindern ein Heidenthum innerhalb der Kirche heranwachse, so wird sie auf der anderen Seite nicht nur zu einem Stützpunkt für die Praxis der Kindertaufe, sondern auch zu einem Appell an das Gewissen christlicher Aeltern, die Heiligkeit ihres Kindes als eines durch Gottes Gnade Berufenen zu respektiren und als des Kindes gottgeordnete Stellvertreter sich gegen diesen Ruf Gottes nicht dadurch zu verhärten, daß sie das Kind von der Taufe fern halten. Auf dieses Moment dürfte daher die Kirche bei Belehrung säumiger oder renitenter Aeltern besonders Rücksicht zu nehmen haben, wie es auch durchaus der Belehrung, welche wir aus 1 Kor. 7, 14 über die ungetauften Christenkinder empfangen, entspricht, wenn die christliche Obrigkeit die in Rede stehenden Aeltern zwingt, ihre noch ungetauften Kinder an dem Religionsunterrichte ihrer eigenen Konfession theilnehmen zu lassen. Ist aber eines unserer Kinder heimgegangen, ohne daß es möglich war die Taufe an ihm zu vollziehen, so dürfen wir aus unserer Stelle den Trost nehmen, daß unser Kind trotzdem nicht als ein Heide gestorben, daß das gute Werk der Heiligung an ihm von Gott bereits in Angriff genommen — und wie kann Gott sein Werk unvollendet lassen (Phil. 1, 6) — daß wir uns also um seine Seligkeit ebenso wenig zu ängstigen Ursache haben wie um diejenige eines Abraham, Isaak, Jakob, David und Elias, kurz aller der heiligen Väter des Alten Bundes. Ist diese Beruhigung über die ungetauften Kinder auch nicht direkt vom Apostel in unserem Text beabsichtigt, sondern soll dieselbe vielmehr dazu dienen christliche Brüder und Schwestern über ihre heidnischen Gatten zu beruhigen, so durften wir doch, weil der letzteren unter uns zunächst kein Bedürfniß entgegenkommt, uns an das Axiom V. 14^b halten und aus unserem Texte besonders alles das herauszustellen suchen, was zur Beruhigung bez. Belehrung über ungetaufte Christenkinder dienen kann, und wir wiederholen nochmals, daß wir für jede sachliche Widerlegung von Herzen dankbar sein werden.

Noch einmal das Gleichniß vom ungerechten Haushalter.

Von Vikar **F. Nägelsbach** in Dillingen a. D.

Im 10. Heft des vorigen Jahrgangs dieser Zeitschrift wird uns von J. Chr. Reimpell eine neue Auffassung des Gleichnisses vom ungerechten Haushalter Luk. 16 vorgetragen, dahin gehend: dasselbe habe den Zweck, vor „Werthschätzung" und „eifriger Handhabung" der „irdischen, menschlichen, natürlichen Klugheit im Bereiche der Erdendinge" zu warnen, weil diese Klugheit „mit Ungerechtigkeit gepaart ist", weil sie „zur Untreue verführt", weil sie „leicht blind macht gegen allerlei Ungerechtigkeit vor Gottes Augen, die sich heimlich und unvermerkt, oft auch unbeachtet hinter derselben versteckt und mit derselben einschleicht", weil sie „von einer Ungerechtigkeit zur anderen treibt" ꝛc.

Aber stehen wir hier nicht einem an und für sich unhaltbaren, irrthümlichen Gedanken gegenüber? Freilich findet sich irdische Klugheit sehr häufig mit Ungerechtigkeit gepaart. Aber doch nur deshalb, weil die Ungerechtigkeit, um sich in ihrem Kampfe gegen die Interessen anderer auf die Dauer zu behaupten, genöthigt ist entweder die Gewalt oder die Klugheit zu Hülfe zu nehmen. Die Ungerechtigkeit ist also das Primäre. Nicht sie selbst wird durch die Klugheit erzeugt oder befördert, sondern nur ihrer erfolgreichen Bethätigung kann die Klugheit Vorschub leisten, nachdem die Ungerechtigkeit selbst bereits vorhanden ist. Klugheit ist eine intellektuelle Eigenschaft; und wer nicht aus ethischen Gründen ein Schurke ist, den macht auch die raffinirteste Klugheit nicht dazu.

Hierfür gibt nun gerade unser Gleichniß den deutlichsten Beleg: der Haushalter ist längst unredlich, bevor er klug handelnd auftritt. Denn nicht blos wird in V. 1 u. 2 nichts erzählt, was zum Beweise seiner Klugheit dient, sondern so, wie er, dem verlorenen Sohn im vorhergehenden Kapitel ähnlich (vgl. διεσκόρπισεν Luk. 15, 13 und διασκορπίζων Luk. 16, 1), seines Herrn Güter blindlings verschleudert, ohne zu bedenken, wozu dies führen muß, ohne für die Verheimlichung seiner Untreue Vorsorge zu treffen, ohne einen Pfennig für spätere Zeiten beiseite zu schaffen, ohne in guten Tagen, wo die Gelegenheit hierzu doch ungleich günstiger sein mußte als im letzten Augenblick seiner Amtsführung, sich Freunde zu erwerben, so ist er ein Bild der verblendetsten Thorheit. Erst die Ankündigung der Amtsentlassung öffnet ihm das Auge, daß er den Abgrund von Noth und Schande sieht, an den er sich gebracht; und dies ernüchtert ihn, dies macht ihn klug. Welch reichen Gedankenstoffes beraubt man sich doch für die praktische Anwendung des Gleichnisses, wenn man den Haushalter von vornherein als klugen Mann hinstellt!

Solange das Gegentheil nicht überzeugender als von dem genannten Ausleger nachgewiesen ist, wird es dabei bleiben müssen, daß der Herr in V. 9 den Lehrgehalt seines Gleichnisses zusammenfaßt (vgl. zu dem καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω Luk. 11, 9; 15, 7. 10; 19, 26). Schon der Zusammenhang mit den Gleichnissen des 15. Kapitels sollte dies unzweifelhaft machen. Nachdem dort, um es kurz

dogmatisch auszudrücken, die Bekehrung und Rechtfertigung des Sünders dargestellt ist, wird hier (Kap. 16, 1—13) eine Mahnung zur Heiligung unter demjenigen Gesichtspunkte hinzugefügt, welcher für den bekehrten Zöllner, um den es sich ja vorzugsweise handelt, der wichtigste war: dem der Verwendung des irdischen Besitzes, des „Mammons". Durch diese Zusammenfassung mit dem Vorhergehenden sind auch alle dogmatischen Bedenken beseitigt, die man bei V. 9 erhoben hat. Ob nun Jesus selbst die Gleichnisse in diesem Zusammenhange gegeben, oder ob sie erst der Evangelist um des inneren Zusammenhanges willen aneinandergereiht hat, mag immerhin unentschieden bleiben.

Aber wie steht es mit den ethischen Bedenken, die sich an das Gleichniß knüpfen? Darf etwa wirklich der Ausleger seine Aufgabe als gelöst ansehen, wenn er sich dabei beruhigt, daß Jesus von V. 5 an eine verbrecherische Handlungsweise detaillirt ausmale, dieselbe zu dem von dem Verbrecher gewünschten Ziele führen lasse und sie am Schlusse zur Nachahmung empfehle? Es nützt nichts zu sagen, nur auf die Klugheit komme es an. Denn vor allem bleibt man mit dieser Behauptung hinter der von dem Herrn selbst gegebenen Nutzanwendung zurück; es soll nur dem Verhalten, das Jesus durch das Gleichniß empfiehlt, zum Motiv dienen, daß es eine Forderung der Klugheit bildet. Und ferner, wenn auch der abstrakt denkende Gelehrte es zu Wege bringt, vor den häßlichen Zügen eines und desselben Bildes das Auge zuzudrücken, an den schönen aber sich zu erbauen: dem naiven Sinn, dem unbefangenen Gemüth der Gemeinde oder vollends der Katechumenen sollte man dergleichen nicht zumuthen. Auch die Hinzunahme von V. 10—13[1]) ändert nichts. Denn in jedem Falle ist mit V. 9 der Rahmen des Gleichnisses geschlossen, und was noch folgt, wäre im besten Falle eine nachträgliche Korrektur desselben, deren Nothwendigkeit die Anstößigkeit des Gleichnisses erst recht beleuchten würde.

Unter jenen Auslegern nun, welche diesen Anstoß nicht leugnen, sondern zu beseitigen suchen, hat, wie ich glaube, van Oosterzee den richtigen Weg eingeschlagen. Mir scheint jedoch seine Auffassung, wie sie im Lange'schen Bibelwerke dargelegt ist, einerseits an einer Schwäche zu leiden, die sich ihr leicht benehmen läßt, andererseits an einigen Punkten in ihrer Begründung einer nicht unwesent-

1) Die drei Abschnitte, welche durch die V. 1—9, 10—12 u. 13 gebildet werden, und von denen jeder einen in sich abgeschlossenen Gedanken enthält, hängen untereinander wesentlich nur dadurch zusammen, daß jeder eine (zunächst den Zöllnern vermeinte) Mahnung zu christlichem Verhalten in Bezug auf den Mammon gibt: 1. verwendet ihn im Dienst der Bruderliebe; 2. seid treu, wenn ihr ihn für andere zu verwalten habt; 3. laßt euch nicht von ihm beherrschen. Die Meinung Reimpell's und G. Jäger's (Jahrg. 1881, Heft II dieser Zeitschrift), die V. 10—13 schlössen sich so an das „sogenannte Gleichniß", daß sie dem darin enthaltenen Negativen das Positive hinzufügten, scheitert, abgesehen von allem anderen, schon daran, daß man dann V. 9 ignoriren müßte. Allerdings will Jäger jene Verse unter das καὶ ἐγὼ ὑμῖν λέγω in V. 9 subsummiren, sodaß also der Herr seiner „Erzählung" drei koordinirte Nutzanwendungen folgen ließe und durch dieselben den Haushalter in einem Athem und ohne irgendwelche Vermittelung als gutes und als abschreckendes Beispiel hinstellte. Aber wie dabei dieser Ausleger der Anerkenntniß noch ausweichen will, daß V. 9 doch wenigstens die erste und hauptsächlichste Nutzanwendung enthalte, ist schwer abzusehen.

lichen Verstärkung fähig zu sein. Es sei daher gestattet auf dieselbe hier näher einzugehen.

Nach van Oosterzee sind nämlich unter den χρεοφειλέται[1]) V. 5 Pächter zu verstehen. Der Haushalter, der mit ausgedehnter Vollmacht bekleidet ist, hat bisher diese Pächter im eigenen betrügerischen Interesse einen übertriebenen Pachtzins zahlen lassen und setzt nun denselben kraft seiner legitimen Vollmacht auf ein billiges Maß herab. Zum Schaden dieser seiner Position begnügt sich nun van Oosterzee nicht damit, die Handlungsweise des Haushalters von dem Schein, als sei sie eine betrügerische, befreit zu haben, sondern er legt ihr auch einen ganz neuen Zweck unter, nämlich den, wenn möglich, die drohende Amtsentsetzung noch abzuwenden. Erst in zweiter Linie, meint er, habe der Haushalter seine Zukunft für den Fall der wirklichen Entlassung im Auge. Welcher von beiden Fällen thatsächlich eingetreten sei, sage Jesus nicht. Dem widerstreitet aufs bestimmteste sowol der klare Wortlaut von V. 4 als auch die Anwendung, welche der Herr in V. 9 von dem Gleichnisse macht. Auch ist diese Auffassung nur dann möglich, wenn man mit van Oosterzee die Unredlichkeit des Haushalters nicht unter anderem, sondern nur in jener hohen Zinsforderung bestehen läßt. Allein dagegen spricht nicht nur, daß nach V. 1 der Haushalter die ὑπάρχοντα seines Herrn, nicht die der Pächter verschleudert hat, sondern, wenn van Oosterzee annimmt, der Haushalter mache seinen Herrn glauben, „daß der gefaßte Verdacht ein ungegründeter gewesen", so bleibt ja sein Verfahren ein lügnerisches. Nein, die Rechnungsablage gewährt dem Herrn des Haushalters den vollen Einblick in eine durch und durch gewissenlose, d. h. weniger auf Täuschung berechnete als vielmehr völlig ungeordnete Amtsführung; die Entlassung ist gewiß, und es kann sich dem davon Betroffenen nur um die Frage handeln: was dann?

Daß nun aber die Antwort hierauf von van Oosterzee richtig verstanden worden ist, dafür spricht neben dem, was dieser Exeget selbst anführt, noch Folgendes.

Die χρεοφειλέται können nicht nur, sondern müssen Pächter sein. Wenn Jesus Darlehensschuldner meinte, so konnte er den Schuldbetrag nicht durch eine Quantität Feldfrüchte bezeichnen, sondern er hätte ihn hier wie Matth. 18, 24 und Luk. 7, 41 in Geldsummen ausgedrückt. Aber auch an Händler, welche Erzeugnisse der Landwirthschaft gekauft und noch nicht bezahlt haben, konnten die geschäftskundigen Zuhörer des Herrn bei seiner Darstellung des Vorgangs unmöglich denken. Denn dann wäre doch in den γράμματα, ob diese nun Wechsel oder Kaufbriefe seien, die Kaufsumme die Hauptsache, und diese müßte der Haushalter vor allem umändern lassen, nicht die gekaufte Quantität. Es kann sich also nur um eine Naturalleistung handeln, wie sie in den Pachtbriefen stipulirt

1) Das Wort kommt in der ganzen griechischen Literatur kaum zehnmal vor; den Sprachgebrauch kann man also gegen obige Auffassung nicht wohl ins Feld führen. Ueberdies hat die griechische Sprache für den Begriff „Pächter" kein eigenes Wort. Hier aber, wo der Pächter zunächst nicht als solcher, sondern als ein zu einer Leistung Verpflichteter in Betracht kommt, konnte er um so eher χρεοφειλέτης heißen.

ist, und zwar um eine jährliche Leistung, wodurch die Dankbarkeit der „Schuldner" erst genügend motivirt erscheint.

Die Erzählung erweckt von vornherein mit Nothwendigkeit die Vorstellung eines völlig selbständigen und unbeaufsichtigten Verwalters. Denn obwol er nicht etwa einen Theil des anvertrauten Gutes heimlich beiseite schafft, sondern „die Güter" in Saus und Braus verschleudert, bedarf es doch erst eines διαβάλλειν seitens dritter Personen, um den Eigenthümer auf die Untreue seines Verwalters aufmerksam zu machen und ihn zu veranlassen, daß er sich um dessen Geschäftsführung kümmert.

Wenn die Zuhörer Jesu (vgl. Kap. 15, 1) vorwiegend Zöllner waren, so lag für sie nichts näher, als sich das bisherige Verhältniß zwischen dem Haushalter und den Pächtern so vorzustellen, wie es die van Oosterzee'sche Auffassung des Gleichnisses voraussetzt, denn dann mußten sie in dem Haushalter sofort ihr eigenes Bild erkennen; und genau so, wie nach jener Auffassung der Haushalter bisher mit den Pächtern verfahren ist, waren sie (vgl. Luk. 3, 13) bisher mit ihren Mitbürgern umgegangen: sie hatten ihr Amt dazu mißbraucht, daß sie im eigenen betrügerischen Interesse unmäßig hohe Abgaben ihnen auferlegten.

Wenn man sich von dieser dreifachen Vorstellung leiten läßt, so hat man keine zwingende Ursache in dem V. 5—7 geschilderten Verfahren einen Betrug zu sehen. Wol aber hat man in folgenden weiteren Erwägungen alle Ursache zum Gegentheil.

Ist jenes Verfahren ein Betrug, so leidet die Erzählung an einer Reihe auffallender Unwahrscheinlichkeiten, die mit unserer Auffassung sofort beseitigt sind. Eine solche ist es schon, daß entweder der reiche Mann lauter Schurken zu Schuldnern hat, oder aber, daß der kluge Haushalter die Unvorsichtigkeit begeht, ehrliche Männer zu Mitwissern seines Betrugs zu machen. Eine Unwahrscheinlichkeit wäre ferner die große Dankbarkeit der Schuldner. Dergleichen pflegt doch zwischen Verbrechern nicht zu Hause zu sein. Man betont freilich, daß die Schuldner durch ihre Theilnahme am Verbrechen gebunden seien, übersieht aber erstens, auf welch schwachen Füßen dann die kluge Berechnung des Haushalters stände — denn er wäre ja mindestens ebenso gebunden wie jene — und zweitens, daß man damit angesichts von V. 9, wo von φίλους ποιεῖν die Rede ist, das Gleichniß zu einem stark hinkenden macht. Vor allem merkwürdig aber sind in dieser Beziehung die Worte: καὶ ἐπῄνεσεν κ. τ. λ. in V. 8. Diese Worte setzen voraus, daß der reiche Mann den Betrug seines Haushalters entdeckt habe, sodaß uns also ein entlarvter, und zwar wie es scheint sofort entlarvter Betrüger als Klugheitsmuster vorgeführt wird. Was soll man aber vollends zu der fabelhaften Gutmüthigkeit des reichen Mannes, dieses „Weltkindes", sagen, welcher nicht nur dem, der ihn wieder und wieder betrogen und geschädigt, anstatt ihm zu zürnen und ihn dem Richter zur wohlverdienten Aburtheilung zu überliefern, Lobsprüche spendet, sondern der auch ruhig zusieht, wie seine Schuldner ihn durch gemeinen Betrug um 20 bis 50 Prozent seines Guthabens bringen? Eine solche Unwahrscheinlichkeit läßt sich der gelehrte Exeget vielleicht gefallen; aber wer mit den Dingen des Handels und Wandels vertraut ist, wie die Zöll-

ner, der wird wenig geneigt sein, aus einer Erzählung etwas zu lernen, die sich so weit von der Wirklichkeit entfernt. Und nie sonst muthet uns Jesus, den gerade sein für alle Verhältnisse des Natur- und Menschenlebens offenes Auge zu dem unübertroffenen Gleichnißredner macht, dergleichen zu, abgesehen natürlich von den Fällen, wo es sich darum handelt, die Verhältnisse des Reiches Gottes in ihrer Einzigartigkeit, in ihrer Grundverschiedenheit von denen der natürlichen Welt aufzuzeigen. Dazu bedenke man nun aber, daß der ganze Satz, der diese Schwierigkeit bietet, im Zusammenhange der Erzählung sehr wohl entbehrlich gewesen wäre. Allerdings wird das der Klugheit des Haushalters gespendete Lob dadurch verstärkt, daß es aus dem Munde dessen kommt, der alle Ursache hätte zu zürnen und zu strafen. Aber dies ist denn doch ein sehr untergeordnetes Moment, und niemand würde etwas Wesentliches vermissen, wenn man die erste Hälfte des achten Verses striche. So hätte also Jesus ohne alle Noth seiner Erzählung einen Satz zum Schlusse angefügt, der die Anschaulichkeit und Lebenswahrheit derselben vernichtet.

Wenn, wie Hofmann meint, der Weg, welchen der Haushalter, um sich zu helfen, einschlägt, nothwendig auf derselben Linie wie seine bisherige Amtsführung liegen müßte — wogegen man aber bedenke, daß ja diese Linie schon durch den Umschlag von großer Thorheit zu großer Klugheit unterbrochen ist — so gäbe es doch gewiß manchen Weg, der leichter und sicherer zum Ziele führte als der hier gezeichnete. Dem Haushalter stand doch gewiß die Kasse offen. Warum sucht er nicht mit dem Inhalt derselben das Weite, wie seinesgleichen wol zu allen Zeiten gethan? Oder, wenn die Gewinnung von Freunden wesentlich ist: warum besticht er dieselben nicht einfach mit seines Herrn Geld oder Gut? Warum muß er auf eine um so viel umständlichere und gefährlichere Manipulation verfallen? Antwort: weil ihn der Herr einen Weg einschlagen lassen will, den er betreten kann, ohne eine neue Untreue zu begehen.

Wenn in V. 9 der „reiche Mann" einen Betrug um seiner klugen Durchführung willen lobt, so kann er nicht, was doch außerdem nach mehrfacher Analogie das Nächstliegende ist und zur Belebung besonders der ersten Hälfte des Gleichnisses (V. 1—4) nicht wenig beiträgt, Gott bedeuten. Und da die verschiedenen Versuche ihm eine andere Bedeutung zu vindiciren als mißlungen betrachtet werden müssen, so bleibt dann nichts übrig, als für diese eine Hauptperson des Gleichnisses auf jedes bestimmte Korrelat in der Wirklichkeit zu verzichten. Wie mißlich aber ist dies! Den Nebenpersonen, den „Schuldnern", hat Jesus selbst in V. 9 ihr Gegenbild gegeben. Und in den übrigen Gleichnissen hat jede Person, welche der Herr auftreten läßt, ihre bestimmte Bedeutung. Ja, wenn der Herr wie Matth. 13 seine Gleichnisse selbst auslegt, so werden auch die scheinbar unbedeutendsten Züge nicht übergangen. Und hier sollte nicht nur eine ganze Reihe von Momenten des Vorgangs bedeutungslos, sondern sogar die Gestalt des reichen Mannes, der eine so wichtige Rolle spielt und dem der Herr anscheinend absichtlich ohne zwingenden Grund das letzte Wort gibt, nichts als leere Staffage sein?

Wenn es sich um die Klugheit eines Betrügers handelt, warum wird dann

in V. 8 den υἱοὶ τοῦ φωτός nicht ihr reiner und korrekter Gegensatz, die υἱοὶ τοῦ σκότους (vgl. Apg. 16, 18; 2 Kor. 6, 14; Eph. 5, 8) gegenübergestellt? Υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου heißt statt dessen die Gattung, welcher der Haushalter angehört, weil das kluge Treiben der natürlichen Menschheit nicht, insofern es positiv sündig, sondern nur insofern es auf zeitliche Güter gerichtet ist, den Kindern des Lichts zum Muster dienen soll, welche nach ewigen Gütern trachten.

Nur der Sinn, den bei unserer Auffassung der Ausdruck οἰκονόμος τῆς ἀδικίας (V. 8) erhält, sichert durch die Parallele, in welcher er mit dem anderen, viel umstrittenen Ausdruck μαμωνᾶς τῆς ἀδικίας (V. 9) steht, diesem letzteren eine befriedigende Erklärung. In beiden Fällen nämlich weist das Prädikat „ungerecht" in die unmittelbare Vergangenheit zurück, wobei dasselbe dann nicht dem „Mammon" überhaupt, sondern nur dem der angeredeten Personen, also besonders dem „Mammon" der Zöllner zukommt. Der Sinn von V. 8 u. 9 ist dann der: aus dem ungerechten Haushalter ist ein kluger Mann geworden, der euch lehrt, aus euerem ungerechten Mammon ein Hülfsmittel eueres ewigen Heiles machen. Oder mit anderen Worten: so wie derselbe Haushalter, der eben erst durch seine Ungerechtigkeit seinen Herrn erzürnt hat, jetzt durch seine Klugheit sich doch noch dessen Lob erwirbt, so könnt ihr, wenn ihr von diesem Kinde der Welt Klugheit lernt, denselben Mammon, der bisher der vorwiegende Träger euerer Ungerechtigkeit gewesen ist, jetzt zum Träger euerer christlichen Bruderliebe machen und dadurch für euere Aufnahme in die ewigen Hütten sorgen.

Schicksale lutherischer Böhmen vor dem Toleranzedikt.

Von Lic. Dr. **W. Germann,** Pfarrer zu Windsheim.

Der hundertjährige Gedächtnißtag des Josephinischen Toleranzediktes, der 13. Oktober 1881, legt es nahe der vielen und mannichfachen Verfolgungen, sowie der zahlreichen Auswanderungen Evangelischer aus den österreichischen Ländern zu gedenken, welchen das berühmte Toleranzedikt Joseph's II. im ganzen ein Ende gemacht hat. Von den lutherischen Gotteskasten ist die Aufforderung ergangen zu diesem Jubiläumstage den lutherischen Böhmen eine Liebesgabe zu spenden. Sie setzen mit ihrer Unterstützung der lutherischen Böhmen nur eine Liebesarbeit fort, welche in den Tagen schwerer Verfolgung von Augsburg und Halle, in Preußen und Sachsen warmherzig und freigebig aufgenommen wurde. Die Archive der Francke'schen Stiftungen in Halle bewahren die Zeugnisse auch dieser Liebesarbeit; denn dort war ja der Brennpunkt der jetzt so mannichfach verzweigten evangelischen Liebesthätigkeit, dorthin schütteten deshalb auch die Verfolgten ihr Herz aus, dorthin wurde berichtet, was zu ihrer geistlichen und leiblichen Rettung geschah, von dort wurde Oel auf die erregten Wasser gegossen, wenn in dem Streben aufs schnellste das Ziel zu erreichen, die Gemüther sich erhitzt und erregt hatten.

Greifen wir einiges von dem heraus, was aus dem dritten bis fünften Jahr-

zehnt des vorigen Jahrhunderts die halleschen Akten[1]) von den Verfolgungen, Auswanderungen und Niederlassungen der Evangelischen Böhmens zu erzählen wissen.

Zunächst möge ein alter böhmischer Exulant, der im J. 1736 von Dresden nach Berlin ging und bereits funfzig Jahre früher aus Böhmen geflohen war, uns die im J. 1736 bestehenden Exulantengemeinden herzählen:

1. Die dresdener Böhmische Gemeinde wäre die älteste in Sachsen und hätte bereits vor neunzig Jahren ihren Anfang genommen, als M. Sam. Martinus, ein Administrator aus Prag, mit etlich hundert meistens adelichen und vornehmen Böhmen nach Pirna gekommen, auch dahin eine böhmische Buchdruckerei mitgebracht. Darauf aber habe der damalige Kurfürst in Sachsen sie von Pirna nach Dresden kommen lassen und ihnen die Begräbnißkirche bei St. Johannis eingeräumt, auch besondere Privilegia ertheilt. Die Gemeinde sei darauf bis tausend angewachsen.

2. Die zittauische Böhmische Gemeinde sei auch schon von langer Zeit bis neunhundert stark gewesen.

3. Vor etwa funfzig Jahren sei die Böhmische Gemeinde in Neu-Saltze angegangen, als eben das Städtlein von der Frau von Saltze erbaut worden, welches nahe an der böhmischen Grenze, und zwar drei Meilen von Zittau und sieben Meilen von Dresden gelegen. Diese Gemeinde sei zwar nur etwa ein paar hundert stark gewesen, doch habe sich immer viel Volks aus Böhmen zur Kommunion eingefunden, sonderlich an den hohen Festen, da wol zu hundert angekommen, unter dem Prätext, als gingen sie an andere katholische Oerter wallfahrten.

4. In Gebhardsdorff ist gleichfalls eine alte Böhmische Gemeinde von etlichen hundert Seelen, die aber seit etlichen und dreißig Jahren mit einem sehr elenden Hirten und offenbaren Feinde der Wahrheit zur Gottseligkeit versorgt ist. Dieser Ort liegt sonst sehr nahe an der böhmischen und schlesischen Grenze, eine halbe Meile von Friedeberg.

5. Anno 1726 hatte die neue Böhmische Gemeinde in Großhennersdorf einen sehr schlechten Anfang, vermehrte sich aber in etlichen Jahren dergestalt, daß Anno 1732 schon eine Menge von fünf- bis sechshundert waren, und der Ort sie daher auch nicht mehr fassen noch tragen konnte.

6. Ungefähr Anno 1728 fing sich die Gemeinde in Gerlachsheim nahe bei Lauben an, welche anjetzo fast ebenso stark als die hennersdorfische.

7. Anno 1732 gingen zwar bis sechshundert von Hennersdorf ins Brandenburgische, allein bisjetzt habe sich die Gemeinde wieder dergestalt vermehrt, daß kein Abgang zu spüren.

8. Von den gedachten hennersdorfischen Böhmen kamen endlich fast sechshundert nach Berlin, obgleich schon manche auf der fatalen Reise umgekommen oder sich doch tödtliche Krankheiten zugezogen und hernach in Jahresfrist bis hundert gestorben,

---

1) Benutzt sind fünf dem Missionsarchiv der Francke'schen Stiftungen einverleibte Aktenfascikel: „Korrespondenz und Nachrichten der böhmischen Flüchtlinge, die sich der Religion wegen nach Sachsen und insbesondere nach Großhennersdorf in der Oberlausitz gewendet," dann weiter berührend die Auswanderung eines Theiles nach Berlin, eine an die Reichsstände eingereichte Supplik (vgl. „Acta Historico-Ecclesiastica". A. 1731. I, 760 flg.) nebst Beilagen, Briefe von Frl. Henriette von Gersdorff, der böhmischen Prediger Macher, Kephalides ꝛc.

einige aber auch, sonderlich was junge leichtsinnige Gemüther gewesen, aus Desperation wieder zurück nach Böhmen gegangen, von denen sich doch wieder einige eingefunden und etliche andere mitgebracht, nachdem sie vernommen, daß die Gemeinde wieder mit einem Lehrer versorgt sei. Daher anjetzo nicht nur die vorige Zahl wieder erfüllt, sondern wird auch noch immer mit Neuankommenden vermehrt.

9. Desgleichen haben sich auch nach Ungarn in wenigen Jahren bis tausend böhmische Exulanten retirirt, die sich hier und da, sonderlich in Zambor und Klein-Czalomey, acht Meilen hinter Neusol, Brzerowa, Lobotischetz, Modern aufhalten, aber von bösen Lutheranern sowol als grausamen Papisten viel ausstehen müssen.

10. Daß nicht weniger in Mähren seit einigen Jahren eine große Erweckung entstanden und viele um der evangelischen Wahrheit willen in die Oberlausitz gekommen, ist weltbekannt, und obgleich die Papisten mit List und Macht das Feuer dämpfen wollen, so glimmt und brennt es doch noch hier und da.

11. So ist auch höchst erfreulich, daß die Erweckung auch nunmehr unter die deutschen Böhmen kommt, die auch bereits um der Gewissensfreiheit willen ihr Vaterland verlassen und sich in die benachbarten evangelischen Oerter begeben. Wer beten kann, der bete, daß der Herr sich über das Seufzen der Elenden erbarme und ihnen eine Hülfe schaffe um seines Namens willen.

Mit den letzten beiden Nummern hat der alte Exulant schon das Gebiet der Erweckung und Verfolgung betreten; aber bevor wir dahin folgen, wird es angemessen sein einer Veränderung und einer Ausdehnung zu gedenken, welche die Flüchtlingsgemeinden in den nächsten auf 1736 folgenden Jahren erfuhren. Die Veränderung besteht in der Auflösung der Gemeinde Gerlachsheim — eine der traurigsten Episoden in der Geschichte dieser Auswanderung — und der Ansiedelung in Rixdorf bei Berlin. Die Ausdehnung erfolgte durch Aufnahme von 1500 Emigranten in die schlesische Landschaft Münsterberg durch Friedrich II.

Nach einer Notiz des böhmischen Predigers Macher in Berlin kamen Ende März 1737 dort gegen zweihundert aus der Gemeine Gerlachsheim an, „die in Gefahr gestanden ihren vorigen papistischen Herrschaften extradirt zu werden," an ihrer Spitze ihr Katechet Schultze, der nach Augsburg an S. Urlsperger von den ausgestandenen Bedrückungen unter dem 30. März 1737 schreibt: „Die guten Leute haben überaus viel ausstehen müssen; denn nachdem sich einige von Gerlachsheim hinwegbegeben hatten, hat der Grundherr mit den übrigen recht barbarisch umzugehen angefangen, alle, die nur Miene machten auszuziehen, ins Gefängniß gesetzt und ihnen kein Brot gegeben, sondern hungern lassen, alle das Ihrige konfiscirt und weggenommen, um das ganze Dorf um und um eine Wache gestellt, daß keiner entlaufen soll, und in Summa ihnen den Ausgang viel schwerer gemacht, als ihr erster Ausgang aus Böhmen gewesen ist." Am 7. April 1737 meldet der blinde böhmische Prediger Kephalides von Hennersdorf, „daß es mit der gerlachsheimer Böhmischen Gemeinde aus sei; sobald Herr Schultze weg war, verloren sich auch die armen Böhmen von dort her. Es sind noch 14 Häuser da, davon elf im Gefängniß sitzen, und sind in ihren Häusern und thun, als wollten sie dort bleiben. Ihrer sehr viele sind zu mir kommen in erbärmlicher Gestalt, noch viel elender als aus Böhmen, die muß ich nach Möglichkeit versorgen."

Mit Kephalides eiferte an Fürsorge eine fromme adeliche Dame der Nachbarschaft, Frau von Dießkau. Sie schrieb an Schultze, welchen König Friedrich Wilhelm inzwischen hatte ordiniren und den auf dem angekauften Gute Rixdorf nahe bei Berlin angesiedelten Böhmen als Pfarrer setzen lassen, daß an den Edelmann zwar zwei Auflagen gekommen, die Böhmen los zu lassen, aber er fahre fort die Eingekerkerten mit Geldforderungen zu plagen; sie habe eilends das Geld geschafft, zum Theil geborgt, dann sei den Leuten noch nicht 24 Stunden Frist gegeben, und an einem Sonntag hätten sie in höchster Eile fort gemußt. Aber schnell ward all ihr Leid in Freude gewandelt; überall auf der Reise schlugen ihnen die Herzen entgegen und öffneten sich die Hände, und in Berlin wurden sie mit wahrhaft königlicher Mildthätigkeit von dem sparsamen König Friedrich Wilhelm empfangen, der das regste Interesse für die Flüchtlinge hatte. „Ihre Majestät der König," schreibt Schultze ferner, „haben ein Gut eine halbe Meile von der Stadt gekauft, welches den Ackersleuten zutheil werden soll; da wird ihnen nicht mehr aufgelegt, als so viel abzutragen, daß die Interressen vom Kapital können abgeführt werden. Dazu haben Se. Majestät 7000 Thaler geschenkt, davon einem jeden zwei Pferde, zwei Kühe, ein ausgebautes Haus und alle Zugehör verschafft und frei geschenkt werden soll. Bis 24 Wirthe können auf diesem Platz etablirt werden, und das ist eben die Zahl der Häuser, die wir in Gerlachsheim hatten, könnte also leicht geschehen, daß meine Gemeinde innerhalb Vierteljahresfrist wiederum so beisammen wäre wie vor diesem, obwol an einem anderen Ort." Von dem vielen, was König Friedrich Wilhelm vor und nach der schnellen Begründung der Gemeinde in Rixdorf an den viel zahlreicheren Böhmen der berliner Bethlehemsgemeinde gethan, sei hier geschwiegen.

Gleich günstige Gesinnung bewies bald sein Nachfolger Friedrich II., nur daß er für seine Maßnahmen in Schlesien nicht die rechten Organe fand. Vom General Kalkstein darauf aufmerksam gemacht, daß in Böhmen noch viele s. g. heimliche Hussiten seien, die gern auswandern wollten, sandte der König im Oktober 1742 den bei der Böhmischen Gemeinde in Berlin gewesenen Prediger Liberda mit einer besonderen Instruktion und Ordre nach Böhmen, die Leute, welche Lust zu emigriren hätten, auszuführen, und ließ ihnen versprechen, daß sie gleich nach ihrer Ankunft in Schlesien sollten Güter und Nahrung nebst einem eigenen Prediger, Kirchen und Schule bekommen, auch sonst Schutz und Freiheit genießen. S. K. Maj. ließen auch deswegen zu wiederholten malen Verordnung und Befehle wegen der geistlichen und leiblichen Versorgung dieser Leute an die breslauer Kammer ergehen. Auf solch Versprechen und Verordnen fanden sich bald bis 1500 Seelen aus Böhmen nach Münsterberg ein. Herr Liberda urgirte ihre geistliche und leibliche Versorgung bei der breslauer Kammer beweglich und nachdrücklich, konnte aber nichts erhalten, bis er den Geist darüber aufgab, und die armen Leute blieben ohne Trost und Hülfe in der äußersten Noth. Auf dem Wege waren sie vielfältig mörderischer- und räuberischerweise angefallen, viele all des Ihren und manche auch ihres Lebens beraubt worden. In Münsterberg aber wurden sie von den Papisten auf vielerlei Weise gequält und von dasiger Garnison mit Schlägen und anderer Grausamkeit zum Soldatenleben gezwungen. Darüber liefen viele wieder zurück und ihren Feinden in die Hände; andere starben vor Kummer und Herzleid, und die übrigen

seufzten jämmerlich über ihr geistliches und leibliches Elend, hofften aber dabei doch noch immer die ihnen so theuer versprochene Versorgung zu erhalten. Sie kamen mit einer beweglichen Vorstellung nach der anderen bei der breslauer Kammer ein, allein da war weder Mitleid, noch Trost, noch Hülfe; ihren Feinden wurde auch im geringsten nicht gesteuert, viel weniger das ihnen angethane Unrecht gebührend bestraft. Auf Bitten der schon in Berlin weilenden Böhmen wurde vom König ein Geistlicher der berliner Böhmischen Gemeinde wiederholt nach Schlesien gesandt, aber er vermochte nichts auszurichten, königliche Reskripte schafften auch keine Aenderung. Es waren also bei dieser späteren Auswanderung wie bei den anfänglichen lange Jahre der Noth, bis endlich Ruhe und Befriedigung eintrat. Es müssen gewaltige Nothzustände gewesen sein, welche Tausende vermochten, ihr Vaterland und ihren Besitz aufzugeben, um gewisse Noth in der Auswanderungszeit und den nächstfolgenden Jahren und eine ganz ungewisse Zukunft einzutauschen. Ueber die Glaubensverfolgungen in Böhmen enthalten die vorliegenden Papiere so viele Einzelfälle, daß die im Folgenden mitgetheilten nur einen geringen Bruchtheil ausmachen.

Wenn trotz der eingehenden Bestimmungen des Westfälischen Friedens die Religionsbeschwerden im Reiche zu ganzen Folianten anschwollen, was mußte dann erst in den österreichischen Erblanden und in Böhmen mit seinen Nebenländern werden, bezüglich welcher der Kaiser die Erklärung hatte abgeben lassen, er würde lieber die ganze Friedenshandlung abbrechen, als sich in Religionssachen etwas zum Schaden seiner Landeshoheit vorschreiben lassen? Die Evangelischen hatten sich begnügen müssen in Art. 5, §. 41 den Vorbehalt einzureihen, „dessentwegen auf nächstkünftigen Reichstag oder sonsten bei der Röm. K. Maj. jedoch mit Vorbehalt des nichtsdestoweniger fortgehenden und immer währenden Friedens und Ausschließung aller Gewalt und Feindseligkeit ferner respektive freundlich und demüthig zu bitten.“ Schon 1651 untersagte dann ein scharfes Edikt den Evangelischen jede Ausübung ihres Bekenntnisses in diesen Ländern. Es begannen sofort wieder die öffentlichen und heimlichen Verfolgungen und damit auch die Auswanderungen. Nur in Schlesien schaffte Karl XII. von Schweden Wandlung, indem er in der Altranstädter Konvention die Rückgabe von 125 evangelischen Kirchen und sechs Gnadenkirchen stipulirte. Die zwei Jahrzehnte nach diesem Frieden in Böhmen mit erneuter Heftigkeit ausbrechenden Verfolgungen, welche uns hier zunächst beschäftigen, gingen übrigens nicht direkt vom kaiserlichen Hofe aus, sondern von einzelnen Herrschaftsbesitzern, namentlich dem Fürsten von Lobkowitz und Grafen von Clar.

Die dem Corpus Evangelicorum 1735 überreichte Beschwerdeschrift der Böhmen gibt zuerst eine generelle Schilderung der Verfolgungen: Zwölf besonders mit List und Grausamkeit erfüllte Jesuiten seien bestellt im Lande umherzuziehen und die Leute aufs entsetzlichste zu plagen, die evangelischen Bücher fortzunehmen und zu verbrennen [1]), die Besitzer der Bücher aber in das härteste Gefängniß zu bringen.

1) Das Verbrennen der Bücher geschah in Böhmen besonders am Johannisabend, wobei die Schulkinder den von dem Jesuiten Matth. Pirzepitzky verfertigten und eingeführten Vers singen mußten:

Wir brennen dich Johann Huß,
Daß unsere Seele nicht brennen muß,
Und dich Martin Luthere,
Daß du hast verfluchte Bücher und Lehre.

„Man zerprügelt sie bis aufs Sterben, und daß es desto empfindlicher sei, so hat man gewisse Kasten inventirt, in welchen ein Loch gemacht ist. Auf diese Gewissenskasten müssen die Instigandi sich legen und den Kopf in das Loch stecken, welches hernach mit einem Ring zugeschlossen wird, daß man ihr Schreien nicht hört. Anderen werden erstlich die Hände auf den Rücken gebunden, dann müssen sie den Kopf zu den Knien beugen, da ihnen unter die Knie und zwischen beide Arme ein Stecken durchgezogen und also der Rücken zu den Streichen recht ausgedehnt wird. Wenn man sie dann bis aufs Gerippe, ja zum Theil krumm und zu Krüppeln geschlagen, auch wol noch überdas mit siedendem Wasser begossen hat, so läßt man sie noch ohne Heilung in Löchern und Gefängnissen lebendig verfaulen und vor Hunger und Durst schier verschmachten und elendiglich umkommen. Da wird auch keines Kranken und Elenden, auch keiner Frucht im Mutterleibe geschont, sondern den hochschwangern Weibern so grausam mitgespielt, daß die Mutter mit dem Kind oft jämmerlich zu Grunde gehen muß. Theils peitscht man, daß ihnen die Brüste ausschwären, der unerhörten Geldstrafen zu geschweigen, die man ihnen unschuldig auflegt und der Verstoßung von ihren Gütern. Man dreht ihnen Stäbe in die Haare und reißt sie mit Gewalt heraus. Sie sind fast dem ganzen Volk preisgegeben, daß wer nur will allen Muthwillen ungestraft an ihnen ausüben darf. Die Soldaten haben die Gefangenen gezwungen unter dem Tisch zu bellen wie die Hunde und dabei geistliche Lieder zu singen. Die Emigration wird niemandem verstattet, und diejenigen, die auch mit Verlassung all des Ihrigen einen Weg finden sich außer Landes in Freiheit zu setzen, laufen Gefahr ertappt und grausam mißhandelt zu werden, und das allergelindeste ist, daß man sie, nachdem man sie genug gestäupt und lange genug gefangen gesessen, unter die Soldaten mit Gewalt stößt, um sie desto härter im Zaum halten und allenfalls nach Kriegsrecht mit ihnen verfahren zu können. Man hat sie wol nach erlittener schwerer Gefangenschaft und großer Strafe gegen Stellung von zwei oder mehr Bürgen zu versprechen gedrungen, daß sie auch nicht einmal solche Gedanken sich mehr wollten einfallen lassen. Diejenigen aber, denen es nackt und bloß fortzukommen gelungen, dürfen sich um keinerlei Ursach in dem Lande mehr sehen lassen. Wir wissen uns noch zu erinnern, daß viele wie das Vieh in den Pflug gespannt worden, welche unter dem allerschmerzlichsten Traktament das Land haben umackern müssen. Den Rekurs an die K. Maj. zu nehmen und diese Tyrannei zu allerhöchstdero Wissenschaft oder Ahnung zu bringen, wird von der Klerisei und von den Unterobrigkeiten niemandem, auch keinen Weibern und Kindern für ihre Männer und Aeltern zu bitten gestattet."

Der Beschwerde sind zwei Beilagen beigegeben „von gewissenhaften mündlichen Aussagen derjenigen, welche die Verfolgungen um der evangelischen Wahrheit willen in Böhmen entweder selbst betroffen oder doch dabei zugegen gewesen." Wir greifen aus den amtlichen Schriftstücken von den überaus vielen nur etliche wenige Beispiele heraus.

„Anna Josephin und Anna Czechowiskin aus der opotschner Herrschaft kamen den 6. November 1734, nachdem sie vierzehn Tage vorher aus dem Gefängniß entkommen, darin sie zu Trautenau zwei Jahre gesessen nebst Anna Potoschkin, welche aber vor einem Jahre im Gefängniß gestorben, nachdem sie ein Vierteljahr

elendiglich krank gelegen und darauf als eine Ketzerin in einem Birkenwalde begraben worden. Diese erzählten, daß die etliche und dreißig Männer, welche in Königshof-Jaromisch, Itschin, Bitschow, Königgrätz über zwei Jahre im Gefängniß gesessen und als Rädelsführer angegeben worden unter den fünfhundert, welche sich aus sechs Dörfern als Bekenner der evangelischen Wahrheit dem Grafen Colowrath vor zwei Jahren als ihrer Herrschaft gemeldet und um Freiheit, Gott in der Stille nach seinem Wort dienen zu dürfen, schriftlich angehalten, vor drei Wochen zwei und zwei zusammengeschlossen und unter entsetzlichem Weinen und Heulen ihrer Weiber und Kinder nach Prag geführt worden, damit einige ein Vierteljahr, andere ein, zwei bis drei Jahre, sieben aber von ihnen, die für die ärgsten angesehen worden, ganzer fünf Jahre auf dem Festungsbau arbeiten sollen. Die achte Kompagnie kaiserlicher Soldaten, welche vor zwei Jahren auf gedachte Herrschaft geschickt worden, der vermeinten Ketzerei zu steuern, hatten recht entsetzliche Grausamkeiten ausgeübt, sonderlich in den Häusern, wo die guten Leute zusammengekommen waren sich aus Gottes Wort zu erbauen und miteinander zu singen und zu beten. Auch selbst die Offiziere hätten die Wirthe bei den Haaren gezogen, sie ins Gesicht geschlagen, sie mit Lichtern zwischen den Fingern gebrannt und verlangt, sie sollten ihnen lutherische Lieder singen, ihren untergebenen Soldaten hätten sie erlaubt die Häuser zu plündern und das Vieh zu schlachten nach Gefallen. Die armen Leute hatten sie nackend ausziehen, an Bänke binden und von beiden Seiten durch Soldaten mit Stöcken, die sie in siedendem Wasser zuvor geschmeidig gemacht, so entsetzlich prügeln lassen, bis das Blut mildiglich von ihnen geflossen, ja das Fleisch vom Leibe gefallen. Nur auf gedachter Herrschaft befänden sich über 6000 Seelen, welche alle Stunden bereit wären um der Wahrheit willen auszugehen und alles Ihrige mit dem Rücken anzusehen, wenn sie nur sicher fortkommen und sich nicht vor der grausamen Marter fürchten dürften, welche diejenigen trifft, die bei ihrem Ausgange aufgefangen werden."

„Anno 1729 geschah es, daß auf der gelinower Herrschaft unter dem Grafen Franz Schlick ein Jesuit herumging und bei den Leuten evangelische Bücher suchte und fand etliche derselben bei dem Thomas Swoboda, der bei dem Herrn Grafen Jäger war, weswegen der Jesuit solches der Herrschaft zu wissen that, und er wurde deswegen von seinem Jägerdienst abgesetzt. Darauf mußte er ein Glaubensbekenntniß thun und einen Eid ablegen, daß er mit dergleichen Büchern nichts mehr wollte zu thun haben. Der Graf gab ihn darauf in die Stadt Kopidna, und als der Jesuit wieder herumging Bücher zu suchen, fand er bei ihm ein Gebetbuch, welches ihm nicht gefiel, weswegen er auf des Hauptmanns Befehl in die Büttelstube gesetzt wurde, und die Sache wurde sogleich an den Grafen berichtet, der Graf aber schickte ans Konsistorium, welches den Ausspruch gethan, daß er sollte geköpft und verbrannt werden, weil er den gethanen Eid gebrochen hätte. Seine Söhne nahmen darauf einen Advokaten an, der ihm helfen sollte; er konnte aber nichts ausrichten; denn ob er gleich appellirte, so blieb es doch bei der Sentenz, er sollte den Kopf verlieren und verbrannt werden. Eine Woche vor seinem Tode kamen die Pfaffen zu ihm und sagten, sie wollten ihm helfen, daß er mit dem Leben davonkäme. Er wollte aber sich mit ihnen nicht mehr einlassen. Und also wurde

er zum Gericht herausgeführt, enthauptet und verbrannt, wobei sich dieses Merkwürdige zugetragen haben soll, daß niemand Blut von ihm gehen gesehen. Sein Tod aber schaffte so viel Nutzen, daß von seinem Geschlechte 24 Personen auf einmal ausgingen und sich zur evangelischen Religion wendeten, wie denn auch dieses einer von seinen Enkeln eigenhändig aufgesetzt hat."

Diesen Beispielen aus amtlichen Schriftstücken seien noch einige Auszüge aus den durchaus glaubwürdigen und nüchternen Briefen des böhmischen Predigers Kephalides in Großhennersdorf beigefügt.

„Ein Mann", schreibt Kephalides von Großhennersdorf am 14. Juni 1737, „ist dieser Tage aus Böhmen gekommen mit seinem Weib und seinem Söhnlein von einem halben Jahr. Diesem haben die Feinde nachgejagt, und da sie ihn und sein Weib nicht konnten verfolgen, hetzten sie große Hunde auf sie los, welche zwar dem Mann keinen Schaden gethan, aber wol seiner Frau und besonders dem Kinde, dessen linkes Füßchen sie ganz zerbissen haben. Jetzt haben wir was an ihnen zu heilen, hoffe aber ganz gewiß, der liebe Gott wird ihnen helfen." Kephalides am 25. Oktober 1737: „Jetzt erscheinen fast alle Wochen ein und andere bei mir, ungeachtet der Transitus immer schwerer und enger gemacht wird, also daß man fast auf allen Straßen, Gassen und Dörfern solche Leute bestellt hat, die auf die Emigrirenden lauern, sie auffangen, ihnen alles vom Halse wegreißen und endlich ins Gefängniß führen sollen. Dennoch finden sich doch immer welche ein und sind ganz vergnügt, wenn sie bei uns sind. Vor vierzehn Tagen sind zwei Familien mit Weib und Kindern aus der opotschner Herrschaft gekommen, denen hat man bis an die sächsische Grenze nachgesetzt, aber Gott hat sie gestärkt, daß sie diesen Häschern entronnen sind. Es sind drei Männer von Berlin gegangen, um ihre Weiber und Kinder aus Böhmen abzuholen; bis sechzehn Seelen aber sind verrathen worden, davon auch einer in der Feinde Hände gerathen und sitzt nun in Königgrätz. Der andere ist zwar ihren Händen entgangen, aber seine Frau hat anstatt seiner ins Gefängniß gehen müssen; der dritte ist auch mit knapper Noth zum Kammerfenster heraus entronnen. Es geht überaus hart her in Böhmen. Mit der Firmelung wollen die Papisten alles erzwingen und die Leute von Christo und seinem Evangelio zurückhalten, allein sie machen das Uebel nur ärger. Ehe sich manche firmeln lassen, eher laufen sie davon, verlassen alles und folgen Christo nach. Bei solcher Gelegenheit wollten zwei Brüder aus obiger Herrschaft weglaufen, weil sie ohnedem schon einen Bruder in Berlin haben; aber sie sind durch böse Leute in derselben Nacht, als sie davonlaufen wollten, aufgefangen worden und sitzen jetzt [nebst anderen] in einem harten Gefängniß. Vor vier Wochen ging ein junger Bursche von 26 Jahren nach Böhmen, Jelinek genannt, ein eifriger und redlicher Mensch in der Liebe zu Jesu; derselbe kommt bei Prag in die Weingärten zu seinen guten Freunden und Bekannten, er redet sie an, von der Sünde zu lassen und Christo nachzufolgen. Bald fanden sich mehr Leute ihn zu hören; da er nun so viel Volks sah, ging er in das Haus eines Weingärtners. Da fingen sie an miteinander zu singen und zu beten und Matth. 19, 15 bis zu Ende miteinander zu betrachten; allein sie sind bald verrathen worden; denn ehe sie sich's versahen, so kam eine Schar Soldaten und nimmt alle die Leute, so beisammen gewesen,

sammt dem Jelinek in Verhaft. Einige sind zwar schon los geworden, aber der arme Jelinek nebst anderen sitzt zu Prag im härtesten Gefängniß, also daß wir schon mehr denn 46 gefangene Brüder und Schwestern in Böhmen haben, für welche Gott unsere Gemeinde Tag und Nacht fleht und um ihre Errettung bittet. Der böhmische Gottesdienst muß in Hennersdorf bleiben wegen der hin- und herreisenden böhmischen Seelen; das arme unterdrückte Volk hätte ja kein Oertchen in Sachsen, wo es sich an Seele und Leib erquicken könnte, besonders aber für die Neuankommenden." Kephalides am 14. April 1738: „Vom 18. Januar bis 7. April sind 23 Seelen herausgekommen. Den 7. März ist gekommen Paul Anatek, 27 Meilen von uns aus der landskroner Herrschaft vom Dorfe Cerna, aus welchem mehr denn hundert Seelen schon in Berlin sind und noch andere hundert Seelen schon in der Bereitschaft zu emigriren. Er ist von den Pfaffen daselbst sehr übel traktirt worden. Denn nachdem er verrathen worden, daß die Brüder in seinem Hause beisammen sind, beteten und singen, auch das Wort Gottes miteinander abhandelten, kam der Pfaff mitten unter sie, griff zuerst in aller Furie diesen armen Anatek bei den Haaren und schlug ihn unbarmherzig, und da er ihn noch dazu wollte gefangen nehmen, entwich er ihm und seiner mithabenden Rotte aus den Händen und lief ohne Hut, ohne Rock bis nach Hennersdorf mit Hinterlassung der Seinigen. Den 7. April sind zwei Brüder angekommen aus der costolezer Herrschaft, unter welchen der eine seine Frau und Kinder abholen wollen, sind aber unterwegs drei Meilen von Hennersdorf aufgefangen worden und in Arrest sammt Weib und Kindern genommen worden. Aber bald darauf die Nacht aus dem Gefängniß entronnen, da sie drei Klafter hoch zum Fenster herausspringen mußten; beklagen, daß sie die arme Frau sammt drei Kindern im Gefängniß zu verlassen genöthigt wurden. Der Familien, die sich an die hennersdorfer Gemeinde halten, sind jetzt 57, doch die Zittauer dazu gerechnet, unter diesen werden kaum sieben vermögende sein."

Es wird genug sein an diesen Gliedern der langen Kette böhmisch-lutherischer Märtyrer. Welche Standhaftigkeit und Treue in aller Stille ohne jegliche Herausforderung! Wie viel gnädige Aushülfen Gottes! Welche Verblendung und Grausamkeit des Fanatismus! Zur Kennzeichnung der Gesinnung der Märtyrer und Emigranten folge jetzt ein Schriftstück der opotschner Bauern, das freilich ihren Verfassern, wie aus den schon gemachten Mittheilungen zu ersehen, Ketten und Bande und allerlei Verfolgung gebracht.

Memorial, welches die ketzerischen opotschner Bauern unweit Königgrätz dem Herrn Grafen Colloredo als ihrer gnädigen Herrschaft, 1500 Mann stark, in böhmischer Sprache eingegeben, 1732 im Monat September.

Im Namen der heiligen und seligen Dreifaltigkeit, Gottes des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes, Amen!

Ew. hochgräflichen Gnaden bitten wir demüthig und unterthänig um gnädige Erlaubniß und auch günstige Verzeihung, daß wir dieses Fundament oder Zutritt zum Anfang des Briefes der H. Schrift wegen Befestigung der Neigung zum wahren Glauben und dann durch den Herrn Christum selbst gezeigten Weg vortragen, sehr flehentlich bitten und anflehen.

Art. 1. Vom Glauben sagt der h. Paulus Röm. 10, 10: Mit dem Herzen

glaubt man zur Gerechtigkeit, aber mit dem Munde geschieht die Bekenntniß zur Seligkeit. Wider dieses Ziel der H. Schrift haben wir bisher anders geglaubt und anders, wie es wol wissend (aus Zwang) in Bekenntniß des Glaubens bekannt. Nun da wir in unseren Gewissen nicht ruhig sein können, weil wie Christus der Herr selbst sagt Matth. 10, 32. 33 sprechend: Wer mich bekennen wird vor den Menschen, den will ich auch bekennen vor meinem Vater, der im Himmel ist; wer mich aber verleugnen wird vor den Menschen, denselbigen will ich auch verleugnen vor meinem Vater, der im Himmel ist. So haben wir bis dato geleugnet und haben den Gleißnern gleich gelebt, durch dieses aber wegen unserer Seelen Heil befürchtend, damit wir nicht verloren gehen, und hierinnenfalls geben wir uns vor Gott schuldig und dem entgegen den Beweis der H. Schrift habend, wie Christus der Herr selbst sagt, Luk. 1, 74. 75, daß wir erlöst aus der Hand unserer Feinde ohne Furcht ihm dienen sollen in Heiligkeit und Gerechtigkeit für alle Tage unseres Lebens.

Art. 2. Deswegen in dieser Freiheit, wie Paulus Gal. 5, 1 sagt: Stehet nun und lasset euch nicht wiederum mit dem Joch der Dienstbarkeit anhalten. Wir aber bisher sind gewesen Diener der Sünde und der Leute, erkennen, daß wir wider das Wort des Herrn Jesu und wider sein Leben gehandelt und, so wie es uns gewiesen worden, gegangen sind und gethan haben; da wir es aber sehen, daß wir hierdurch unserer Seelen Seligkeit einbüßen möchten, dieses befürchtend wollen wir weiter nicht so verharren, oder so fortfahren und begeben uns des gleißnerischen Lebens, weil der Herr Jesus selbst Off. 21, 6 also sagt: Aber den Furchtsamen und Ungläubigen und Verfluchten und Todtschlägern und Hurern und Zauberern und Abgöttischen und allen Lügnern wird ihr Theil in den Pfuhl fallen, der mit Feuer und Schwefel brennt, das der andere Tod ist. Und sind wir gewesen Furchtsame und Ungläubige und haben unsere Seelen verflucht und ermordet mit solchen Sünden durch die Abgötterei, Lüge und Verleugnung des Herrn Jesu, so möchten wir in den Pfuhl kommen, der mit Feuer und Schwefel brennt, so der andere Tod ist.

Art. 3. Und weil geziemlich ist, mehr Gott als Menschen zu gehorchen, wie in der Geschichte der Apostel 4, 19 gesagt wird: Urtheilet ihr selbst. Nun aber, so wir dieses sehen, daß wir so bös gelebet, dieses so böse Leben verwerfend, so wie wir im Herzen glauben, ebenso mit dem Munde bekennen, in derjenigen Freiheit, welche Gott der Herr selbst anbefohlen Jos. 1: Du sollst das Buch dieses Gesetzes von deinem Munde nicht abweichen lassen, sondern Tag und Nacht deine Betrachtung darin haben, damit du alles haltest und thuest, was darin geschrieben ist. Ja, Christus der Herr selbst sagt Joh. 5, 39: Durchforschet die Schriften, denn ihr meinet, daß ihr in denselbigen das ewige Leben habt, und dieselbigen sind, welche Zeugniß von mir geben (sage von dieser Freiheit), damit keiner über unser Gewissen herrsche, als allein die vollkommene und nicht verfälschte H. Schrift, durch welche wir zur Erkenntniß des wahren Glaubens, seines Willens und des wahren Weges, auch Verbesserung des Lebens gelangen könnten, wie eben in derlei vollen Freiheit die Gedächtniß des Abendmahls des Herrn, sowie es Christus der Herr selbst eingesetzet bei dem h. Lukas 22, 19. 20: Und er nahm das Brot, danket

und brach's, und gab es ihnen und sprach: Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird, das thut zu meinem Gedächtniß. Desgleichen nahm er auch den Kelch, nachdem er zu Abend gegessen hatte und sprach: Dieses ist der Kelch des Neuen Testaments in meinem Blut, das für euch wird vergossen werden. Und so glauben wir nicht mehr, daß das Brot werde gesegnetermaßen (Boswatnie) zum Leib Christi und der Wein in dem Kelch gesegnetermaßen zum Blut Christi, und also wollen wir genießen den Leib Christi und sein Blut zur Gedächtniß seines Todes und Genugthuung für uns zu unserem Seelenheil in das ewige Leben unter beiderlei Gestalt, wie der h. Matthäus, Markus, Lukas und St. Paulus hiervon Zeugniß geben.

Art. 4. Von der h. Taufe aber, sowie Christus der Herr selbst gesprochen bei dem h. Matth. 28, 19: Darum gehet hin und lehret alle Völker und taufet sie im Namen des Vaters und des Sohnes und des h. Geistes, ohne allen menschlich erfundenen Zusatz glauben und bekennen wir gleichfalls, daß ohne Wiedergeburt und Leben Christi zur Seligkeit niemand gelangen könne, wie es Christus der Herr selbst Luk. 3, 8 spricht: Derowegen thut würdige Früchte der Buße, und von guten Werken glauben wir auch und bekennen, daß sie sollen geübt werden, und daß wir ebendeswegen zu guten Werken erschaffen seien, und Christus der Herr hatte aus seiner Gnad und nicht aus dem Verdienst den Lohn versprochen Matth. 10, 42, da er sagt: Wer auch einem von diesen Geringsten wird einen Becher kaltes Wasser zu trinken reichen, auch nur im Namen eines Jüngers, wahrlich sag ich euch, der wird seinen Lohn nicht verlieren.

Art. 6. Von der Macht des Amts der Schlüssel glauben und bekennen wir, daß die Diener Christi die Gewalt haben die Sünden nachzulassen, welche von Christo dem Herrn berufen sind, aber nicht aus ihrer Macht, sondern aus Macht Christi des Herrn, wie er selbst sagt Matth. 18, 18: Wahrlich ich sage euch, alles was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und alles was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöset sein. Von der Obrigkeit aber glauben wir und bekennen, daß sie von Gott verordnet sei, wie der h. Paulus Röm. 13, 1—8 spricht: Eine jegliche Seele sei der Obrigkeit unterworfen. Daher wir unserer gnädigen Obrigkeit unterthänig und gehorsam sein wollen außer dem, was Gott gehörig ist.

Art. 7. Von dem Tode aber und dem ewigen Leben glauben und bekennen wir, daß alle Leute sterben müssen, sowol gute wie auch böse, aber die Seelen der Gerechten gelangen in Gottes Hände und rühret sie keine Pein an (in dem Buch der Weisheit), aber die Bösen gehen in die ewige Pein, von wannen in Ewigkeit keine Erlösung ist; bei dem h. Lukas 16, 23—26 steht es geschrieben.

So thun wir diese ganz kurze, summarische und einfältige Bekenntniß des Glaubens, wofern wir annoch diesfalls gefehlt haben, sind wir hierinnen noch nicht unterrichtet wegen Abgang der treuen Lehrer und Mangel der H. Schrift, welche man uns weggenommen und verboten, bis wir diesfalls aus der H. Schrift besser informirt sein möchten in der vollen Freiheit, und was solche christliche Freiheit in sich begreifen, wir zu leben und zu wandeln begehren, wir zu Ew. hochgräflichen Gnaden gleichsam wie Kinder zu ihrem Vater demüthig anlangen und um Gottes

und dessen Heil und theuerer Barmherzigkeit willen demüthig anflehen und bitten, damit Ew. hochgräfliche Gnaden als unser gnädiger Erbherr über uns gnädig reflektiren und uns zu Beibehaltung obberührt christlicher Glaubensbekenntniß und Assequirung der völlig gänzlichen Freiheit gnädig seien, und auf daß wir in so völliger Freiheit aller Irrthümer, Erfindungen und falscher Lehre entübriget bleiben, und dergestalt, wie Christus der Herr selbst lehren und ermahnen thut, wandeln können, und in dieser, daß uns kein Eingriff geschehe und über unser Gewissen nicht geherrschet werde, behülflich sein möchten, in diesen Angelegenheiten wir demüthig bitten. Falls aber Ew. hochgräfliche Gnaden uns diesfalls nicht gänzlich willfahren wollten oder nicht könnten, und dazu verhelfen, so bitten wir demüthig um gnädigen Rath und gnädige Erlaubniß, wo wir dieses (allermaßen wir dieses völligen Schlusses sind) weiter suchen und wir uns in dieser Sache verhalten sollten, uns zu unterrichten geneigt geruhen möchten, vor welche geneigt und gnädige von Ew. hochgräflichen Gnaden uns ertheilte Hülf und gnädiges Rathgeben der allmächtige Gott mit reicher Belohnung in der ewigen Seligkeit beispringen geruhen wolle. Wir aber als Erbunterthanen für Ew. hochgräfliche Gnaden in ihrem demüthigen Gebet verharrende erb- und gehorsamste Unterthanen

alle der Unterthänigkeit und Freiheit des Herrn Jesu nach ihr strebenden Kräften und Brüder, deren Stärke ist Immanuel.

Die Sprache des Originals ist offenbar kaum weniger holperig als die der Uebersetzung. Man wird an dies Bekenntniß auch keinen dogmatischen Maßstab anlegen dürfen; es wird in keiner Symbolsammlung Aufnahme gefunden haben, und doch als das Bekenntniß einfacher Bauern, die keinen Geistlichen, kaum eine Bibel haben, ist es gewiß ein hochehrwürdiges Dokument und zugleich ein Beweis, daß die Noth des Lebens zur Bekenntnißfixirung führt.

Daß solch treuer Bekennermuth in Wort und That unter dem Kreuz bei den Protestanten allerorten die innigste Theilnahme erregen mußte, ist selbstverständlich, und wir haben ja bereits gesehen, wie sich ihnen Zufluchtsstätten öffneten. Es fehlten nicht die diplomatischen Noten, selbst Rußland intervenirte durch eine Vorstellung in Regensburg, am meisten that der reformirte König von Preußen; doch die erste Hülfe kam von einer edlen Dame, der Herrin von Großhennersdorf, Freifräulein Henriette Sophie von Gersdorff. Die meisten Nachrichten haben wir deshalb aus den großhennersdorfer Briefen geschöpft. Es ziemt sich, da sie in ihrem Thun seinerzeit verkannt ist, diese edle Dame selbst noch zu hören. Vor uns liegt ein Aufsatz der Baronesse für einen Herrn Plasching in Petersburg, der ihr 200 Thaler Kollektengelder für die Böhmen geschickt hatte, und Vertheidigungsbriefe an den Rektor und Inspektor Sarganeck in Neustadt a. d. Aisch, der an der Seite des aus Schlesien von Wien aus vertriebenen Superintendenten Steinmetz, des späteren Abtes des Klosters Bergen und Generalsuperintendenten des Herzogthums Magdeburg, viel für die armen Böhmen wirkte.

In dem Aufsatze vom 2. Januar 1732 schreibt die Baronesse über den Anfang der Auswanderung: „Es sind vor nunmehr sieben oder acht Jahren ungefähr ein ziemlich Häuflein böhmischer Leute unter Anführung eines alten Mannes Gregorius, der ziemlich deutsch konnte, gleichsam als eine ordentliche Deputation zu mir gekommen

und durch ihn an mich begehren lassen, ich möchte sie als solche, die um des Wortes Gottes willen aus Böhmen ausgegangen mit ihren Familien und Kindern aufnehmen und ihnen einen Lehrer in ihrer Sprache verschaffen. Da nun der Antrag so unvermuthet als nach unserer jetzigen Landesbeschaffenheit [wegen des katholischen mit Oesterreich eng liirten Fürstenhauses] höchst bedenklich war, konnte ich nicht anders als mich aller Umstände genau erkundigen. Da ich denn erfuhr, daß sie schon wirklich unter einem vom Adel hiesigen Landes sich nieder und mit ihm in gewisse Conditiones eingelassen, er auch ihnen einen Lehrer versprochen, mithin ich für meine Person ohne ferneres Bedenken ihr bei mir gethanes Ansuchen damals abweisen konnte, als in dessen Gewährung ich einen unerlaubten Eingriff in Jenes Recht gethan haben würde. Nach Verfließung eines Jahres kamen derselben viele nochmals. Und da indessen der gute Mann sein allzu geschwindes Versprechen nicht weiter halten können, als daß er ihnen mit großer Mühe die Erlaubniß ausgewirkt und dazu ein elendes Subjekt aufgefunden, so war ihre Beschwer nun über den, und daß solchergestalt sie den Zweck ihres Ausgangs ihrer Seelen Erbauung und den Unterricht ihrer Kinder in der Wahrheit nicht verrichten, weil dieser Mensch weder Freiheit noch Tüchtigkeit dazu hätte. Ich konnte weiter nichts als sie zu Gebet und Geduld weisen, weil ich wider Beruf handeln würde, mich darein einzuflechten. In kurzem aber wollte der Herr dem Lektor keinen Unterhalt geben, und die Leute selbst hatten nichts dazu, und damit ging jener weg. Diese aber als ihrer Hauptkondition, so sie gemacht haben wollten, gänzlich beraubt, baten um ihre Wiederweglassung, so erst, weil sie schon angebauet und Gärtnerei hatten, nicht koncedirt werden wollte, nachgehends aber um ein ziemlich Stück Geld bewilligt wurde. Dieses hatten sie nun nicht und also waren sie bald wieder vor meiner Thür und hielten mit Thränen und Bitten und mit von allen Ecken gesuchter Fürbitte also beweglich an, daß ich das Geld zu ihrer Losmachung zu geben versprach und ihnen auf meine Kosten einen Studiosum Theologiae halten wollte, der in ihrer Sprache predigen, ihre Kinder katechisiren, präpariren und unterrichten sollte, die sacra aber müßten sie bei den deutschen Predigern gebrauchen."

So erfolgte die Uebersiedelung der ersten Flüchtlinge nach Großhennersdorf, obwol in dem bewohnten Ort wenig Land übrig war und die Einwanderer also auf Gewerbe angewiesen waren. Die Baronesse that mehr, als sie versprochen; sie berief den hochbegabten, feurigen Liberda als ordinirten Katecheten, der den beiden Ortsgeistlichen als Katechet adjungirt wurde und neben den böhmischen Predigtgottesdiensten auch die Sakramente in böhmischer Sprache verwalten durfte. Da dies nun nach dem Wunsch der Emigranten war, so fanden sich immer mehr Flüchtlinge direkt aus Böhmen ein, sodaß die Zahl bald auf über dreihundert stieg. Es war ein stetes Hin- und Hergehen; in aller Weise bahnten die Erstangekommenen den zurückgebliebenen Verwandten und Freunden den Weg. Hennersdorf vermochte die stets wachsende Zahl nicht zu ertragen; die Gutsherrin gab sich arm und mußte Konflikte mit dem dresdener Hof befürchten. Liberda in seinem Feuereifer trat immer selbständiger auf; es genügte ihm nicht, daß die Böhmen in der deutschen Kirche ihre Gottesdienste abhielten und im Saale des Waisenhauses Erbauungsstunden halten konnten, er wollte eine eigene Kirche und eigene Gemeinde mit Bei-

behaltung der böhmischen Sprache und möglichst unbegrenzte Ansiedelungsfreiheit. Die Baronesse war in ihren Zugeständnissen schon über die Grenzen ihrer Leistungsfähigkeit hinausgegangen; sie verbot direkt Leute herbeizuziehen und ihnen die Wege zu bahnen; nur an den von selbst Kommenden sei Gastfreundschaft zu üben; eine besondere böhmische Kirche aber, für welche Liberda kollektiren ließ, betrachtete sie als in Dresden nicht durchsetzbar und überflüssig. So kamen beide herzensfromme Leute in einen unvermeidlichen Konflikt; Liberda zog mit dem größten Theil der Gemeinde ins Preußische, nachdem Steinmetz das Ansinnen, im Bayreuthischen die Konzession zu einer Ansiedelung und Gemeindebildung zu erwirken, als bei den dortigen Landesverhältnissen nicht günstig abgelehnt und vielmehr auf Berlin verwiesen hatte. Ueber die vielen Leiden der von Großhennersdorf Ausgewanderten in und bei Kottbus, bis es endlich 1737 zur Erbauung der Bethlehemskirche in Berlin kam, sei hier geschwiegen und nur erwähnt, daß die Auswanderer später in einem warmen Entschuldigungsschreiben um Verzeihung baten und sie von der Baronesse, die demüthig gestand auch Fehler gemacht zu haben, gern erhielten. Die Baronesse, welche jährlich 3000 Thaler für das 1721 gegründete Waisenhaus und Pädagogium opfern mußte, ließ in ihrer Fürsorge für die flüchtenden Böhmen troß mancher bitteren Erfahrung nicht nach, und der an Liberda's Statt mit der Fürsorge für die Böhmen betraute Diakonus Matthäus Waneck konnte seinem Freunde bald günstige Nachrichten schicken, unter anderen, daß im August 1735 sich schon wieder eine Böhmische Gemeinde von 400 Seelen gesammelt, und daß er einen überaus treuen Mitarbeiter in dem uns schon wohlbekannten blinden Samuel Kephalides gewonnen habe.[1])

Nachdem Waneck im November 1737 gestorben, folgte ein neuer Auszug von einigen Hunderten, sodaß in und um Berlin ca. 1100 Seelen sich sammelten und ansiedelten; aber wir sahen schon, daß Großhennersdorf das Pella für die armen Böhmen blieb. Kephalides rückte troß seiner Blindheit, was die geistliche Versorgung der Böhmen anbetrifft, in die erste Stelle, und Heinrich Melchior Mühlenberg, damals Diakonus in Großhennersdorf, der drei Jahre später in die nordamerikanische

1) „Unser treuer Vater und Mitgehülfe Herr Kephalides arbeitet nach der empfangenen Gnade unermüdet an den Böhmischen Seelen, und ob er gleich natürlich blind ist, so muß doch dieser sein Zufall zur Ehre Gottes und Erleuchtung vieler gereichen. Denn es kommen viele anfänglich nur aus Neugier ihn zu sehen und zu hören, und siehe Gott öffnet ihnen durch seinen überzeugenden Vortrag die Augen des Verstandes, daß sie anfangen ihre Thorheit zu erkennen und sich nach Christo zu sehnen. O wie unerforschlich sind doch auch die Wege Gottes bei diesem seinem Knecht! Denn als er 25 Jahre treulich bei vier unterschiedenen Gemeinden in Oberungarn mit Segen gearbeitet, also daß er auch darüber um sein Gesicht gekommen und dabei noch bald verjaget, bald ab officio suspendiret, ist er endlich als ein schon blinder, aber doch in seinen Verrichtungen richtig erfundener Mann von seinen eigenen Zuhörern in Siebenlinden ins Elend mit Frau und vier Kindern und zwei unerzogenen Waisen auf Anstiften seiner und der Wahrheit Feinde verjagt worden. Nachdem er sich nun in seinem Exil über Jahr und Tag sehr kümmerlich behelfen müssen, so wurde solches Ihro hochfreilichen Gnaden der Baronesse von Gersdorff auf Großhennersdorf durch seine guten Freunde ohne dessen Wissen kundgethan, welche auch nach Dero nie genug gepriesener Leutseligkeit denselben mit Frau und Kindern auf Dero Unkosten aus Ungarn in ihre Verpflegung vor zwei Jahren (1733) gnädigst aufgenommen, dem sie auch bis dato ihre Liebe willig und gern genießen lassen."

Arbeit zu Philadelphia eintrat, ward neben seinen anderen Aufgaben dessen Gehülfe an der böhmischen Gemeinde. In dem ältesten Brief, der von Mühlenberg's Hand erhalten ist, vom 29. Oktober 1740, läßt er auch über die damalige Lage der Böhmen in Großhennersdorf sich aus: „Was das Böhmische betrifft, so dürfen wir zwar keine neuen Emigranten aufnehmen, weil es Herr Liberda damals verdorben hat. Der Alten sind nicht viel mehr hier. Die meisten, welche herüberkommen, gehen durch. Es ist gleichsam, als wenn sie aus dem Rothen Meer kommen. Allhier trocknen sie sich ein wenig ab und dann fliegen sie weiter. Weil aber die Straße seit etlichen Jahren betreten und bekannt geworden ist, so sind die armen Emigranten nicht sicher und werden aufgefangen oder beraubt, oder sonst übel gehandhabt. Darum ist noch eine andere Straße auf Dresden geöffnet, folglich kommen nicht so gar viel wie sonst. Meine Zeit ist gar zu sehr eingeschränkt wegen der mannichfaltigen Geschäfte, sonst wollte mich mehr auf die Sprache legen. Die alten Einwohner lernen meistens deutsch radebrechen, die Jugend wird in unseren Schulen deutsch informirt. Weil nun gern sähe, daß doch eine Böhmische Gemeinde bliebe, so habe mit gnädiger Herrschaft Bewilligung eine Schule angeordnet in böhmischer Sprache, damit das Rothe Meer offen bleibet. Es gehet hier ein betrübt Gerücht, daß nämlich der Kaiser todt wäre. Gott gebe, daß es nicht so, sondern eine Schifferzeitung sei. Sonst würden wir auch unsere Lektion aufsagen müssen. Doch Einer ist König. Immanuel sieget!"

Der Kaiser war todt, protestantische Truppen lagen bald in Böhmen und Schlesien. Großhennersdorf mußte seine Lektion aufsagen, es hatte seine Aufgabe erfüllt. Zuerst wurde das Pädagogium überflüssig, in welchem die Söhne schlesischer protestantischer Witwen erzogen wurden, dann lenkte Friedrich II. den Strom der Auswanderer nach Schlesien. Die Baronesse konnte in den Kriegswirren das Gut nicht halten, sie mußte es an einen Verwandten abtreten; aber sterben durfte sie an dem Orte, wo sie lebend so viel Segen verbreitet, auf einem Besuch am 2. August 1761.

An ihrem Lebensgang ist zu lernen, was der Einzelne bei beschränkten Mitteln für das Reich Gottes leisten kann. In unserer Zeit war es wieder eine Dame, die Witwe des Professors de Wette, welche nicht müde wurde für die armen Böhmen zu wirken; die armen Pfarreswitwen hatten ihr das Herz genommen. So gehet hin und thut desgleichen! Die lutherischen Böhmen mit ihrer Märtyrergeschichte in vergangenen Tagen, mit ihren kümmerlichen Gemeinde- und Schulverhältnissen in unserer Zeit sind der treuesten Fürsorge und Opferwilligkeit werth. Den Sachsen predigt Großhennersdorf mit Henriette von Gersdorff, den Bayern Augsburg und Neustadt, den Preußen Berlin und Halle, den Hannoveranern und Lutherischen Amerikas ihr Mühlenberg: Setzet unser Liebeswerk an den Böhmen fort!

Das Gleichniß vom barmherzigen Samariter, eine homiletische Studie über Luk. 10, 25—37.

Von Pfr. **P. Hübener** in Pöhl in Sachsen.

Das Gleichniß vom barmherzigen Samariter, wie das vorliegende Gotteswort in der Luther'schen Bibelübersetzung überschrieben ist und wie es gewöhnlich genannt wird, erscheint auf den ersten Blick nicht als ein Gleichniß, d. h. als eine Geschichte, die einen wirklichen Hergang abbildet, sondern wie die meisten s. g. Gleichnisse des Herrn als eine Parabel, d. h. als eine in eine Erzählung eingekleidete Lehre, deren Inhalt das Gebot der Nächstenliebe ist. Allein es liegt auf der Hand, daß damit gar nicht der Inhalt des ganzen Textes erschöpft ist; denn mit diesem Gebote wäre ja nur die eine Hälfte der Gesetzesvorschrift über das Thun zur Erlangung der Seligkeit erledigt, während der bei weitem wichtigere Theil der Gottesliebe von unserer Geschichte beiseite liegen gelassen wäre; und sollte es auch dem fragenden Schriftgelehrten nicht um eine ernstliche Belehrung über das: „Was muß ich thun, daß ich das ewige Leben ererbe"? sondern nur um eine Bescheidung über die Nächstenfrage zu thun gewesen sein, so kann es doch nimmermehr dem Heilandswillen entsprechen, daß er sich durch einen disputirsüchtigen Juden von der Kardinalfrage nach dem ewigen Leben der Menschen, welche ja seine ganze Person und Werk einschließt, abdrängen lasse. Vielmehr dürfen wir a priori annehmen, daß seine ganze Rede eine volle Antwort nicht auf die zweite, sondern auf die erste und Hauptfrage des Schriftgelehrten sein soll. Das zu erweisen ist die Aufgabe der nachfolgenden Besprechung, und wird damit auch die Berechtigung des Namens Gleichniß für unsere Geschichte dargethan sein.

Zunächst einige exegetische Bemerkungen. V. 25: Νομικός τις ἀνέστη ἐκπειράζων, ein Schriftgelehrter versucht den Herrn. So heilsverlangend auch seine Frage trotz des verkehrten ποιήσας klingt, ist sie doch nicht redlich gemeint; er will vielmehr (Meyer) den Heiland zu einer heterodoxen Auslassung über die rabbinische Bestimmung: nur der Mitjude sei ein Nächster des Juden, veranlassen; das geht aus seinem folgenden Verhalten klar hervor. Der Herr, anstatt zu antworten, fragt den νομικός auf sein ποιήσας ganz konsequent V. 26: ἐν τῷ νόμῳ τί γέγραπται; obgleich er die verrätherische Absicht durchschaut, weist er den Versucher doch nicht mit einer kurzen Antwort zurück, er veranlaßt ihn selbst in der Debatte fortzufahren, um ihn auf dem vom Frager intendirten Wege ad absurdum zu führen, und um die Gelegenheit, die Heilsfrage wirklich zu beantworten, nicht vorübergehen zu lassen. Die schlagfertige Antwort des Schriftgelehrten V. 27 führt alsbald zur Frage über den Nächsten: sie nennt nicht die einzelnen zehn Gebote, sondern ihre Zusammenfassung in zwei alttestamentlichen Stellen 5 Mos. 6, 5 verbunden mit 3 Mos. 19, 18. Solche Antwort hätte nicht erfolgen können, wenn es dem Schriftgelehrten wirklich um seine erste Frage zu thun gewesen wäre; denn dann hätte er folgerichtig zuerst eine

Erklärung der Forderung der Gottesliebe verlangt, hätte vermuthlich nur die eine alttestamentliche Stelle citirt, und die Debatte wäre bei dieser stehen geblieben; er fügt aber das Gebot der Nächstenliebe hinzu und ist nun unbeschadet der Antwort des Heilandes V. 28: τοῦτο ποίει, καὶ ζήσῃ, alsbald am Ziel seiner Versuchung.

V. 29: δικαιῶσαι ἑαυτόν. Nicht will er sich gerecht darstellen als einen Erfüller des Gesetzes, das hätte er vorher thun können und müssen, als der Herr nach dem Gesetze fragte; da war Raum zu antworten: das habe ich gethan; sondern rechtfertigen will er seine Frage: „Was muß ich thun, daß ich das ewige Leben ererbe". Seine Meinung ist: um jene erste Frage war es mir gar nicht zu thun, die hat uns schon Mose beantwortet; nun aber, wie lehrst du über den Nächsten? In unserem Sinne, den wir als den mosaischen approbirt haben, oder in einem anderen? Wir sehen, der Mann ist in der That ein Disputax, die Lebensfrage für jeden Menschen ist ihm eine abgethane Sache, gut genug zur Einleitung für rabbinische Spitzfindigkeiten; um so mehr werden wir hernach bei der homiletischen Behandlung unseres Gotteswortes sie in den Vordergrund zu stellen haben. Und daß nun der Herr sich mit ihm noch weiter einläßt, statt ihn als entlarvten Versucher abzuweisen, kann doch nicht aus dem Grunde geschehen sein, um seine Meisterschaft im Disputiren darzuthun, auch nicht aus einer ziellosen Langmüthigkeit, auch nicht um ihn ernstlich über den Nächsten zu belehren, dazu ist das Gleichniß zunächst gar nicht angethan, und der Schriftgelehrte bezeugt schließlich selbst durch seine Antwort V. 36, daß er in praxi eine dem Heilandssinne adäquatere Anschauung von dem Umfange der Nächstenliebe hat als in der Theorie; das kann er nur in der Absicht gethan haben, um seinen Gegner alles Ernstes auf die Hauptsache, nämlich auf die Frage nach dem ewigen Leben zurückzuführen. Ob es ihm bei jenem gelungen ist: wir wissen es nicht; daß es aber einem Prediger gelinge bei seinen Hörern, muß bei praktischer Auslegung des Textes das erste Augenmerk sein.

Es folgt nun V. 30—35 die Parabel vom barmherzigen Samariter, als solche fügt sich die Geschichte in den logischen Zusammenhang der Rede; und im Anschluß an die Frage: „Wer ist mein Nächster" bleibt sie es auch in dem Falle, daß, wie einige Ausleger meinen, es eine wirkliche, dem Frager selbst widerfahrene Geschichte gewesen ist. Wir halten uns hier bei ihr nicht auf, wol aber bei der nun folgenden Frage, welche die Nutzanwendung der Geschichte fordert.

V. 36: τίς τούτων πλησίον δοκεῖ σοι γεγονέναι τοῦ ἐμπεσόντος κ. τ. λ. Mit dieser Frage fällt die ganze Erzählung aus der Logik der Rede. Der Schriftgelehrte sagt: „Wer ist mein Nächster?" Das Subjekt der Frage ist er selbst, das Subjekt der Parabel ist der unter die Mörder Gefallene, und wenn nun der Herr fragt: wer ist der Nächste gewesen dem, der unter die Mörder gefallen ist? so dieser wieder. Wenn nun die Versucherfrage: „Wer ist mein Nächster" im Anschluß an die vorhergehende: „Was muß ich thun" ꝛc. dahin zu ergänzen ist: wer ist der Nächste, an dem ich Nächstenliebe üben muß? und die Heilandsantwort redet hierauf von einem nicht der thut, sondern an dem gethan wird, nämlich von dem unter die Mörder Gefallenen, so liegt die Abweichung von der

Logik der Rede auf seiten des Heilandes auf der Hand, die auch dadurch nicht gehoben wird, daß der Schriftgelehrte auf sie eingehend den Samariter als den Liebe thuenden Nächsten des unter die Mörder Gefallenen bezeichnet, während er in Konsequenz seiner Frage den unter die Mörder Gefallenen als den Liebe übenden Nächsten des Samariters, was er aber eben nicht ist, hätte nennen müssen. Der Schriftgelehrte bemerkt scheinbar diese Verirrung der von ihm intendirten Debatte nicht; er geht wenigstens nicht darauf ein, sondern faßt alsbald die Lehre der Parabel, sodaß ihn nun der Herr mit der Forderung entlassen kann, die sich wieder logisch an die Geschichte wie an die Antwort des Schriftgelehrten anschließt: σὺ ποίει ὁμοίως!

Hiermit ist der Wortverstand unseres Textes hergestellt und insoweit der exegetischen Anforderung genügt. Allein so wenig sich der Schriftgelehrte mit dieser Erzählung — denn sie ist ja dem Wortlaute nach nichts weniger als eine Definition des Nächsten, welche er doch forderte — hätte zufrieden geben können, wenn sie ihm nicht Veranlassung zu tieferem Nachdenken gegeben hätte, ebenso wenig kann uns dieser Wortverstand des ganzen Textes genügen. Wir haben vielmehr nun, wollen wir nicht auf dem Herrn den Vorwurf mangelnder Logik sitzen lassen, nach einer die Logik der Rede überragenden, das Ganze zusammenfassenden Logik der Thatsachen zu suchen und den tieferen Sinn der Erzählung zu erforschen.

Das Gleichniß vom barmherzigen Samariter nennt die Kirche unseren Text, und es zeugt von dem geisterleuchteten Verständnisse des Wortes, daß sie unter diese Geschichte die Frage nach dem ewigen Leben subsumirt. Mag diese Benennung uns den Weg zur homiletischen Betrachtung zeigen. Wir fangen bei der Geschichte an. Dieselbe ist durch die Frage veranlaßt: wer ist mein Nächster, welcher nach dem Vorhergehenden der Gedanke zu Grunde liegt: an dem ich Liebe üben soll. Darauf lautet — indem wir nun des Herrn Rede als eine streng logische ansehen, und damit nehmen wir den oben erhobenen Vorwurf zurück, konstatiren vielmehr, daß der Herr sich nicht in den Gedankengang des Schriftgelehrten fügt, sondern ihm und uns seine Logik aufnöthigt — die Antwort: Dein Nächster ist zu allererst nicht einer, an dem du Gutes thun kannst, sondern der an dir Gutes gethan hat; du bist ein unter die Mörder Gefallener, Hülfloser, Elender, und ehe du zu einem thätigen Leben dich aufraffen kannst, brauchst du einen, der an dir thut, was der Samariter an jenem Geschlagenen. War es dem Schriftgelehrten zu viel zugemuthet, solchen Sinn zu begreifen? Sollte ihm, der so rasch die evangelische Zusammenfassung des Gesetzes in das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe, noch dazu in zwei gesonderten alttestamentlichen Stellen citiren konnte, jene andere evangelische Stelle des Alten Bundes unbekannt gewesen sein, da es Ez. 16, 5—6 heißt: „Niemand jammerte dein, daß er sich über dich hätte erbarmt . . sondern du wurdest aufs Feld geworfen. Ich aber ging vor dir über und sahe dich in deinem Blute liegen und sprach zu dir, da du so in deinem Blute lagst: Du sollst leben. Ja, zu dir sprach ich, da du so in deinem Blute lagst: Du sollst leben"? war ihm das Wort nicht gegenwärtig, er hätte es bei weiterem Nach-

denken finden müssen, und uns, die wir im Neuen Bunde die Erfüllung des Alten haben, bietet es sich ganz von selbst als die Deutung unserer Geschichte. Damit aber wird die Samaritererzählung in der That ein Gleichniß, eine wahre Geschichte, die einen wirklichen Hergang abbildet. „Da wir todt waren in den Sünden", schreibt der Apostel, „hat er uns sammt Christo lebendig gemacht", das ist die Anwendung des Gleichnisses auf uns. Halbtodt nennt es den Mann, der von Jerusalem der Stadt Gottes auszieht nach der Stadt der Heiden, halbtodt gemacht durch erbarmungslose Mörder und dem sicheren Tode verfallen, wenn kein Samariter nahte: ein mit dem Keime des sicheren Todes behaftetes Leben empfangen wir durch unsere Geburt, die beides zugleich ist, ein Hervorgehen aus der Schöpferhand Gottes und ein in der kreatürlichen Zeugung sich vollziehendes Hereinfallen in die Mörderhände der Sünde und des Teufels; rettungslos verloren sind wir, im Stiche gelassen von den allernächsten Volksgenossen wie jener von Priester und Levit, so wir von Aeltern und Angehörigen, die ja in gleicher Lage sind, wo nicht ein Samariter sich unser erbarmte. Daß dieser Samariter aber kein anderer ist als der Sohn, uns gleich geworden an Gestalt, aber als ein Fremdling geachtet von dem Israel des Gesetzes und heute noch verachtet von allen, die auf Priester- und Levitenhülfe hoffen, bedarf keines Nachweises; und auch die weiteren Stücke des Gleichnisses werden, wie das namentlich von der alten Kirche beliebt wurde, sich für praktische Behandlung leicht deuten lassen.

Doch kehren wir nun zum Textganzen zurück, für welches sich nach Erkenntniß unserer Geschichte als eines Gleichnisses ein dreifacher Gewinn wird ziehen lassen, nämlich erstlich eine Zurechtrückung und vollständige Beantwortung der ersten Frage: „Was muß ich thun, daß ich das ewige Leben ererbe", sodann eine Erklärung des doppelten Gebotes: „Du sollst lieben" und endlich eine evangelische Definition des Nächsten.

Die erste Frage: „Was muß ich thun, daß ich das ewige Leben ererbe"? wird formell richtig mit dem Hinweis auf das Gesetz beantwortet: erfüllst du das, so wirst du leben; durch Gesetzeserfüllung schwingst du dich zur Gottgleichheit auf, und Gott kann dir seine Gemeinschaft nicht vorenthalten; aber materiell ist damit nichts anderes gesagt als: fiat justitia, pereat mundus; denn vollkommen das Gesetz erfüllen, kann keiner und, so jemand das ganze Gesetz hält und sündigt in einem, der ist es ganz schuldig. Materielle Beantwortung dieser brennendsten Frage bietet eben nur das Gleichniß. Halbtodt sind wir, können wol dieses und jenes Gute thun, wie auch der Geschlagene sich noch regen und bewegen, seufzen und athmen konnte; nur führt das nicht zum Leben, sondern zum sicheren Tode. Es muß fremde Hülfe eintreten, die Wunden müssen verbunden und schließlich geheilt werden, das unfreie Wollen, das unzureichende Können muß durch einen anderen regiert und gestärkt werden, bis die volle Genesung mit der Erlösung von dem Leibe dieses Todes eintritt. Wer soll die Hülfe leisten? „Kann doch ein Bruder niemand erlösen, noch Gotte jemand versöhnen" (Ps. 49, 8); der Herr selbst muß es thun, und daß er es will, erfahren wir eben aus unserem Gleichnisse in Verbindung mit der Ezechielstelle.

Er allein thut es durch seine Gaben: Wort und Sakrament; Oel, das Symbol des heiligen Geistes, den wir in der Taufe empfangen; Wein, sein Blut im heiligen Abendmahle uns gereicht; die Groschen, Gesetz und Evangelium. Und es läßt sich noch weiter deuten: sein Thier, sein heiliger gottmenschlicher Leib als das Gotteslamm, das unsere Sünde trägt; die Herberge, seine Kirche auf Erden; der Wirth, das kirchliche Amt. Er allein ist der Retter, alles andere sind nur seine Mittel. So ist also die Antwort auf jene erste Frage: suche deinen Samariter, er steht auch heute vor dir wie dort vor dem Schriftgelehrten und belehrt dich: „Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben, niemand kommt zum Vater denn durch mich", und ehe du selbst etwas thun willst, oder falls du es nicht vermagst, von anderen (Priester und Levit) dir willst helfen lassen, laß von ihm dir helfen; dann erst bist du im Stande selbst zu thun, und mußt nicht mehr, wie das Gesetz befiehlt, sondern willst selbst was du kannst. Das führt uns zum zweiten Punkte.

Die erste Heilandsantwort: „Wie steht im Gesetz geschrieben, wie lieseſt du"? und die evangelisch korrekte Zusammenfassung des Gesetzes durch den Schriftgelehrten in das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe findet wiederum ihre Erklärung im Gleichnisse. Du sollst Gott deinen Herrn lieben von ganzem Herzen, von ganzer Seele, von allen Kräften und von ganzem Gemüthe. Wir sehen von einem speciellen Eingehen auf diese pleonastische Ausführung des Gebotes ab, wir sagen kurz, alle unsere geistlichen und leiblichen Kräfte sollen in der Liebe zu Gott zusammengefaßt sein, das ist in Ansehung unseres Vermögens dieselbe Forderung, welche Luther im ersten Gebote des Katechismus in Ansehung aller anderen Objekte unserer Liebe mit seiner Erklärung: „Wir sollen Gott über alle Dinge lieben", aufstellt. Aber ist es nicht ein Nonsens, dieses Gebot: Du sollst lieben, da doch das Charakteristische der Liebe ihre Freiwilligkeit ist? Gewiß ist es das seinem Wortlaute nach, und wie für uns das Gesetz den obersten Zweck hat, ein Zuchtmeister auf Christum zu sein, da es uns in allen Stücken unsere Unfähigkeit es zu erfüllen zeigt, so hätte auch ein denkender Schriftgelehrter hier auf die Frage kommen müssen: wie kann aber das Gesetz befehlen, was doch freiwillige Leistung sein soll? Liebe befehlen kann keine Macht der Erde, nur die Macht, welche selbst den Impuls dazu in uns schaffen und nähren kann. Und auch wenn wir jenes „Du sollst" nicht pressen, es etwa nur als Mahnung „lerne" oder „suche Gott zu lieben" fassen wollten, selbst dann stoßen wir auf dieselbe Unmöglichkeit das Gebot zu erfüllen; denn nicht von innen heraus, d. h. freiwillig, sondern von außen herein, d. h. in gewissem Sinne immer zwangsweise können wir der Liebe theilhaftig werden, welche das Gebot ja nicht voraussetzt, sondern fordert; darum nochmals, Liebe befehlen kann nur die Macht, die sie uns zu geben vermag.

So weist wieder die vom Schriftgelehrten citirte Gesetzesforderung uns auf unser Gleichniß hin. Den Samariter jammerte es; unübertrefflich steht im Texte ἐσπλαγχνίσθη, seine Eingeweide wurden bewegt; so dürfte man wol auch im Deutschen sagen: der Leib thut weh bei großem Jammer. So that dem Vater im Himmel sein Herz weh beim Anblick unseres Elends, ein Liebesschmerz so

groß, daß er seinen eingeborenen Sohn dahingab, um uns zu helfen. Wir stehen damit vor dem Mysterium des göttlichen Wesens: Gott ist die Liebe, wer kann das „Wie" ergründen? Aber das „daß" verkündet uns mit markerschütternder Klarheit unsere Geschichte, sie lehrt uns die Liebe Gottes zu uns, und indem sie lehrt, läßt sie uns dieselbe erfahren als eigenstes Erlebniß. Damit aber wird unsere Liebe zu Gott geboren und die Möglichkeit zur Erfüllung der Gesetzesforderung geschenkt; nun heißt es nicht mehr, ich soll, nein ich kann, ich will Gott lieben: lasset uns ihn lieben; denn er hat uns zuerst geliebt.

Und diese Liebe zu Gott ist nun auch die einzig richtige Triebfeder zur Nächstenliebe. Das Gesetz sagt: „Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst". Auch hier ist derselbe Nonsens wie oben; auch hier können wir sagen: unsere Liebe zum Nächsten liegt nicht in uns, sondern wird durch die zuvor empfangene Liebe von seiten anderer Menschen, Aeltern, Lehrer, Freunde, Nachbarn, Volksgenossen, deren Ursprung sich wieder in letzter Instanz auf Gott zurückführen läßt, erzeugt; sie alle sind für uns Helfer, von deren Liebe wir Rettung erfahren oder wenigstens erwarten, wie auch der unter die Mörder Gefallene von Priester und Levit, wenngleich dieser vergeblich. Hier aber ist noch eine Schwierigkeit zu lösen. Haben denn Priester und Levit das Gebot der Nächstenliebe nicht erfüllt? Es scheint so. Doch es heißt ja nur: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst; das ist eine geringere Forderung als die im ersten Gebot, nach welcher man Gott über alle Dinge, also auch mehr als sich selbst lieben soll, das ist eine Gleichwerthung des Nächsten mit mir selbst, und es ist sogar im Falle einer Entscheidung zwischen mir und dem Nächsten nicht gefordert, daß ich den Nächsten mehr lieben soll als mich selbst, vielmehr wenn die Liebe zum Ich der Maßstab für die Liebe zum Nächsten sein soll, so muß ganz folgerichtig im Falle eines Entweder-Oder das eigene Ich dem Nächsten vorgehen. So haben dem Buchstaben nach Priester und Levit das Gesetz nicht übertreten; sie halfen dem Geschlagenen nicht, weil sie dann sich selbst hätten minder lieben müssen. Allein der Buchstabe tödtet, der Geist macht lebendig, und auch das Gesetz der Nächstenliebe ist geistlich zu verstehen. Im irdischen Sinne sind unzweifelhaft Priester und Levit keine Gesetzesübertreter; aber der Samariter im Gleichnisse that mehr als sie, indem er mit Daransetzung des eigenen Lebens mehr leistete, als der Buchstabe des Gesetzes forderte. Das erkannte auch der Schriftgelehrte an, und in seinem Sinne, der ihn die erste Frage stellen läßt: „Was muß ich thun" ꝛc. hätte er aus der Lehre der Erzählung eine doppelte Folgerung ziehen können, nämlich da der Samariter noch Größeres thut, als das Gesetz fordert, so muß entweder das Gesetz: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst", noch unvollkommen sein, oder, und das ist die richtige Folgerung, es muß in einem anderen Sinne gemeint sein als im irdisch wörtlichen: die letztere ziehen wir. Wir haben unsere Geschichte als ein Gleichniß erkannt; der Samariter ist Christus; sein Erlöserwerk können wir ihm nicht nachthun, kein Bruder kann den anderen erlösen; erst schaffe deine Seligkeit, ehe du andere retten willst; in dieser Beziehung auf das ewige Leben ist der geistliche, der vollkommene Sinn des Gebotes: „Du sollst deinen Nächsten

lieben als dich selbst" enthalten, und wahrlich niemandem ernster gilt dieses Gebot als gerade den Schriftgelehrten; wie können sie hoffen Seelen zu gewinnen, solange sie selbst nicht dessen erfahrungsgemäß gewiß sind, was sie lehren! Erst den ausreichenden Schutz gegen jene Mörder für das eigene Leben, dann die Rettung des Nächsten.

Damit ist aber auch jener Nonsens gehoben, der uns in dem „Du sollst lieben" entgegentrat. Im geistlichen Sinne des Gesetzes empfängt das „Du sollst" beim Gebot der Nächstenliebe seine Erklärung durch den Zusatz „wie dich selbst", und gegenüber einer nicht nur möglichen, sondern auch wirklichen Ueberspanntheit irdischer Liebe ist es gewiß nicht überflüssig vom alttestamentlichen Gesetzgeber anzudeuten: Deine Liebe zu einem Menschen darf nicht so weit gehen, daß du damit die eigene Seligkeit aufs Spiel setzst. Das N. T. sagt: „Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich (Gott, das höchste Gut, unsere Seligkeit), der ist mein nicht werth". Gleicherweise empfängt das „Du sollst" beim Gebot der Gottesliebe seine Bestimmung in dem „über alle Dinge", und gewiß ist es wiederum gegenüber einer nicht nur möglichen, sondern auch wirklichen Ueberspanntheit der Sorge um die irdische Existenz durchaus nicht überflüssig anzudeuten: fürchte nicht etwa so sehr dich in die Gottesliebe zu versenken, daß du darüber die Subsistenz für das eigene Ich verlörest, das ist gar nicht möglich; denn, sagt das N. T.: „Wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden". So ist das Gebot „Du sollst lieben" geistlich, d. h. neutestamentlich aufgefaßt, vollkommen und richtig, während es im irdischen Sinne verstanden unbegreiflich und unerfüllbar ist.

Letzteres war das Verständniß des Schriftgelehrten; so faßt er nun auch die Geschichte als Parabel, und in seinem Sinne sagt der Herr: gehe hin und thue desgleichen, eine Forderung, die, wiederum über den Buchstaben des Gesetzes hinausgehend und obwol vom Schriftgelehrten als berechtigt anerkannt, doch nur für einen geistlichen Sinn erfüllbar ist. Gut und Blut gilt es daranzusetzen, wenn der Nächste der Barmherzigkeit bedarf; das kann nur selbstlose Liebe, die in der Gottesliebe ihre Wurzel hat, leisten. Der Herr, der wahrhaftige Samariter, hat es gethan; er wagte nicht nur, er gab sein Leben für uns; es ihm nachthun im Bereiche irdischen Wirkens, also über den Buchstaben hinaus das Gebot der Nächstenliebe erfüllen, wird nur der vermögen, der in der von ihm geoffenbarten Gottesliebe steht. Denn nur wer das höchste Gut erkannt hat, wird im Stande und bereit sein (wird nicht müssen, sondern wollen), alles, selbst das zeitliche Leben für den Nächsten hinzugeben, weil er damit eben das höchste Gut nicht verliert, sondern vielmehr seinen Besitz in der Liebe bethätigt. So führt auch die parabolische Auffassung der Geschichte zum Gleichnißsinne zurück und das „was muß ich thun" ꝛc. wird abermals an dem Beispiel zunichte, welches über jedes gesetzliche Thun hinausgeht. Der Schriftgelehrte fragte nicht weiter über den Nächsten, er hatte genug; und auch wir werden genug haben in Betreff der Nächstenliebe, wenn wir unsere Werke der Barmherzigkeit an der That des barmherzigen Samariters messen.

Es erübrigt nun noch der letzte Punkt unserer Betrachtung, nämlich der

daß unser Gleichniß eine evangelische Definition des Nächsten enthält. Die gewöhnlich aus ihm gezogene, daß der Nächste der sei, welcher meiner Hülfe bedarf, verwerfen wir; sie faßt unsere Erzählung nur parabolisch, sie erweitert nur die egoistisch-jüdische Anschauung, wonach nur der Volksgenosse Nächster sei, zu der modern-humanen, wonach jeder Elende, auch der Fremdling, der mich eigentlich nichts angeht, der Nächste sei, und sie trifft nur den Wortlaut des Gebotes. Der Herr gibt gar keine direkte Antwort auf die Frage: „Wer ist denn mein Nächster"? Und das gerade ist seine Antwort, nämlich eine Zurückweisung des Wortverstandes des Gebotes, und seine Geschichte weist wieder auf den geistlichen Sinn desselben hin. Wollen wir aus dem Gleichniß eine strikte Antwort herausziehen, so kann sie nach dem Obigen gar nicht anders lauten als: der ist dein Nächster, der an dir Barmherzigkeit thut; und kehren wir diese Antwort im Sinne des Schriftgelehrten, der nicht empfangen, sondern selbst thun will, um, so muß die gesuchte Definition lauten: Der ist mein Nächster, an dem ich Barmherzigkeit thue. Ist solche Definition richtig? Nach der Meinung des Schriftgelehrten gewiß nicht; der suchte den Nächsten als Objekt seiner Gesetzeserfüllung, und hatte er ihn gefunden, so galt es nun die geforderte Nächstenliebe durch Werke der Barmherzigkeit zu beweisen; bei ihm ist die Reihenfolge des gesetzlichen Thuns: Suchen, Finden, Lieben, barmherzig sein. Man ist versucht, dies das Ideal zu nennen; allein es entspricht nur nicht der Wirklichkeit, und des Herrn Gleichniß schildert wirkliche Verhältnisse und bietet ein wirkliches Vorbild. Der Samariter suchte nicht, zufällig fand er den Geschlagenen; der Schriftgelehrte brauchte auch nicht zu suchen, wenn er die rechte Nächstenliebe gehabt hätte, und im geistlichen Sinne des Gebotes gibt es keine überflüssigere Frage als die: Wer ist mein Nächster? Den Samariter jammerte des Geschlagenen; das Gefühl des Erbarmens geht dem der Liebe und ihrer Ausführung voran; aber die thätige Liebe entfaltet sich immer herrlicher aus dem anfänglichen Mitleiden; man beachte nur in der ergreifenden Darstellung seines Thuns den psychologischen Fortschritt: er ging zu ihm, verband ihm seine Wunden, goß darein Oel und Wein, hob ihn auf sein Thier, führte ihn in die Herberge und pflegte sein; und beim Scheiden befiehlt er ihn der Fürsorge des Wirthes: „Pflege sein; und so du was mehr wirst darthun, will ich dir's bezahlen, wenn ich wiederkomme". Der Reisende, der den hülflosen Fremden fand, scheidet von ihm wie ein Vater von dem Krankenlager des Sohnes. Das ist die wirkliche Reihenfolge der Gefühle in unserem Verhältnisse zum Nächsten; auch bei uns erwacht die persönliche Nächstenliebe gegen die, an denen wir Barmherzigkeit thun: wie beim Samariter erst Erbarmen, dann Liebe, eine selbstverständliche ganz freiwillige Erfüllung des Gebotes im geistlichen Sinne. „Gehe hin und thue desgleichen", sagt der Herr, sei nur barmherzig, laß nur den in dir geweckten, neuen, geistlichen Sinn der Gottesliebe walten, so wirst du den Nächsten schon finden und das Gebot der Liebe an ihm von selbst erfüllen.

So ist die oben gefundene Definition: der ist mein Nächster, an dem ich Barmherzigkeit thue, richtig. Der Nächste ist nicht ein erst zu suchendes Objekt für Gesetzeserfüllung, er ist das uns gegebene Mittel für den Erweis unserer

Gottes- und Nächstenliebe, und das brauchen wir wahrlich nicht zu suchen. Verlangen wir aber doch noch nach einer Antwort auf das: Wer ist mein Nächster? in dem Sinne, daß dieses „Wer" auf bestimmte Personen zu beziehen sei, so wird sie sich in der Deutung des Gleichnisses finden. Es handelt sich um die Rettung eines dem ewigen Tode Verfallenen; das aber sind von Natur alle Menschen, und darum umfaßt jenes „Wer" nicht nur die, die uns lieben („So ihr liebet, die euch lieben, was Danks habt ihr davon"? Luk. 6, 32), auch nicht nur die, die unserer Hülfe bedürfen, wie es nach dem Gleichnisse scheint, auch nicht nur die Feinde („Liebet euere Feinde", Matth. 5, 44), sondern es umfaßt im Grunde alle Menschen. Ist doch allen Menschen zu Liebe der Sohn gesandt, und gilt doch die uns gelehrte zweite Bitte im Vaterunser dem Seelenheil aller; mithin ist jene Frage: „Wer ist mein Nächster" durch das Gleichniß ebenso wol beantwortet als zurückgewiesen.

Die Frage, wie ist es möglich, allen Menschen Nächstenliebe zu erweisen, ausführlich zu erörtern, würde hier zu weit führen; es genüge der Hinweis auf die nächsten Nächsten, Gatten, Kinder ꝛc., die wir in der Heiligung fördern sollen, wie sie uns, und der Hinweis auf die fernsten Nächsten, die armen Heiden, denen wir das Evangelium bringen sollen. Ebenso mag endlich die Erwägung, in welcher Weise wir Samariterdienste üben können, und eine Kritik modernen Samariterwirkens hier mit der Bemerkung abgeschnitten werden, daß die rechte Nächstenliebe, alias Innere Mission, allein die ist, welcher die Seelenrettung des Nächsten als ihre oberste Aufgabe gilt.

So tritt uns allenthalben unsere Geschichte in ihrer tiefsten Bedeutung als Gleichniß entgegen. Wir sind es, denen Erbarmung widerfahren ist; wollen wir selbst etwas thun, wir brauchen es nicht mehr, um erst das Erbarmen zu verdienen, wir wollen es aber, um unsere Erfahrung zu bethätigen; wohl, dann seid barmherzig, wie auch euer Vater im Himmel barmherzig ist. Wir können nichts thun, das Leben zu erwerben, wir haben es bereits empfangen aus Gnaden, und aus seiner Fülle müssen wir schöpfen, um geben zu können. Darum

Jesu mein Samariter sei!
Mach' mich von Sünd' und Uebel frei!
In Deiner heil'gen off'nen Seit'
Ist Wein und Oel für mich bereit.

Kein' Kreatur' mir helfen kann,
Ohn' Trost sie all' vorübergahn;
Denn Du allein Herr Jesu Christ
Mein treuer Arzt und Helfer bist.

Dein Blut und Wasser flöß' mir ein,
Führ' mich zur Christenherberg' fein,
An Leib' und Seele pflege mein!
Dir will ich ewig dankbar sein.

Zur Auslegung der sechsten Bitte des Vaterunsers.

Von Pfarrer und Senior **A. Heman** in Kulmbach.

Μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν! So lautet bei beiden Evangelisten (Matth. 6, 13; Luk. 11, 4), welche das Gebet des Herrn uns überliefern, die sechste Bitte, bei beiden mit καί an die um Vergebung der Sünden geknüpft, während ihr

die Schlußbitte, die bei Lukas in den besten Handschriften fehlt, bei Matthäus mit ἀλλά sich anreiht und zugleich gegenüberstellt.

Vergleichen wir nun den Wortlaut der sechsten Bitte mit der gebräuchlichen, Gottes Urheberschaft in bloses Zulassen, bezw. Nichtzulassen der Versuchung umsetzenden Auslegung, so wird ein näheres Zusehen unschwer die Verschiedenheit des nächsten Textsinnes von dieser Deutung gewahren, für welche zwar ein sehr erklärliches und sehr berechtigtes Gefühl in uns alsbald die Vertheidigung übernimmt, deren Motive jedoch vor der ursprünglichen Absicht und Meinung der Schriftworte nicht den Vorrang werden behaupten dürfen, selbst wenn es nicht gelingen wollte, mit allem Geheimniß des schriftmäßigen Inhaltes ins Reine zu kommen.

So ergibt sich denn für die nachfolgende Erörterung dieses Gebetes die Aufgabe, zunächst den Sinn desselben nach seinem Wortlaute zu erfassen und in seinem nächsten Zusammenhange zu würdigen; sodann weiterhin die heilige Geschichte und Schrift in Bezug auf das, was das Anliegen dieser Bitte ausmacht, zu vergleichen; endlich nach den Gründen der diesem nächsten Sinn ausweichenden, herkömmlichen Wendung ihres Inhaltes zu sehen, um das Ergebniß dieser Untersuchungen zur Gewinnung eines dem Wortlaut und Sachverhalt gerecht werdenden Entscheides zu verwerthen.

I.

Der Wortlaut der sechsten Bitte wendet sich an den Vater im Himmel und fleht um Verschonung mit Versuchung, anhebend mit dem Rufe: Μὴ εἰσενέγκῃς! Noch viermal begegnet uns εἰσφέρειν im N. T.: Εἰσφέρεται τὸ αἷμα εἰς τὰ ἅγια heißt es Hebr. 13, 11 vom Einbringen des Opferblutes durch den Hohenpriester ins Allerheiligste, und οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν 1 Tim. 6, 7 vom Mitbringen leiblicher Güter in diese Welt. Näheren Bescheid begehren des Apostels philosophische Zuhörer Apg. 17, 20, da er ihnen ganz Fremdes zu Gehör bringe, ξενίζοντα γάρ τινα εἰσφέρεις εἰς τὰς ἀκοὰς ἡμῶν. Endlich Luk. 5, 19 lesen wir: Καὶ μὴ εὑρόντες ποίας εἰσενέγκωσιν αὐτὸν διὰ τὸν ὄχλον, ἀναβάντες ἐπὶ τὸ δῶμα διὰ τῶν κεράμων καθῆκαν αὐτὸν σὺν τῷ κλινιδίῳ εἰς τὸ μέσον ἔμπροσθεν τοῦ Ἰησοῦ: da sie ihn nicht (auf ihren Achseln und Armen) hineinbringen konnten, ließen sie ihn (das Bett auf Seile legend) vor Jesum hinab. Gewiß, wenn diesen Stellen etwas gemeinsam ist, so ist es die unverkennbare Bestimmtheit, mit welcher die Thätigkeit des εἰσφέρειν als That des Subjekts sich kennzeichnet, und die einhellige Unzweideutigkeit, womit jede nur entferntere Beziehung zwischen dem Handelnden und seiner Handlung, wonach deren Urheberschaft anderswohin zu liegen käme, ausgeschlossen erscheint. Εἰσφέρειν ist nicht εἰσιέναι, „hineinbringen" nicht „hineingerathen lassen". Vielmehr wo eine Verlegung jener Art von dem Laufe der Dinge veranlaßt wird, da wechselt alsbald der Ausdruck, wie wir in der letzterwähnten Stelle bei Lukas sehen; καθῆκαν heißt es da, wo statt der eigenen Glieder die Seile zu Trägern der weiterbringenden Thätigkeit gemacht werden müssen, obgleich dem Evangelisten die Wiederholung desselben Wortes in Einem Satzgefüge sonst nicht zuwider ist, wie die Erzählung von Eutychus Apg. 20, 9 ausweisen kann.

Ἡμᾶς, „uns" (die Jesusjünger, die Kinder Gottes), sagt die sechste Bitte und bezeichnet hiermit das, was sie wegbeten möchte, als eine die Gemeinde des Herrn

insgemein, nicht blos Einzelne ausnahmsweise, anfechtende Gefahr, um deren Abwendung jeder für sich und alle füreinander sollen Bitte und Fürbitte vor den himmlischen Vater bringen.

Das aber, daß der himmlische Vater seine Kinder εἰς πειρασμόν, in Versuchung hineinführe, hineinbringe: das ist die Gefahr, gegen welche sie diese Bitte und Fürbitte einlegen sollen, vor welcher Verschonung erfleht werden soll von dem, der sie verhängen oder erlassen kann.

Was ist nun πειρασμός? Untersuchen wir die Bedeutung des Wortstammes und den Gebrauch der Wortform, um diese Frage zu erledigen, so wird für diese sprachliche wie hernach für die geschichtliche Betrachtung der Sache von dem Zusammenhang alt- und neutestamentlicher Geschichte und Sprache nicht abgesehen werden können.

1. Während die Septuaginta בחן, wovon בחון, Erzprüfer, nie mit πειράζειν übersetzen, ist dieses vielmehr die ständige Wiedergabe des Verbums נסה, und πειρασμός die des Substantivs מסה. Gegenüber Schultens, welcher (zu Hiob 7, 18) aus dem Arabischen als sinnliche Grundlage des Wortes „Einziehen des Dufts mit der Nase" entnimmt, hält Fürst vielmehr „scheiden, spalten" und weiterhin: „eindringen in etwas" für die Folie des Begriffs der Versuchung. Anders die griechische Vorstellung von diesem Vorgehen und Vorgange. Dem griechischen Ausdrucke, als dessen Wurzel περ, wovon πέρας, Ende, Ziel, Grenze, anzusehen sein wird, eignet die Vorstellung „von einem Ende zum anderen", „durch-dringen": eine Grundlage des Begriffs, welche ja auch der deutschen Sprache nicht fremd ist, die so gern ein prüfendes Thun mittels Verbindung der betreffenden Verba mit dem Worte „durch" kennzeichnet: durchsehen, durchkosten, durchmustern. Gehen wir näher auf die Eigenart des deutschen Wortes „versuchen" ein, so klingt dessen Vorsilbe an die Wurzel des griechischen Ausdrucks an, bringt aber den in περ und in „durch" (vergleiche: sein Vermögen durchbringen) ruhenden Nebenbegriff der Absorbirung zu vorwaltender Geltung, somit ein absorbirendes Eindringen bezeichnend, während „suchen" (ahd. suhan, streitig machen) den Begriff des Eindringens mit der Tendenz des „Anfechtens" färbt und damit ein Moment betont, welches auch die griechische Wortbildung vielleicht nicht ganz außer ihrem Gesichtsfeld gelassen hat, indem sie das einfache πείρω durch ein frequentatives Einschiebsel zu πειράζω erweiterte und intensiver gestaltete.

Wie mannichfaltig aber auch die Sprachmittel seien, mit welchen jede Sprache ihre Bezeichnung unseres Begriffs mehr oder weniger reich gestaltete: alle drei Sprachen begegnen sich in der Voraussetzung, daß die betreffende Thätigkeit es mit einem Objekte zu thun habe, dessen Wesen der unmittelbaren Wahrnehmung entrückt ist, sodaß wer dahinter kommen will, zu ihm erst durchdringen, es erst suchen muß. Doch nicht allein dies; sondern als weitere, das Subjekt charakterisirende Voraussetzung ist dabei mitverstanden ein Vergleichen, das zwischen dem vorliegenden Augenschein und dem inneren Wesen, oder zwischen einer gegebenen Bestimmtheit und der eigenen Selbstbestimmung, oder zwischen Schein und Sein, sei es Uebereinstimmung, sei es Widerspruch zu entdecken ein Interesse hat. נסה ist ein Zerlegen der Theile des Prüfungsobjekts, um ihre Gleich- oder Andersartigkeit

mit dem Eindruck des Ganzen bloßzulegen; πειράζειν läßt den modus procedendi unbestimmt, lediglich die durchgreifende Völligkeit des Verfahrens ins Auge fassend; „versuchen" verbindet mit letzterem Gesichtspunkt das Absehen auf eine Differenz der Vergleichungsmomente, sei es zum Aufweis einer vorhandenen, sei es zur Erzielung einer möglichen Differenz.

2. Welchen Aufschluß fügt nun der Gebrauch des Wortes zu diesem ersten Ergebniß für seine Bedeutung hinzu? Im A. T. wendet allein und immer in demselben Sinn und Zusammenhang das Deuteronomium (4, 34; 7, 19; 29, 3) dies Substantiv (als Uebersetzung für מסה bezw. מסות) an, und zwar als synonym mit σημεῖα und τέρατα. So Deut. 29, 3: Ὑμεῖς ἑωράκατε πάντα, ὅσα ἐποίησεν κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν ἐν τῷ Αἰγύπτῳ ἐνώπιον ὑμῶν Φαραῷ . . τοὺς πειρασμοὺς τοὺς μεγάλους οὓς εἶδον οἱ ὀφθαλμοί σου, τὰ σημεῖα καὶ τὰ τέρατα μεγάλα ἐκεῖνα . . καὶ οὐκ ἔδωκε κύριος ὁ θεὸς ὑμῶν καρδίαν εἰδέναι καὶ ὀφθαλμοὺς βλέπειν. Jehova's Wunderthaten sind damit gemeint, woraus Israel seines Gottes Herz, des Unsichtbaren verheißene, zu glaubende und zu hoffende Bundestreue in ihrer Macht und Gnade erkennen sollte: Proben, welche Jehova's inneres Wesen herausstellen (ἐνώπιον ὑμῶν), sodaß Israel nebeneinander hat das geoffenbarte Wort und das darin dem Glauben verheißene Werk und vergleichen kann, wie beides stimme; wobei freilich der eigenthümliche Umstand waltet, daß nicht Israel ins Jenseits dringt, sondern Jehova es ist, welcher Subjekt und Objekt zugleich bei solchem πειράζειν, diese Prüfung gleichsam selbst mit sich vornimmt und ihr Ergebniß vor des Volkes Auge treten läßt. Demgemäß könnte πειρασμός hier als Substantivform eines Mediums gelten, eine freilich der neutestamentlichen Sprache und insonderheit unserem Gebetswort fernliegende Spielart des Wortsinnes.

Im N. T. theilen sich die nicht wenigen Stellen, welche das Wort gebrauchen, in solche, die den Begriff des Substantivs auf das aktive Verbum zurückführen heißen, und in solche, welche auf das Passivum zurückgehen; endlich fehlen auch solche keineswegs, wo je nach der Fassung des Vorgangs und der Bestimmung seines Subjekts die eine oder andere Wendung des Wortsinnes vorschlagen wird, ohne daß die Alleinberechtigung der einen oder der anderen sich wird behaupten lassen.

Man könnte auch so unterscheiden: das eine mal ist πειρασμός die Handlung des Versuchens, τὸ πειράζειν; das andere mal das Mittel des Versuchens, τὸ πειράζον; oder es ist das Erleiden einer Versuchung, so viel wie τὸ πειρασθῆναι, ob damit nun eine Lage des Versuchten beschrieben wird oder eine Reihenfolge von Widerfahrnissen (πειρασμοί), denen er unterliegt. Ersterer Art erscheint die Anwendung des Wortes Luk. 4, 13: Καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ. Wie hier eine Reihe von Einzelakten als Eine Handlung zusammengefaßt ist, so auch Hebr. 3, 8. 9 Israels Verfahren in der Wüste: κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὗ ἐπείρασάν με οἱ πατέρες ὑμῶν, ἐδοκίμασάν με, καὶ εἶδον τὰ ἔργα μου τεσσαράκοντα ἔτη. In der Stelle Offb. 3, 10: Ὥρας τοῦ πειρασμοῦ τῆς μελλούσης ἔρχεσθαι dürfte der Absichtssatz πειράσαι τοὺς κατοικοῦντας ἐπὶ τῆς γῆς als eine Epexegese des Substantivs und seines aktiven Charakters gelten können. In anderen Stellen

und Fällen waltet die passivische Meinung des Wortes vor, wie wenn Luk. 22, 28 der Herr, πεπειρασμένος κατὰ πάντα (Hebr. 4, 15), das Beharren der Jünger bei ihm ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου lohnen will; oder wenn Paulus Apg. 20, 19 sich einen nennt, der da diente τῷ κυρίῳ μετὰ δακρύων καὶ πειρασμῶν. So ist es vielleicht auch in dem Ausdruck Luk. 8, 13 ἐν καιρῷ πειρασμοῦ gemeint, wofür Mark. 4, 17 θλῖψις καὶ διωγμὸς διὰ τὸν λόγον steht; wozu sich aber auch 1 Petr. 1, 6. 7: λυπηθέντες ἐν ποικίλοις πειρασμοῖς, ἵνα τὸ δοκίμιον ὑμῶν τῆς πίστεως εὑρεθῇ und Kap. 4, 12: πύρωσις πρὸς πειρασμὸν ὑμῖν γινομένη vergleichen ließe.

Wenn aber schon diese Stellen auch eine andere als passivische Definition nicht unzulässig erscheinen lassen, und wenn seinerseits Paulus für das, was in jenen πειρασμοί Apg. 20, 19 mitinbegriffen ist, für sein Körperleiden, Gal. 4, 14 den aktiv gerichteten Gebrauch von πειρασμός im Sinne von „Versuchungsmittel" macht: τὸν πειρασμόν μου τὸν ἐν τῇ σαρκί μου οὐκ ἐξουθενήσατε, ihr habt die an meinem Fleische für euch vorhandene Versuchung, mein zur Nichtachtung reizendes Leiden, nicht zum Gegenstand der Nichtachtung werden lassen: so bietet sich in den übrigen neutestamentlichen Stellen die zweifache Möglichkeit der Wort- und Begriffsfassung noch unfraglicher sowol in sprachlicher als in sachlicher Hinsicht dar. So Jak. 1, 2: Ὅταν πειρασμοῖς περιπέσητε ποικίλοις und V. 12: Ὃς πειρασμὸν ὑπομένει, oder 1 Kor. 10, 13: Πειρασμὸς ὑμᾶς οὐκ εἴληφεν εἰ μὴ ἀνθρώπινος· πιστὸς δὲ ὁ θεός, ὃς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε, ἀλλὰ ποιήσει σὺν τῷ πειρασμῷ καὶ τὴν ἔκβασιν. Ist hier ein „Versuchtwerden" (πειρασθῆναι) gemeint oder, wie das εἴληφεν näher legt, ein „Versuchen", womit der Versucher die ganze Menschenmöglichkeit ihrer Treue auf die Probe stellt (πειρασμὸς ἀνθρώπινος)? Ist jenes oder dieses gemeint, wenn der Herr Luk. 22, 40 u. 46 mahnt: Προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν, welche Jüngerbitte sie zu des Meisters Fürbitte (V. 31) fügen sollen? Während Paulus von den Habsüchtigen 1 Tim. 6, 9 schreibt: Ἐμπίπτουσιν εἰς πειρασμὸν καὶ παγίδα καὶ ἐπιθυμίας, versichert Petrus (II, 2, 7. 9) die Gläubigen: Ὁ θεὸς δίκαιον Λὼτ καταπονούμενον ὑπὸ τῆς τῶν ἀθέσμων ἐν ἀσελγείᾳ ἀναστροφῆς ἐρύσατο· οἶδε κύριος εὐσεβεῖς ἐκ πειρασμοῦ ῥύεσθαι. Ganz nahe sehen wir uns mit diesen Citaten an die Schlußworte des Vaterunsers, in die es nach Matthäus ausgeht: Καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ herangeführt und haben auch da wieder die Wahl, das Substantiv als vom Aktiv oder vom Passiv des Verbums abgeleitet zu nehmen und somit die Bitte als ein Flehen um Verschonung mit einem Versuchungsakte oder mit einer Versuchungslage zu deuten. Sprachlich ist ja eines wie das andere wohl zulässig: „führe uns nicht hinein in ein Verfahren", oder „nicht hinein in ein Widerfahrniß versuchlicher Art."

Die für unsere Hauptfrage nicht ausschlaggebende Entscheidung wird von dem Gewicht innerer Gründe abhängen, die das, womit die Betenden sie zu verschonen flehen, als ein „Verfahren" ansehen heißen, gegen dessen Vollstrecker die Betenden, sei es nach seiten seines Rechts, sei es nach seiten seiner Macht oder in beiderlei Hinsicht, nicht aufkommen können; oder als ein „Widerfahrniß", von dessen Urheber ganz abgesehen wird und dessen den Gnadenstand bedrohende Versuchlichkeit und

Verderblichkeit aus dem Mißverhältniß zwischen der Kräftigkeit seines Lockens oder Schreckens und der Schwachheit des ebenso lüsternen als leidensscheuen Fleisches erwächst.

Abgesehen wird bei der Annahme, daß πειρασμός als Passivsubstantiv hier verwendet sei, von dem persönlichen, sei es unmittelbaren, sei es mittelbaren Urheber der Versuchung, abgesehen auch von der Absichtlichkeit in Bezug auf die Art und den Ausfall der zwischen dem Inneren des Versuchten und den versuchlichen Dingen sich entspinnenden Wechselwirkung. Diese Wechselwirkung könnte eine rein dingliche, in der beiderseitigen Natur veranlagte, könnte aber auch der Einfluß von Potenzen sein, die bei dieser passivischen Fassung nicht genannt sind, ohne doch damit durchaus geleugnet werden zu wollen; aber sie bleiben für das Bewußtsein der Betenden wie auch für die Inständigkeit ihres Betens außer Betracht und Belang, während bei der Aktivbedeutung von πειρασμός zwar auch das Subjekt des versuchlichen Aktes oder Verfahrens zunächst unbenannt bleibt, seine Voraussetzung aber eine viel unmittelbarer gegebene, seine Einrechnung in den Vorstellungskreis viel unabweislicher in Sicht ist.

3. Und solches dürfte dem Zusammenhang mit der siebenten und fünften Bitte am ehesten zusagen. Ist nämlich die Deutung der siebenten Bitte im Sinne maskuliniſcher Fassung ihres letzten Wortes angezeigt, so würde, wie Luther's sachliche Uebersetzung des ἀπὸ τοῦ πονηροῦ mit: „von dem Uebel" für den Passivbegriff von πειρασμός sprechen wird, so die dem εἰς πειρασμόν parallele Erwähnung Satans, der hier ὁ πονηρός hieße, wie sonst ὁ πειράζων und ὁ κατήγωρ und ὁ ἐχθρός, jenem Substantiv den Sinn eines Verfahrens, das der Versucher mit dem Betenden vorhat und vornimmt, als die eigentliche Meinung der Bitte sichern. Und diese Sicherheit wird von der neuesten hebräischen Version des N. T. (von Delitzsch) für zureichend gehalten, vielleicht weil dann auch am leichtesten der Wegfall der siebenten Bitte in dem von Lukas überlieferten Vaterunser sich erklären und begleichen ließe, um für εἰς πειρασμόν die Uebersetzung לִידֵי נִסָּיוֹן zu wählen.[1])

Blicken wir nun auf die fünfte Bitte, so wird dieselbe uns auf dieser Spur weiterleiten, zu welcher auch, obwol keineswegs eine andere Fassung ausschließend, die artikellose Singularform des Wortes hinneigen möchte. Sie lautet nach Matth. 6, 12: Ἄφες ἡμῖν τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν, wofür dann (V. 14) auch τὰ παραπτώματα sich findet, bei Lukas aber τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν. Nun pflegt der Gegensatz und Gedankenfortschritt beider Bitten dahin bestimmt zu werden, daß für die fünfte Bitte begangene, der Vergangenheit angehörige, für die sechste aber neue, künftige Versündigungen[2]) den Grund zum Suchen der Gnade, der vergebenden und bewahrenden, abgebe: ein doch etwas dürftiger, mehr dem formalen Interesse als dem

1) Auch Kraußold, „Die Katechetik" (Erlangen 1880) bringt hierfür außer dem Hinweis auf die reformirte Kirche und auf Exegeten wie Chemnitz, Bengel, Hofmann und v. Zezschwitz indirekt selbst den Beweis noch bei, daß ἀπό auf eine Person weise, während bei Unpersönlichem eher ἐκ zu erwarten.

2) Luther's Auslegung freilich wiederholt das Wort „Sünde" für die sechste Bitte nicht, nennt auch statt „Versündigungen" vielmehr „Verderbnisse" (Mißglauben, Verzweiflung, Schande, Laster) als Beispiele.

Gewicht der beiden Gebetsworte, insonderheit dem der verbalen Hauptbegriffe ἄφες und μὴ εἰσενέγκῃς gerechter Gegensatz.

Gerade aber die Verba in Erwägung zu ziehen, ladet schon die zwischen der vierten und fünften Bitte in δός und ἄφες, „gib" und „vergib" sofort auffallende Wechselbeziehung ein, die auch durch καί sprachlichen Ausdruck findet. Ἄφες und μὴ εἰσενέγκῃς, ebenfalls durch καί aneinandergereiht, „vergib" und „verschone" sind aber nicht minder korrespondirende Begriffe, deren gegenseitiges Verhältniß und sich ergänzende Gegensätzlichkeit erfaßt und für das Verständniß unserer Gebetsworte ausreichend verwerthet werden will. Jenes, das Vergeben der Sünden, ist ein Walten der Gnade, wie es Joh. Graumann nach dem 103. Psalm besingt:

Es mangelt an Erbarmung nicht:
Sein Zorn läßt er wohl fahren,
Straft nicht nach unsrer Schuld;
Die Gnad thut er nicht sparen,
Den Blöden ist er hold.

Ist dies sein „herrlich Recht und sein Gericht" in der Vergebung der Sünden wirksam als in einem Gnadengericht, so wird das mit καί angeschlossene μή ein entgegengesetztes „Recht und Gericht", ein dem Behalten und Ahnden der Sünden verwandtes, jedoch nicht wieder auf ὀφειλήματα oder ἁμαρτίαι bezügliches Verfahren des Zorns abzuwenden haben: ein Zorngericht, ein Gerichtsverfahren gegen ein Sündenwesen, womit das Bekenntniß und Flehen der fünften Bitte noch nicht zu thun hatte.

Es leuchtet unschwer ein, daß ein solches Gerichtsverfahren und Strafverhängniß dann nicht zum Erweis und Ergebniß irgendwelche Versuchungslage, sei es nun eine verlockende oder erschreckende, und somit zum schließlichen Ausgang ebenso wol Sieg als Niederlage des Versuchten haben könnte. Vielmehr ein πειρασμός, welcher ihn als rechtmäßiges Objekt des Zorns und der Strafeinschreitung bloßstellt; nicht irgendwelches πειρασθῆναι, sondern ein πειράζειν, das den Fall des Versuchten erzielt: das wäre die Folge des göttlichen Thuns, welches diese Bitte abwenden möchte.

„In solches Versuchungsverfahren bringe, da hinein führe uns nicht, himmlischer Vater!" so hätten demnach Gottes Kinder zu beten, etwas in sich ahnend, das ihm, dem Heiligen, Ursache und Recht gäbe, gegen sie als dem Zorn Verfallene zu verfahren oder, falls sein Einschreiten durch Organe seines Zornes und Gerichtes vollzogen wird, ein Verfahren zu veranlassen, in welchem sie dem verderblichen Walten dieser dienstbaren Potenzen preisgegeben wären. Was aber ist das? In welchem Verhältnisse steht Gott dabei zu der Sache, in welchem zu ihren persönlichen Theilhabern? Und welche Bedeutung in dem Leben der Kinder Gottes hat das alles? Und ob wir auch jener Psalmworte (119, 11; 143, 2) gedenken: Πᾶς ἄνθρωπος ψεύστης und μὴ εἰσέλθῃς εἰς κρῖσιν μετὰ δούλου σου, welche die Ursache und die Art göttlichen Einschreitens in dem Sinne, in welchem die sechste Bitte gemeint sei, kennzeichnen: wie mag damit jener Spruch des Jakobus (1, 13) stimmen: Ὁ θεὸς ἀπείραστός ἐστι κακῶν, πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα und des Paulus (1 Kor. 10, 13) Verheißung: Ὁ θεὸς οὐκ ἐάσει ὑμᾶς πειρασθῆναι ὑπὲρ ὃ δύνασθε? Sehen wir was uns der Versuch, auf geschichtlichem Wege dem Wesen der Versuchung näher zu kommen, an Aufschluß für dieses Problem bieten mag.

II.

Von Abraham, von der Gemeinde Israels, von König Hiskia lesen wir in der alttestamentlichen Schrift, daß Jehova sie versucht habe; im N. T. erscheint in der Versuchung des Herrn Jesu zwar als Vollbringer derselben — hier (Matth. 4, 3) wie im ersten Brief an die Thessalonicher (Kap. 3, 5) ὁ πειράζων genannt — der Teufel, jedoch nicht ohne daß die göttliche Veranlassung des Vorgangs (Matth. 4, 1; Mark. 1, 12; Luk. 4, 1) zu unverkennbarem Ausdruck kommt. Als sachlich begründet wird es sich ausweisen, für die Patriarchenzeit zu Abraham's Versuchung auch das, was Hiob im Umschlag seines Lebensglückes erfuhr; neben die Versuchung des frommen Hiskia auch David's, des Königs nach dem Herzen Gottes, Veranlassung zur Volkszählung; gegenüber der Versuchung des zweiten Adam auch des ersten Begegniß mit der Schlange im Paradiese in diese geschichtliche Betrachtung eintreten zu lassen, obschon die H. Schrift das Wort πειράζειν, πειρασμός, für diese Ereignisse nicht anzuwenden pflegt, daher ihnen auch nichts entnommen werden kann, was nicht aus den ausdrücklich als „Versuchung" bezeichneten Vorgängen seine Deckung findet.

1. So ist das Zusammentreffen der ersten Aeltern mit der Schlange eine Versuchung, welche die H. Schrift freilich, im Blick auf ihren Ausgang, ein Verführen (1 Tim. 2, 14) zu nennen vorzieht. Ist dieselbe von Gott gefügt zu denken, und zwar nicht blos im allgemeinsten Sinne seines Waltens über allen Dingen? Schon der Auftrag, den Garten zu bewahren, in Verbindung mit dem Verbot des Essens von dem Erkenntnißbaume und der Drohung wider dessen Uebertretung, verräth eine Voraussicht, vielleicht eine Vorbereitung der Krisis, für deren Eintritt mehr als die Passivität bloser Zulassung anzunehmen, das Gegenbild dieses Anfangsfalles, das in die Wüste führende Walten des Geistes Gottes über dem Neuanfänger der Menschheitsgeschichte uns nahe legt: τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον, πειρασθῆναι. Spricht doch außerdem die Sachlage selbst entschieden dafür. Als Krone des damaligen Kosmos, als persönliches Wesen, als geistleibliches Geschöpf hat der Mensch eine Weltaufgabe und ein Entwickelungsziel, deren Erreichung nicht anders geschehen konnte, also wol nicht anders gefügt war, als durch den Gegensatz hindurch, vor welchen ihn die Versuchung stellt.

Denn wie lagen die Dinge? Der Anfang, an welchem Adam stand, war so wenig der absolute, als die Welt, in welcher er sich befand, eine ungetheilte ist. Und diese Theilung ist keine abgeschlossene, sondern ist ein Widerstreit, ist ein Prozeß, den der Allmächtige nicht durch einen Machtspruch schließt, ihn vielmehr als einen Geisterkampf zur Entscheidung reifen lassen will, wobei der Feind an den Geistwesen wie im Himmel, so auf Erden seine Kraft einsetzen darf, ob sie ihm zufallen oder in ihrem Stande bleiben, einsetzen darf, bis all seine Berechtigung dazu erschöpft ist.

So reift des Feindes Wesen und Werk zum Gericht; so reifen sie selbst, die Geistwesen, und das ist ein zweiter Gesichtspunkt, welchen die Sachlage eröffnet, aus potentieller zu völliger Geistesart (2 Kor. 3, 17), in ihr eigenes Wollen ihr gottgegebenes Wesen aufnehmend; gut geschaffen sollen sie ihren Stand als ihre

eigene Wahl, sollen sie ihre angeborene Bestimmung als persönliche Selbstbestimmung haben: so wird ihre Stellung eine sittliche, für den Weltprozeß mitwirksame.

Als eine That aber hat drittens der Mensch seine Entscheidung zu äußern; als geistleiblicher Persönlichkeit kann sie ihm kein bloser Innenakt bleiben, sondern muß in und an dieser Welt zur Verwirklichung reifen. Ist überall Leiblichkeit das Ende der Wege Gottes, so ist insonderheit für des Menschen Entwickelungsgang ein Schritt, zumal ein entscheidender, erst dann gethan, wenn er in eine That herausgetreten ist, zum Werke sich verkörpert hat. Es sei nur nebenbei hierfür an das Opfer erinnert und an das Gebet, worin die ja ohnehin dem Allwissenden bekannte Herzenshingabe sich zu verkörpern hat; ferner an Golgatha neben und nach Gethsemane.

Diese Grundzüge der Sachlage werden wir nicht nur bestätigt, sondern noch sprechender charakterisirt finden, wenn wir nun an die späteren Fälle von πειρασμός herantreten und sie freilich nicht alle jedesmal gleicherweise, sondern die eine Beziehung da, die andere dort vorwiegen sehen.

Ὁ θεὸς ἐπείρασε τὸν Ἀβραάμ, hebt die Erzählung 1 Mos. 22, 1 fg. an. Was es dabei galt, bezeugen (V. 12) die Worte: Νῦν ἔγνων, ὅτι φοβῇ σὺ τὸν θεὸν καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ! Abraham's gottesfürchtige Liebe, als deren Kehrseite der Hebräerbrief den Glauben (Kap. 11, 19 πίστει λογισάμενος) beibringt, sollte als Opferthat durch die Versuchung herausgestellt, in der Vollkommenheit ihres Gehorsams offenbar und reif werden. Und wir werden als Segen der Geburtswehen dieses Thaterweises eben diese Ausreife, wie bei Adam's Versuchung schon dieses Entwickelungsmomentes gedacht wurde, auch hier in Anschlag bringen, zugleich jenes Wortes von dem Sohne Gottes (Hebr. 5, 8. 9) eingedenk: Ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθεν τὴν ὑπακοήν καὶ τελειωθεὶς κτλ. Auf noch ein Zweites aber weist uns jenes göttliche Νῦν ἔγνων! Oder soll dieser nachdrucksvolle Ausruf schon durch die Bezeichnung als anthropomorphische Redeform für abgefunden gelten, ohne daß seiner Meinung gegenüber Aussagen wie Ps. 44, 22: Γινώσκει τὰ κρύφια τῆς καρδίας nachzudenken wäre? Es wird eben zu beherzigen sein wie ידע, γινώσκειν und „erkennen" nicht in der Kenntnißnahme blos intellektuellen Wissens aufgehen, sondern viel intensiveren Bezug des Subjekts und Objekts einschließen können. Ist ja auch „Erkennen" ein dem Richter nicht minder geläufiges Wort als dem Wißbegierigen. Für das göttliche, kosmisch gültige Urtheil, wie für das Gemeinschaftsverhältniß Gottes zu ihm, dem Freunde (Jak. 2, 23), erschloß sich Abraham's wahlfreie Seele erst in und mit der Entscheidung auf Moriah zu dem Thatbestand, welcher ein gegen vorher intensiveres Wissen um seine Person als zugleich innigere Annäherung des ewigen Geistes zu dem geschaffenen Geiste gestattet.

Wie Abraham, so Abraham's Kinder, wenigstens was Gottes Absicht mit dem πειρασμός anbelangt, wenn ihrerseits auch nicht bezüglich der Erfüllung dieser Absicht. Ἐκεῖ ἔθετο αὐτῷ κρίσεις lesen wir 2 Mos. 15, 25, καὶ ἐκεῖ αὐτὸν ἐπείρασεν, durch verheißungsvolles Gebot, ob er Gehorsam hege und leiste; durch die Mannaspende und ihre Ordnung (Kap. 16, 4), ob folgsame Dankbarkeit; durch die Erscheinung seiner Majestät (Kap. 20, 20), ob Gottesfurcht; durch seine de-

müthigende Leitung in der Wüste (5 Mos. 8, 2), daß kund würde was in seinem Herzen wäre, ob es seine Gebote hielte; durch falsche Prophetie versucht Jehova sein Volk (Kap. 13, 3), ob es ihn von ganzer Seele liebe, wie (Richt. 2, 2; 3, 1. 4) ob es auf seinem Wege bleibe. Der göttliche Erzieher stellt diese Proben an: gelten sie aber blos dem Verhältniß zwischen ihm und ihnen? Es ist ja um die Glaubensstreiter her eine Wolke von Zeugen, die Schar nicht nur ihrer vollendeten Vorgänger (Hebr. 12, 1. 23), sondern auch der jenseitigen Geisterwelt, angesichts deren Paulus den Timotheus (1 Tim. 5, 21) beschwört; selber vor ihnen sich (1 Kor. 4, 9) zur Schau gestellt achtet, auch (1 Kor. 11, 10) die Frauen auf die Wahrung der Schranken, die ihr Schutz sind, hinweist. So wird denn das „Erkenntniß", das in jenem göttlichen ἔγνων zur Verlautbarung kommt, heiligen Myriaden zu heller Freude (vgl. Luk. 15, 10) aufgegangen sein, den finsteren Geistern aber wettergeleuchtet haben zur Vorahnung des Gerichts über ihre Sache als eine verlorene, indeß freilich andererseits Israels Untreue eine ihnen erwünschte Verdunkelung jener Siegesfreude bringen mochte.

Denn mehr noch als blos theilnahmsvolles Zuschauen, mehr auch noch als jenes Verlangen, dessen einmal Petrus (1 Petr. 1, 12; vgl. Eph. 3, 10) gedenkt, ist von dorther in Anschlag zu bringen; wie sich ja schon im Paradiese erwies. Der Tragweite der Heilsgeschichte (Eph. 1, 10; Joh. 12, 31), der das Sichtbare und das Unsichtbare betreffenden, entspricht ein fort und fort bethätigtes Hereinragen des Geisterreiches, des hülfreichen wie des anfechtenden, in diese, welche für Menschen und Engel die Krisis des Weltprozesses zum Austrag bringt. Ein Hereinwirken, eine Mitleidenschaft, deren die H. Schrift von 1 Mos. 3, 1 bis Offb. 20, 10 bald ausgesprochene, bald nur andeutende Erwähnung thut. In besonders merkwürdiger Weise durch das Buch Hiob. Da erscheint Satan nicht nur beim Vollzug des πειρασμός betheiligt, sondern wie bei diesem, so auch schon bei der Veranlassung desselben wirksam. Nicht blos Hiob's Gottesfurcht soll in dem läuternden Tiegel der Versuchung ihre Lauterkeit vor Gottes Angesicht Menschen und Engeln erweisen: Satan, der solche selbstlose Lauterkeit nicht glaubt, soll überführt werden und sich um so widerspruchsloser den Prozeß gemacht sehen, je mehr Spielraum ihm für die Bedingungen der Beweisaufnahme gelassen ist. Solches Geheimniß des Glaubensstreites und Glaubensleides offenbart sich uns hier.

2. Anders als bisher sehen wir den πειρασμός geartet, von welchem uns die Geschichte David's berichtet, anders nach Ursache und Zweck. Die Bücher Samuelis (2 Sam. 24, 1 fg.) heben davon an mit den Worten: Καὶ προσέθετο ὀργὴ κυρίου θυμωθῆναι ἐν Ἰσραὴλ καὶ ἐπέσεισε τὸν Δαυὶδ εἰς αὐτούς — וַיָּסֶת אֶת־דָּוִד בָּהֶם. Der Verfasser der Chronik (1 Chron. 22, 1 fg.) aber schreibt: Καὶ ἔστη διάβολος ἐν τῷ Ἰσραὴλ καὶ ἐπέσεισεν τὸν Δαυὶδ τοῦ ἀριθμῆσαι τὸν Ἰσραήλ. Hier sehen wir ein göttliches πειράζειν berichtet und ein solches Satans, und zwar εἰς κακόν geht der πειρασμός! Hengstenberg (nach Dächsel's Kommentar, welcher noch 1 Sam. 26, 19 und Kap. 16, 10 hierher vergleicht) erläutert dies so: „Die Sünde gehört zwar dem Menschen an, er kann jeden Augenblick durch die Buße von ihr frei werden; geschieht dies aber nicht, so stehen die Formen, in denen sie sich kundgibt, nicht ferner in seiner Gewalt, sondern diese stehen unter Gottes Disposition, und

Gott bestimmt sie so, wie es ihm gefällt, wie es in den Plan seiner Weltregierung paßt, zu seiner Ehre und zugleich zum Heile des Sünders dient, solange dieser noch nicht völlig verworfen ist. Er versetzt den Sünder in Lagen, in denen gerade diese oder jene Versuchung ihm besonders nahe tritt, er lenkt die Gedanken auf bestimmte Gegenstände des sündigen Verlangens.. Ebenso wird hier ein verborgener Einfluß Gottes auf David behauptet, indem er die in diesem vorhandene böse Neigung auf einen bestimmten Gegenstand hinlenkt." Sofern die Chronik als Träger jenes „verborgenen Einflusses Gottes", als Organ seines „Zorns" den Teufel enthüllt, bemerkt Disselhoff (a. a. O.): „Gott ließ die Versuchung Satans zu und schaffte, daß die Thatsünde, deren Quell in David wie im Satan zu suchen ist, eine solche Gestalt annahm, daß er durch die Strafe desselben zugleich das ganze Volk strafen konnte, auf dem noch von den Zeiten der Empörer Absalom und Saba her ungesühnte Schuld lag."

Ganz denselben Fall wie David's, und zwar hier mit ausdrücklicher Bezeichnung des göttlichen Waltens als eines πειράζειν, wodurch die Verwendung des Wortes auch für jenen Fall seine Rechtfertigung findet, weist die Geschichte Hiskia's auf. Von dem wunderbar Genesenen heißt es 2 Chron. 32, 25: „Aber Hiskia vergalt nicht wie ihm gegeben war; denn sein Herz erhob sich. Darum kam der Zorn über ihn." In welcher Weise geschah letzteres? „Als aber," so erläutert der Geschichtschreiber (V. 31) jene Aussage, „die Botschafter der Fürsten von Babel zu ihm gesandt waren, ἐγκατέλιπεν αὐτὸν κύριος τοῦ πειράσαι αὐτὸν, εἰδέναι τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ. In prahlerischer Schaustellung seiner reichen Mittel kam die innere Ueberhebung zu Tage und zur That, um nun ihrer Ahndung, wenn auch nicht ohne Aufschub, zu verfallen. Der Herr ist es, der dem Hiskia wie zuvor dem David zürnt und der ihn wie jenen versucht, in den πειρασμός hineinführt. Wenn als Zweck desselben ein göttliches εἰδέναι genannt wird, jenem ἔγνων auf Moriah gleich, so werden wir hier abermals erinnert, wie wenig das göttliche Vorauswissen des Menschen Personleben und die Eventualitäten der Weltgeschichte zum bloßen Schattenwurfe ewiger Gedanken oder zum willenlosen Spiel göttlicher Allmacht entkräftet, sondern menschlicher Selbstentscheidung eine Wahlstatt offen läßt, deren Betreten es sich gleichsam versagt. Erst aus dem persönlichen Innenleben herausgeboren an das Licht dieser Welt, erst als thatsächliche Wirklichkeit wird das, was innen keimte, dem göttlichen Urtheil zum Gegenstand heils- und weltökonomischen Wissens und Waltens. Dies Verhältniß von Potenz und Thatvollzug, von Neigung und Werk zu verwischen geben jene Gesetzesauslegungen des Herrn (Matth. 5, 22. 28), welche der pharisäischen Entfremdung des äußeren Thuns von der inneren Gesinnung steuern, kein Recht; während nicht allein Jakobus (Kap. 2, 21. 22), sondern auch die Schriftaussagen vom jüngsten Gericht (2 Kor. 5, 10; Offb. 20, 13) solch göttliches Verfahren für das Ende der Zeit, also wol auch für deren Verlauf bestätigen. Wenn aber diese Versuchung Hiskia's als ein göttliches Zornverhängniß gleich jenem, das David's Herzensgeheimniß in die Weltwirklichkeit herausetzt, erscheint, so wird auch hier Satans Eintreten in den Vorgang, obgleich die Erzählung davon (ebenso wie das zweite Buch Samuelis bei David) schweigt, nicht zu leugnen sein. Die Ergänzung, welche letztere Berichterstattung durch die betreffende Chronik-

stelle findet, zeigt, daß das Schweigen einer Schriftstelle von dem einen oder anderen Faktor oder die Ausschließlichkeit, womit etwa nur einer zur Benennung kommt, für analoge Fälle die Vervollständigung ihrer Erkenntniß durch ergänzende Vergleichung wahrlich nicht untersagen will; wobei freilich die Mannichfaltigkeit der Darstellungsweise nicht nur ihre pädagogische Begründung haben, sondern auch ein Ausdruck dessen sein wird, daß nicht in jedem derartigen Falle die Sphäre und Wirkungsweise der betheiligten Faktoren dieselbe sein wird.

Zwei Momente des πειρασμός, wie derselbe diese frommen Könige als ein Zorngericht trifft, springen besonders auffallend hervor: daß nämlich Satan hier nicht blos wie bei Hiob zugelassen, sondern wie ein zugewiesener, von Gott gesandter Gerichtsvollzieher erscheint; und dann: daß seine Sendung nicht die Zufügung eines Leidens wie bei Hiob, sondern die Veranlassung einer strafwürdigen Handlung bezweckt.

Was nun das erste betrifft, so sind die beiden Könige keineswegs eine vereinzelte Ausnahme, sondern ein weites Feld von Analogien solches Gerichtsvollzuges göttlichen Zorns durch diejenige Potenz, welche im Feuer dieses Zorns ihr Element hat, gefolgt oder vertreten von Dämonen, thut sich uns in dem geoffenbarten Worte, das den unsichtbaren Hintergrund der Geschichte enthüllt, wieder und wieder auf. Ein tiefstergreifendes Charakterbild dieses Sachverhalts entwirft sie uns in Saul's Lebensgeschichte. Als sein Ungehorsam die göttliche Erwählung in Verwerfung wandelt, ohne daß dieser Herzfehler zu greifbarem Fehl noch gereift ist, da, heißt es 1 Sam. 26, 14, „wich der Geist des Herrn von Saul und ein böser Geist vom Herrn machte ihn sehr unruhig." Bald treten die Wirkungen (1 Sam. 18, 10 fg.) zu Tage: er rast, er mordet. Einen nicht minder bedeutsamen Vorgang lesen wir von jenen falschen Propheten Israels (2 Chron. 18, 29 fg.), welche Ahab weissagen sollen. Und wie da, so findet bei allen „Kindern des Zorns" verwandter Einfluß Raum und Statt, was Paulus den Ephesern (Kap. 2, 2) nicht als eine außerordentliche Sonderlehre, sondern nur eben gelegentlich als eine selbstverständliche Thatsächlichkeit in Erinnerung bringt. Vor ebendemselbem Einfluß sieht er sich veranlaßt, die korinthischen Christen zu warnen (1 Kor. 7, 5), daß sie nicht, statt sich über die menschliche Natur zu erheben, in ihrer Schwachheit durch Sünde und Schande bloßgestellt werden. Mag es freilich dem gewohnten Denken zur Zeit weit abliegen: nach durchgängiger Schriftanschauung umgibt und durchwaltet ein Leben und Weben der Geisterwelt unser Erdendasein, das der Menschheit und das der Christenheit, welches selbst in eines Apostels Leben (2 Kor. 12, 7) einzugreifen im Stande ist.

Das andere aber, daß göttlicher Zorn den Versucher und die Versuchung sendet, damit ein strafbares Thun erfolge, hat auch nicht wenige Analogien, wie denn der Schriftaussagen, welche für die Entwickelung des Sündenwesens zu entscheidenden Krisen und Katastrophen die treibenden und ausschlaggebenden Impulse in Gottes heilige und allwaltende Hand legen, genug sind. So die von Pharao's Verstockung (2 Mos. 4, 21; 7, 3; 9, 12; 10, 1. 20; 14, 4), woneben allerdings theils unpersönliche Redewendungen (2 Mos. 7, 13. 22; 8, 15; 9, 34), theils solche vorkommen, welche (2 Mos. 8, 32; 9, 34) die Verstockung in Pharao's eigene Initiative verlegen. So ferner von Israels Verstockung (Jes. 6, 10; Röm. 11, 8);

daher das eigenthümliche Flehen des Propheten Jesaja, dessen Predigt sie zur Frucht haben soll (Jes. 63, 17): Τί ἐπλάνησας ἡμᾶς, κύριε, ἀπὸ τῆς ὁδοῦ σου, ἐσκλήρυνας ἡμῶν τὰς καρδίας τοῦ μὴ φοβεῖσθαί σε; wozu wie einerseits Sach. 7, 11 (vgl. Hebr. 3, 13), so andererseits jenes Apostelwort (Röm. 9, 18) zu bedenken ist: Ὃν θέλει (ὁ θεὸς), ἐλεεῖ, ὃν δὲ θέλει, σκληρύνει.

Gleichermaßen ist es Gott, von welchem derselbe Apostel außer der Verstockung wider das Heil die Versenkung in äußerste Heillosigkeit verhängt werden läßt (Röm. 1, 24): Ὁ θεὸς αὐτοὺς παρέδωκεν εἰς ἀκαθαρσίαν, oder (V. 26) εἰς πάθη ἀτιμίας, oder (V. 28) εἰς ἀδόκιμον νοῦν ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα. Und wiederum (2 Thess. 2, 11—12): Πέμπει ἐνέργειαν πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει, ἵνα κριθῶσιν ἅπαντες οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ ἀλλ᾽ εὐδοκήσαντες ἐν τῇ ἀδικίᾳ.

Gewiß [1]), die Anerkennung der nicht blos zulassenden, sondern wirksamen Urheberschaft Gottes bei einem Verfahren, das die Sünde nicht durch die Gnade der Vergebung aufhebt, sondern vermittels eines Gerichts der Versuchung zum Ausbruch bringt, hat also Schriftgrund und ist festzuhalten, auch wenn ein Ausgleich mit dem Zeugniß des Jakobus: Πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα fraglich bleiben müßte.

Mehr als eine Frage noch außer dieser Ausgleichsfrage mag sich freilich hier aufdrängen, das Verhältniß göttlicher zu menschlicher Willensmacht und Verantwortlichkeit und satanischer und dämonischer Wirkungsweise betreffend. Sie in ihre Voraussetzungen und Konsequenzen zu verfolgen, hat von jeher das logische Denken sich beeilt, sie in den Einklang eines Systems zusammenzufassen, das spekulative sich bemüht. Und wer mag solche Versuche seinem Denken versagen, wer aber nicht auch die großartige Unbefangenheit der H. Schrift würdigen, womit sie solchen Problemen, ohne sie irgend zu verkennen, Raum läßt mit völliger Verachtung des Scheines, als widerspreche sie sich. Solche Sorglosigkeit der heiligen Schriftsteller [2]) wird auch dem Leser jene Ruhe des Vertrauens einflößen wollen, welche die fraglichen Momente zunächst in ihrer Vollwichtigkeit stehen und gelten zu lassen vermag, ohne die Gegensätze zu verwischen. Sind diese Gegensätzlichkeiten, soweit sie sich nicht lösen lassen, doch nicht die einzigen Lebensgeheimnisse, für welche sowol bezüglich des Wortes, das sie bezeugen, als der Erkenntniß, die sie fassen soll, das Paulinische Geständniß gilt (1 Kor. 13, 12): Βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι᾽ ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι und ἐκ μέρους γινώσκομεν!

3. Zum Abschluß der geschichtlichen Umschau erübrigt uns noch, die Versuchung des Herrn in der Wüste zu betrachten und zu vergleichen. Vom heiligen Geist erfüllt und getrieben kommt Jesus in die Wüste und dort tritt ihm der Versucher

1) Nur hingedeutet sei auf die apostolischen Aussagen vom Gesetz in den Briefen an die Römer und Galater (z. B. νόμος παρεισῆλθεν, ἵνα τὸ παράπτωμα πλεονάσῃ) und Weber's Erörterung derselben: „Vom Zorne Gottes" (Erlangen 1862), S. 139 fg.

2) Es sei nur an jenes 15. Kapitel im ersten Buch Samuelis erinnert, das den Samuel des Herrn Urtheil über Saul (V. 11) vernehmen läßt: „Mich reuet, daß ich Saul zum Könige gemacht" und darauf (V. 29) eben diesen bezeugen läßt: „Gott ist nicht ein Mensch, daß ihn etwas gereue." Aehnlich nennt die Chronik als Zweck der Versuchung Hiskia's: εἰδέναι τὰ ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ, als deren Motiv sie doch Gottes Zürnen (also Wissen) um seines Herzens Ueberhebung bezeugt.

entgegen, der ihn zu eigenwilligem Vorgreifen wie einst den Adam im Paradiese bringen will, hier aber Gehorsamstreue der Gesinnung und That findet und damit Ueberwindung: ein den Kampf noch nicht abschließendes Ergebniß, das aber mächtig genug ist, doch in dem Herrschaftsgebiet der Finsterniß (Luk. 11, 13) dem Lichte Bahn zu brechen, bis nach Ueberwindung wie hier der Lockungen so dort am Kreuze der Todesschrecken die Vollendung seines Gehorsams und Sieges Jesum zu dem Rufe berechtigt: Τετέλεσται!

Adam's, Abraham's, Hiob's Versuchungen sind es, denen auch dieser Kampf sich anreiht, an welchen weiterhin sich diejenigen schließen, welche Christi Nachkämpfer (1 Thess. 3, 5; vgl. Eph. 6, 12; Offb. 12, 11) bestehen müssen. Aber an Bedeutung und Entscheidung steht der Kampf und Sieg des Gottmenschen in der Fülle der Zeit einzigartig über allem Vor- und Nachherigen, da in seinem Werk die Krisis des Weltprozesses für Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit, Gott und Welt ihren Schwerpunkt hat.

Um so weniger genügt es, den Zweck dieser Versuchung Jesu, dieser Herausstellung seines Innenwesens in die geschichtliche Weltwirklichkeit, blos ihm gelten zu lassen, blos jenem Lernen (Hebr. 5, 8), darin sein Gehorsam ausreife. Er gilt nicht minder der Kenntnißnahme jener Geisterwelt, deren heilige Scharen (Matth. 4, 11) dem Ueberwinder zu Dienst eilen, deren gefallenes Heer aber, bisher noch berechtigt, im Kreise der „Kinder Gottes" droben (Hiob 2, 1; 1 Kön. 22, 21) zu erscheinen, indeß sein Führer zugleich hier unten weltbeherrschend waltet (Matth. 4, 9; 2 Kor. 4, 4), solchen Rest der ursprünglichen, durch den Sündenfall mit der Entwickelung des Menschengeschlechts verquickten Stellung erschüttert und entwurzelt sieht. Ja, man könnte fragen, wem der Vorgang mehr gelte, ob dem Versuchten oder dem Versucher, der wie nie zuvor noch hernach so persönlich, so unmittelbar sich stellt oder stellen muß; es gilt seine eigene, um Sein oder Nichtsein in der Welt Gottes sich handelnde Sache. Daher daß er sie verlor, ein Anfang (Luk. 10, 18; vgl. Matth. 8, 29) jenes Endes ist, ob welchem das triumphirende ἐβλήθη der Offenbarung (Kap. 12, 10; 20, 10) frohlockt.

4. Wird das Resultat unserer Geschichtsbetrachtung nun gezogen, so findet sich, daß die mit πειρασμός bezeichneten oder benennbaren Vorgänge dreifacher Art sind nach Absicht und Ergebniß: entweder wie bei Adam zuvörderst zur Ausreife und für den Weltlauf wirksamen Stellungnahme des Versuchten; oder wie bei Hiob und zumeist bei dem Herrn zur Wegweisung des Versuchers aus seiner Stellung; oder endlich, wie David's und Hiskia's Fall darthut, zum Gericht über des Herzens Untreue, wobei unvergessen sein will, daß die eine und andere Bedeutung des πειρασμός ineinandergreifen, zusammenwirken und mehr als ein Ergebniß zugleich bezwecken und erzielen können.

Welche Art desselben aber meint die sechste Bitte, um Verschonung mit Versuchung flehend? Gewiß auch da, wo sie einen Entwickelungszweck reifen, einen hohen Kampfeszweck erfüllen soll, ist im Hinblick auf all das Schwere, durch welches es dabei geht, eine derartige Bitte nicht ausgeschlossen, wie ein Blick auf Gethsemane zeigt. Gewiß aber auch wird niemandem entgehen, wie noch viel unmittelbarer zutreffend, wie vollwichtig jedes Wort dieser Bitte, der Begriff des εἰσφέρειν und der

des πειρασμός seine Anwendung gewinnt, wenn jene gerichtliche Art der Versuchung, die Gottes Zorn verhängt, die des Versuchten Niederlage bezweckt, in der Beter Sinn liegt. Und zwar ist es die sündliche Natur ihres Fleisches, was die Kinder Gottes in Sorge und zu der täglichen Bitte um Verschonung bringt. Denn außer dem selbstbewußten, selbstgewollten Personleben, dessen Fehler die fünfte Bitte Gott vorträgt, einen Lebensgrund in sich tragend, in dessen Abgründe hineinzublicken ein Goethe widerräth, einen Mutterboden ebenso mächtiger als unversehener Regungen, die wie ein Blitz herausbrechen, aber auch feinster, schleichender Trübungen, die unmerklich, wie ein Hauch den Metallspiegel anfliegt und mit Rost beschlägt, die Seele anwandeln: es legt, wer das weiß, wol auch rücksichtlich dieses Umstandes insbesondere Bitte und Fürbitte ein.[1]) Um so mehr, als es ja diese Beschaffenheit menschlicher Natur nicht allein ist, was in Betracht kommen will. Auch redliche Frömmigkeit, die weder einem David noch einem Hiskia wird aberkannt werden, auch aufrichtige Liebe, wie sie Petrus dem Meister zugewandt, schließt in diesem Fleischesleben nicht so manchen Nachlaß der Wachsamkeit aus, unter der Asche glimmende Kondescendenz des Personlebens zu jenem Naturgetriebe, verstohlene Hegung keimender sündlicher Neigung in einem Bereiche (Ps. 90, 8: עֲלֻמֵנוּ), dessen Zwischenzustand sich dem etwa vergleicht, was ein Träumender bei sich entdeckt und sich ge- oder mißfallen fühlt. Es ist kein Schlummer mehr der ruhenden Erbsünde und doch noch nicht Sünde, die als eigene erkannt, bekannt, bekämpft werden will; es hat es der Mensch sich selbst noch nicht Wort, daß er es wolle, und bannt es doch auch nicht mit entschiedenem Nichtwollen. Aber das Auge des Herzenskündigers sieht es und zürnt. Wie nun der Psalmist (Ps. 19, 13) fleht: Ἐκ τῶν κρυφίων μου καθάρισόν με, so suchen Gottes Kinder „zur rechten Zeit" des himmlischen Vaters heilsame Gnade nicht blos für ihr sündiges Thun durch die fünfte Bitte, sondern auch für all jene inwendige Fehle durch die sechste Bitte, hiermit jenes andere Psalmwort (Ps. 32, 6) erfüllend: Προσεύξεται πρός σε πᾶς ὅσιος ἐν καιρῷ εὐθετῷ· πλὴν ἐν κατακλυσμῷ ὑδάτων πολλῶν πρὸς αὐτὸν οὐκ ἐγγύουσιν. Sie thun so, damit nicht der heilige Gott verfahren müsse, wie eines Kranken Organismus einem schleichenden Uebel gegenüber sich nicht anders helfen mag, als daß er die Verderbniß aus dem Inneren hervor, aus dem schwankenden Verzug zu akutem Ausbruch treibt, damit aus dem reifen Geschwür, das des Arztes Messer schnitt, das Gift ausfließe. Heilung ist das, aber schmerzlich genug. Viel schmerzlicher noch und an die Entziehung der Kindschaft streifend ist das Entbrennen göttlichen Zorns gegen heimliche Untreue, die das ganze religiöse Leben zu fälschen droht, der πειρασμός, welcher zu „Thorheiten in Israel" führt, die der Gefallene gern mit blutigen Thränen möchte ungeschehen machen, ob sie auch nicht (vgl. 1 Kor. 11, 32; 5, 5) ein Gericht der Verdammniß bringen, wie der Vollzieher des „Zorns" in dunkelen Stunden einflüstert.

Denn ihm, dem Versucher κατ' ἐξοχήν, gibt ja die Unlauterkeit des Herzens, Gottes Geist betrübend und verscheuchend (1 Sam. 16, 14; Apg. 5, 3), die Möglichkeit, das keimende Böse zu entfalten, zu reifen, zu offenbaren, wobei das Auge

1) Trieb es doch, als der Herr vom Verräther sprach, die Jünger zu der ängstlichen Frage: Μήτι ἐγώ εἰμι, κύριε! Sorgt doch Paulus, μήπως ἀδόκιμος γένωμαι 1 Kor. 9, 27! Mark. 14, 19.

des sittlichen Bewußtseins, zum Schalk (Matth. 6, 23) geworden, vor der That für Gottes Heiligkeit wie verblendet, hernach für seine Barmherzigkeit wie erloschen scheint: eine schreckliche Noth und Nacht gottverlassener Pein, ob auch ein Morgen dann wieder für das bitterlich weinende Auge tagen kann, ein Aufstehen des Bußfertigen aus dem ihm und der Gemeinde ebenso ärgerlichen als beschämenden Fall, ein Umschlag der unlauteren Sicherheit in vertiefte und völligere Heiligung.

Solches Zuchtverfahren in der Sphäre des ethischen Lebens mag sich wol mit jenem auf dem Gebiet des Leibeslebens vergleichen lassen, welches der in eiteler Selbstzufriedenheit sich wiegenden, in sittlicher Unklarheit selbstgefälligen Gemeinde zu Korinth einestheils an den ohne Selbstprüfung Kommunicirenden (1 Kor. 11, 30), anderentheils an jenem in sonderlicher Unsittlichkeit Geduldeten (1 Kor. 5, 5) widerfuhr und den Apostel (1 Kor. 11, 31) zu dem Spruche drängt: Εἰ ἑαυτοὺς διεκρίνομεν, οὐκ ἂν ἐκρινόμεθα.

Im Gefühle eigener Unzulänglichkeit zu solcher Sichtung, nach seiten der Fähigkeit und der Willigkeit, fleht schon die alttestamentliche Gemeinde in Ps. 143, 2: Μὴ εἰςέλθῃς εἰς κρίσιν μετὰ τοῦ δούλου σου und in Ps. 139, 24: Ἰδὲ, εἰ ὁδὸς ἀνομίας ἐν ἐμοί, καὶ ὁδόγησόν με ἐν ὁδῷ αἰωνίᾳ. So vorsorglichem Anhalten um ein Ἰδέ gnaden- und geduldvoller Heilung und Heiligung als einem außer und neben der Bitte um Sündenvergebung besondern Anliegen entspricht jener Wunsch des Apostels (1 Thess. 5, 23) für die neutestamentliche Gemeinde: Αὐτὸς δὲ ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς. Ein erfüllungsgewisser Wunsch, aber „es muß erbeten sein!“

Wenn also der Wortlaut der sechsten Bitte auf ein Flehen geht, welches die Verhängung eines Gerichts abwenden will, dadurch der himmlische Vater seine Kinder in gerechtem Zorn über heimliche Untreue heimsucht, diese in offenbare, straffällige Sünde und Schande herausbrechen heißend, so erscheint solcher Gebetsinhalt geschichtlich und sachlich durchaus begründet, wenn auch die gebräuchliche Auslegung ihn anders faßt.

III.

1. Zur Erhebung derjenigen Auslegung der sechsten Bitte, welche als die gebräuchliche zu bezeichnen sei, kann füglich der neueste, zum Gebrauch der Geistlichen und der Gemeinden bestimmte Kommentar Dächsel's dienen. Derselbe bringt zunächst Löhe's Deutung bei: „Diese zwei Bitten [die fünfte und sechste] mit ihren zwei verborgenen Verheißungen sind wie zwei Hände Gottes, mit deren einer er uns rettet, mit der anderen schirmt, mit der einen uns bettet, mit der anderen uns zudeckt.“ Sodann Godet's Citat: „Ein Frommer hat die Bitte so umschrieben: wenn die Gelegenheit zur Sünde sich darbietet, so gib, daß die Lust sich in mir nicht finde; ist aber die Lust da, so gib, daß die Gelegenheit sich nicht darbiete.“ Er selbst aber, welcher zu David's Versuchung (2 Sam. 24, 1) bemerkt: „Um diesen und ähnlichen Aussprüchen (1 Sam. 26, 19; 2 Sam. 16, 10), sowie den Thatsachen der Erfahrung ihr Recht angedeihen zu lassen, müssen wir die so natürliche Scheu, irgendeine Mitwirkung Gottes bei der Sünde der Menschen anzuerkennen, aufgeben und ohne Rückhalt eingestehen, daß jede einzelne Wirkung und Handlung in der Welt, auch eine böse, nur unter dem Einfluß Gottes zu Stande kommt“, auch Dächsel wie die

von ihm citirten Schriftkenner gelangt bezüglich unserer Bitte zu der Behauptung: „Sie enthält ein Zwiefaches: 1. bewahre uns, so viel als möglich ist, vor der Versuchung, daß wir nicht hineingerathen; 2. bewahre uns wenigstens, wenn du uns zu unserem Besten heimsuchen willst, in der Versuchung, daß wir nicht darin untergehen, wie Luther sagt: Es wird nichts anderes daraus, wir müssen in der Versuchung stecken (da der Teufel das Herz angreift, martert und plagt mit seinen feurigen Pfeilen, d. i. mit Schrecken und Angst der Sünde und Gottes Zorn, da er dem Menschen, der sonst blöde und furchtsam ist, ein Tränklein schenket nicht von bitterem Wermuth und Galle, sondern das da heißt Höllenangst, und in ein Bad führt, da er liegt wie in einem glühenden Ofen, daß ihm das Herz zerschmelzen möchte); aber davor bitten wir, daß wir nicht hineinfallen und ersaufen."

Es wird sich nicht leugnen lassen, daß diese Fassung des Gebetsinhalts unserer Bitte, so sachlich berechtigt sie auch sofort erscheint, dem nächsten und treffendsten Sinne des εἰςφέρειν nicht entspricht, nicht gerecht wird. Andererseits wird zu vertrauen sein, daß eine von so allgemeiner kirchlicher Anerkennung, so tiefer Schrift-, Lebens- und Gebetserfahrung getragene Exegese keine sinnfremde sein mag, vielmehr an ihrem Theil ein gutes Recht haben kann, ein Recht, für welches vornehmlich Luther's Name ins Gewicht fällt. Denn der Kleine Katechismus, seine Auslegung des dritten Hauptstückes, wie sie seit Jahrhunderten in unserer Kirche der Jugend Kinderlehre, der Alten bald unverkennbar, bald unmerklich das Gedankenleben beherrschende Erinnerung ist, wird die Quelle sein, daraus jene Tradition in ihrer so gut wie unfraglichen Autorität entspringt und jener Scheu, von dem heiligen Gott unrecht zu denken, wahlverwandt entgegenkommt. Nun aber auf die Grenzen, die Luther's Auslegung sich steckt, überhaupt das Verständniß und die Anwendung der sechsten Bitte beschränken wollen, hieße beides verkennen: die Art und Bestimmung jener Auslegung und die Bedeutung und Geltung des heiligen Textes. Dieser, der Text der H. Schrift, ist universal; jede Auslegung aber ist nach ihrer zeitlichen Bedingtheit geartet und gefärbt, und nicht nur das; sondern wo ein Lehrzweck vorliegt, hat sie oft gerade darin eine ebenso hohe als demüthige Weisheit zu bewähren, daß sie das Ganze nur nach einer Seite, nur einestheils darbietet, wie Gottes Wort selbst ja oft genug zu thun sich bescheidet, sich freiwillig zu jenem ἐκ μέρους verstehend. Wie sehr dies gerade auf Luther's Katechismus und seine Erläuterung der sechsten Bitte Anwendung findet, läßt ein Blick auf seine Behandlung der sechs Hauptstücke erkennen, wenn sich auch nicht überall unterscheiden läßt, wie weit bewußte Absicht in der getroffenen Wahl gewaltet habe, und inwieweit das, was jemand Wurf des Genies nannte, die betr. Ausdrucksweise erkor.

Es sei nur zweier Punkte beispielsweise hier Erwähnung gethan, die zweite und die dritte Bitte betreffend. Erstere zielt unfraglich auf jenes Reich der Herrlichkeit, welchem des Schächers letzte Bitte (Luk. 23, 42) an den gekreuzigten, der Jünger letzte Frage (Apg. 1, 6) an den auferstandenen Heiland wie auch das Flehen „des Geistes und der Braut" (Offb. 22, 17) gilt, das zu ihm ruft: „Komm!" Wie aber das letzte Wort, das die Offenbarung Johannis zu den Gemeinden redet, ihnen nicht den Wunsch der „Glorie", sondern der „Gnade" des Herrn Jesu bringt, und wie dieser die fragenden Jünger von der Offenbarung seiner Machtherrschaft hinein-

leitet in die bevorstehende Einkehr seines heiligen Geistes, so tritt uns auch aus Luther's Antwort auf das kindliche „Was ist das?" die Pädagogie entgegen, welche das Ferne dem Nahen verschwistert. Er verbindet die Zukunft mit der Gegenwart, das Reich der Glorie mit dem der Gnade, indem er an den von der zweiten Bitte gemeinten Inhalt die unerläßliche Voraussetzung seines Segens anschließt, ihn selbst lediglich in den Schlußworten „dort ewiglich" leise anklingen lassend; leise nur im Vergleich zu dem Vollklang der Prophetie Alten und Neuen Testaments, ja vielleicht zu leise gegenüber dem fast völligen Verklingen desselben im Gemeindeleben der Gegenwart. Aber seine Auslegung will eben keine Definition des Wortlautes, will eine Ergänzung, keine Erschöpfung des Textes sein, will also etwa wie eine zweite Stimme zur ersten Stimme des Tonsatzes einer Melodie verwerthet sein, keineswegs hindernd, daß der erste und nächste Textgedanke hell und klar erschalle.

So viel von der zweiten Bitte. Wie steht Luther's Auslegung der dritten Bitte zu ihrem Texte? Als Inhalt des göttlichen Willens, der auf Erden geschehen soll, faßt und nennt sie das in der ersten und zweiten Bitte Erflehte, dessen Vollzug nun diese dritte Bitte erflehe, was negativ als Verneinung des gottfeindlichen Gegenwillens und positiv als Erhaltung der Seinen im Wort und Glauben beschrieben wird. Trefflich ist damit jene Frage, ob Gottes gebietender oder begnadigender Wille gemeint sei, durch den Hinweis auf die erste und zweite Bitte, beiderlei Willen zusammenfassend gelöst. Freilich die Frucht des Bleibens im Wort und Glauben, die uns zum Thun und zum Leiden des göttlichen Willens und damit zu Werkzeugen desselben gleich den Engeln werden läßt, bleibt unerwähnt, wie denn die dritte Bitte fast nur als Erneuerung der beiden ersten erscheint. Das ist abermals nicht im Sinne einer worterklärenden Definition, trifft jedoch andererseits auf das merkwürdigste mit jenem Ergebniß der Textkritik zusammen, wonach die besten Manuskripte des Evangeliums des Lukas das Vaterunser ohne diese dritte Bitte überliefern wie ohne die siebente.[1]) Diese wenigen Andeutungen charakterisiren Luther's Weise wol sprechend genug, um für seine Auslegung der sechsten Bitte weder den Nachweis theilweiser Nichtwiedergabe des Textinhaltes als Verkennung ihrer Autorität, noch die Forderung, daß der volle Sinn der Worte des Herrn zu seiner Entfaltung und Geltung komme, als etwas Müßiges erscheinen zu lassen.

2. Treten wir nun dem „Was ist das?" der sechsten Bitte näher, um zu erkennen, wie die Auslegung hier verfährt. Zunächst will sie dem Mißverstand der Bitte wehren, als lasse sie ein göttliches Versuchen denken, das Sünde setzt. Gewiß wird mit dieser Abwehr einem hohen sittlichen Interesse Rechnung getragen, einer Verwirrung des Denkens und Gefühls gesteuert, welche für ethnisirende Selbstrechtfertigung und noch mehr für angefochtene Gewissen sich oft genug einstellen mag. „Ihr himmlischen Mächte", läßt Goethe jenen Harfner klagen,

1) Bei dieser wieder ist nicht minder merkwürdig, wie die zweite Hälfte der Auslegung die größte Freiheit in der Ergänzung des Wortlautes mit feinstem Treffen einer Nuance der Wortform vereint, wenn sie das mediale δῶαι in: „Zu sich nehmen" umsetzt. Auch daß nicht nur die Auslegung des Beschlusses keine Rücksicht auf die Doxologie nimmt, sondern auch die (erst 1539 nachgebrachte) Auslegung des Eingangs den Beisatz „der du bist im Himmel" ganz unberücksichtigt läßt, ist ein eigenthümliches Uebereinstimmen mit der neueren Kritik des Lukastextes, der erst später (wann?) durch den des Matthäus im Kleinen Katechismus ersetzt wurde.

Ihr führt ins Leben uns hinein,
Ihr laßt den Armen schuldig werden,
Dann überlaßt ihr ihn der Pein,
Denn alle Schuld rächt sich auf Erden.

Ein Wort des Jakobus ist es, das die Auslegung zu solcher Abwehr verwendet; aber ob auch wörtlich (Kap. 1, 13) wiedergegeben gewinnt es doch in dieser Isolirtheit hier anderen Klang als in dem Zusammenhang des Briefes, dem es entnommen ist, tritt zu dem Wortlaute der Bitte in schrofferen Kontrast, als seine eigentliche Meinung ist und sein kann. Denn von welcherlei πειρασμός redet Jakobus, wenn er sagt: Πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα? Welchem Subjekt steht dies αὐτός gegenüber? Der Zusammenhang läßt uns darüber nicht im Zweifel. Ὁ θεός steht gegenüber der ἰδία ἐπιθυμία des Versuchten, und ein πειράζειν steht in Rede, welches den Schuldlosen lockt und ködert, daß er der Sünde Eingang und Entstehung verstatte, in ihre Erzeugung willige; nicht um jenes weitere Stadium zunächst oder allein handelt es sich, daß die ἁμαρτία als ἀποτελεσθεῖσα zu Tage geboren werde, sondern um ihre Empfängniß und ihr Keimen zunächst. Damit klärt sich uns auch das Verhältniß dieses Wortes des Jakobus zu der heiligen Geschichte, die ihm doch ebenso vertraut als gegenwärtig gewesen, da er diese Sätze schrieb. Auch diese Geschichte kennt kein πειράζειν des Heiligen in Israel, das jenem ἐξέλκειν oder δελεάζειν sich gleichstellen ließe. In seiner Warnungsrede den Gegensatz des sündezeugenden Versuchens und der sündefremden Lauterkeit Gottes einschärfend bleibt Jakobus außer Widerstreit mit dem umfassenderen Sinn, den das Wort πειράζειν, πειρασμός in dem Gebrauch der alttestamentlichen Schriftsteller unstreitig hat: weder jenes pädagogische, jedem Leser seines Briefes sofort mit Abraham's Nennung (Kap. 2, 21) einfallende, noch jenes gerichtliche πειράζειν, wie es Gott an David und Hiskia vollzieht, muthet ihm ja irgendwelcher Bezug zur Entstehung der Ursache seines heiligen Zornes zu, der des Menschen selbsteigenes Erzeugniß lediglich zur straffälligen That reifen läßt. Und es will dabei nicht unbemerkt bleiben, daß dies Gerichtsverfahren, so unfraglich Gott es ist, der es verhängt, ihm immerhin mit einem Ausdrucke zugeschrieben wird, welcher gleichsam das heilige Ich der ewigen Liebe (Jak. 1, 13 αὐτός) fern treten, die ὀργή sich vor sie hinlagern läßt wie eine Wetterwolke und diese in Versuchung und Strafe (2 Sam. 24, 1: καὶ προσέθετο ὀργὴ κυρίου θυμωθῆναι; 2 Chron. 32, 25: καὶ ἐγένετο ἐπ' αὐτὸν ὀργή) sich entladen läßt: ist es Scheu, daß kein profaner Gedanke dem Heiligen nahe trete? Ist es ein Wink, der über den Zorn hinweg- und hinaufleiten will? Oder ist es beides zumal?

Ergibt sich so ein wohlverständlicher Ausgleich zwischen dem Geschichtswort des Alten und dem Lehrwort des Neuen Testaments, so ist dagegen fraglich, ob die Verwerthung des letzteren in der Weise des Katechismus, also ohne die aus dem Zusammenhang des Jakobusbriefes ersichtliche Bedingtheit seiner Meinung, ohne Bedenken und Nachtheile bleibe? Zwar die pädagogische Wirkung des Wortes, das unrechte Gedanken abschneiden, sie gleich im Entstehen ersticken will, kann nur durch Kürze und Unbedingtheit gewinnen; es fällt aber ebendadurch mit einem Nachdruck ins Gewicht, der über seine nächste Bestimmung hinauswirkt, auch auf die mit „aber" eingeleitete Restriktion drückt und sie, statt in die Weite des für den Gebrauch der

H. Schrift und auch für des Herrn Wort bezüglich des πειρασμός offen stehenden Gesammtbegriffs ausmünden zu lassen, vielmehr auf den dem Jakobus vorschwebenden Gegensatz eingeschränkt läßt. Da wird denn aus dem μὴ εἰσφέρειν ein φρουρεῖν, ein Behüten, Erhalten, Aushelfen zum Sieg. Teufel, Welt und Fleisch sind da die einzigwirksamen Subjekte des πειρασμός, nicht im Dienste des Zornes Gottes, sondern im Gegensatz zum himmlischen Vater. Nicht ein Schuldgefühl, wie es zur fünften Bitte treibt, leitet auch hier die Betenden, wenigstens nicht zunächst, sondern lediglich das Gefühl der Ohnmacht gegenüber der großen Macht und vielen List des Versuchers. Nicht ein Gericht gilt es abzuwenden, sondern eine ethische Noth.

3. Allerdings, wenn „ein Hausvater seinem Gesinde das Vaterunser einfältiglich fürhalten" will, wird ihm ebenso wol jene Abwehr des Mißverstandes der Bittworte obliegen als vornehmlich diese Fassung des Erbetenen nahe liegen. Ebenso gewiß aber würde die ausschließliche Geltendmachung dieser in Luther's Auslegung gewählten Seite des Gebetsinhaltes, die Beschränkung aller und jeder Betrachtung oder Verwerthung der sechsten Bitte auf sie allein eine in dem Wesen dieser Auslegung nicht begründete Überschätzung derselben und eine ebenso große Unterschätzung des genuinen Textsinnes sein wie nicht minder eine Verkürzung der aus der H. Schrift aufgehenden Lebenserfahrung, zu welcher ja auch die Kirchengeschichte je und je Bestätigung genug bietet. Andererseits bringt die Betonung des nächsten, wörtlichen Sinnes der Bitte, also derjenigen Form des πειρασμός, worin er als Gerichtsvollzug des göttlichen Zorns an einem David, einem Hiskia zum Vollzug kommt, keineswegs die Nöthigung mit sich, jegliche Ausdehnung dieses Begriffs und ihre Hereinnahme in den Sinn der Betenden abzulehnen.

Es erleidet freilich mit solcher Hereinnahme dessen, was die H. Schrift und die von ihr erleuchtete Lebenserfahrung der Kirche sonst noch an Versuchungsnöthen, womit Menschen und Geister, leiblich und geistlich anfechten, kennt, der Begriff des εἰσφέρειν einen mehr oder minder erheblichen Nachlaß. Es zieht mit solcher, zugleich dem Inhalt der siebenten Bitte zulenkenden, wenn nicht ihm schon einigermaßen vorgreifenden Erweiterung des Versuchungsbegriffs sich das „Nichtveranlassen" auf ein „Nichtzulassen" zurück, um weiterhin zu einem „Bewahren" (vor oder in Versuchung) überzugehen: alles im Sinne des bald warnend, bald verheißend von Versuchung sagenden Wortes Gottes. Wie denn Luther's „Behüten" an des Herrn vorsorglicher Aufforderung: Προσεύχεσθε μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν, sein „Erhalten" an der tröstlichen Zusage: Κἀγώ σε τηρήσω ἐκ τῆς ὥρας τοῦ πειρασμοῦ, sein „endlich gewinnen lassen" an der apostolischen Versicherung: Ποιήσει τὴν ἔκβασιν τοῦ δύνασθαι ὑπενεγκεῖν ausreichenden Schriftgrund hat, wie ja auch jenes „betrügen und verführen" diesem Grunde (1 Mos. 3, 13; 1 Tim. 2, 14) entstammt, der ersten Aeltern Versuchung hierin als Urbild aller anderen betrachtend. Und nicht nur an dem Wortgebrauch der Schrift und an der sachlichen Verwandtschaft der verschiedenen Arten des πειρασμός — ein Sachzusammenhang der dem betenden Denken näher liegen möchte als die Sorge um Begriffsstrenge — dürfte ein solches Vorgehen Grund und Rückhalt haben: es kommen ihm auch noch folgende Erwägungen zugute. Erstens nämlich kann wol von den sieben Bitten gesagt werden, was von den zehn Gesetzesworten, daß sie je dem ganzen Gebiete gelten, auf welches

der kurze Ausdruck nur eben ein Schlaglicht fallen läßt. Sodann bleibt, wie sehr auch der Begriff des εἰςφέρειν abgeblaßt oder umgebogen werde, doch in jedem Fall die Gewißheit und somit ein Rest des dem εἰςφέρειν zu Grunde liegenden Gedankens dem Betenden vor Augen schweben, die Gewißheit, daß Gottes Allmachtshand über allem, was da geschieht, waltet, daß ohne sie keine Versuchung uns anfechten kann, also die Versuchung, wer es nun auch sei, von welchem ihr Reiz und ihr Kreuz hergeleitet wird, den letzten Möglichkeitsgrund ihres Geschehens in dem hat, an welchen die sechste Bitte ihr Flehen richtet. Drittens endlich wird die Bitte auch betreffs solcher Versuchungen, welche nicht als persönliche Gerichtsheimsuchung, sondern als Mitleidenschaft an den Folgen dieses Erdenlebens die Betenden bedrängen, nicht vor Gott gebracht werden, als träfen jene Folgen ganz Unschuldige; sie wird nicht vor Gott gebracht werden ohne demüthiges Selbstgericht, zumal wenn das Auge hierfür an dem nächsten und wörtlichen Sinne dieser Gebetsworte sich schärft.

Daß aber dieser nächste und wörtliche Sinn der Bitte: Καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν! mehr zum Worte komme und zumal dann, wo kein specieller Lehrzweck seine vorläufige Zurückstellung bedingt, zu voller Würdigung gelange, dafür möchte diese Untersuchung der Wortbedeutung, des Schriftzeugnisses und der Geltung, welche Luther's Auslegung anzusprechen hat, das Recht in Erinnerung bringen und zu seiner Begründung einen Beitrag leisten.

Die Praxis der pfarramtlichen Krankenseelsorge.

Von **J. C. Heuch,**
Pfarrer und Lehrer am praktisch-theologischen Seminar in Christiania.

II.

Als ein Beispiel aus unserer Erfahrung, wie unentbehrlich das Verständniß von dem Zustande einer Seele sei, allein schon damit man darüber zur Klarheit komme, was bei dem Einzelnen die gläubige Annahme des Evangeliums hindere, wie dieses Hinderniß in gewissen Fällen da zu suchen sei, wo man es gar nicht ahnt, wie es in einem Umstand liegen könne, den besonders zu berücksichtigen einem gänzlich fern liegt, bis die Seele unserem Auge einen Einblick in das, was in des Herzens Tiefe vorgeht, gestattet, führen wir Folgendes an: Ein alter Mann, der sein Leben in Laster und Schande zugebracht hatte, ruhte auf seinem letzten Lager, von einer Krankheit befallen, die zwar langwierig zu werden schien, aber doch durch die stetige Abnahme der Kräfte sich als des Todes sicheren Boten zu erkennen gab. Oede und finster sah es in des alten Mannes armseliger Dachkammer aus; öder und finster aber war es in seiner Herzenskammer: da war keine Spur von dem Reichthum der göttlichen Gnade zu entdecken, kein Strahl von oben her. Der Alte war in der That so vollständig Heide, daß man eher hätte annehmen können, er habe im Zululande als in christlicher Umgebung seine Lebenszeit verbracht. Einstmals zur Zeit seiner Konfirmation mußte er wol etwas von dem Herrn Jesus gewußt haben; doch dieses Wissen war im Lauf der langen Reihe von Jahren, die

er im Dienst der Sünde verlebt hatte, jedenfalls gänzlich untergegangen. Auf die Frage, ob er denn niemals zur Kirche gegangen, erwiderte er, er habe lange Jahre hindurch Kleinhandel mit Eßwaaren getrieben; die Arbeiter, die seine Kunden gewesen, hätten in der Regel am Sonnabend Abend ihre Löhnung erhalten, und am Sonntag seien dann die Arbeiterfrauen durch eine Hinterthür gekommen, um bei ihm einzukaufen; dadurch sei ihm das Gotteshaus so fremd geworden, daß er später, nachdem der Handel eingegangen, niemals wieder daran gedacht habe. Jetzt verband er kaum noch irgendwelche Vorstellung mit dem Namen Jesu, und selbst die wichtigsten Thatsachen aus dem Leben des Herrn waren ihm unbekannt. Als nun der Pfarrer, der diesen Siebzigjährigen wie einen Katechismusschüler zu unterrichten genöthigt war, ihm von dem Tode des Herrn und der Bedeutung desselben für die Erlösung der Sünder sagte, und dann, um zu sehen, ob in seinem Gedächtniß doch nicht noch irgendwelche Erinnerung an die Auferstehung des Herrn zurückgeblieben sei, seine Rede mit der Frage unterbrach: blieb der Herr Christus denn für immer im Grabe? errieth der Alte aus dieser Frage, daß der Herr wol auf irgendeine Weise das Grab wieder müsse verlassen haben; doch der Auferstehungsgedanke lag ihm so völlig fern, daß er nach einigem Nachdenken in vollem Ernst, obwol ein wenig unsicher, antwortete: „Nein, sie gruben ihn wol wieder auf." Man sollte nun meinen, es sei nicht schwer gewesen mit dem Zustande dieses Mannes aufs Reine zu kommen. Und doch verbarg er etwas, das der Seelsorger nothwendig hervorsuchen mußte, um in den Besitz eines Schlüssels zu gelangen, der allein das Herz ihm aufschließen und für das Wort der Gnade zugänglich machen konnte. Der Pfarrer, der ihn häufig besuchte, legte ihm, so schlicht und einfältig er es vermochte, den Weg des Friedens dar, zeigte ihm, daß es für ihn noch Zeit sei, obwol die elfte Stunde schon geschlagen, belehrte ihn über Buße und Glauben und wies ihm den Weg dahin, redete mit ihm von seiner Sünde, die er, wie es schien, wenn auch in schlaffer Weise, eingestand, ließ ihn fühlen, daß er (der Pfarrer) um die arme Seele seines Pfleglings bekümmert sei, betete für ihn und ermahnte ihn eindringlich, er möge doch diese letzte Gnadenfrist benutzen; doch alles umsonst! Es war nicht zu merken, daß auch nur in seinem Gedächtniß irgendein Wort des Pfarrers haftete; anscheinend schlaff und gleichgültig, meistens mit geschlossenen Augen, träge und halb ärgerlich die Anrede des Pfarrers erwidernd, lag er da, während derselbe zu ihm sprach. Doch war sein schlaffes Wesen nicht etwa eine Folge der Krankheit; denn so oft die Rede auf einen Gegenstand kam, der ihn interessirte, antwortete er mit Lebhaftigkeit. Als z. B. der Pfarrer eines Tages auf die Unterstützung zu sprechen kam, die ihm von seiten des Armenwesens zutheil werde, richtete er sich plötzlich im Bette auf und erklärte mit großem Eifer, daß es eine wahre Schande sei, wie wenig für ihn abfalle; denn der und der, dem es doch bei weitem nicht so nothig sei, werde reichlicher bedacht. Endlich sagte der Pfarrer zu ihm: „Sage einmal, warum, meinst Du eigentlich, komme ich so oft zu Dir? Du kannst Dir wol vorstellen, daß es mir gerade kein Vergnügen ist, hier bei einem alten Manne zu sitzen, der mich am liebsten los wäre und mich nicht anhören mag. Wenn ich dennoch komme, kannst Du es nicht begreifen, daß ich es deshalb thue, weil ich überzeugt bin, daß Deine arme Seele in Gefahr ist, wenn Du nicht Gottes Wort

zu Herzen nimmst und Dich bekehrst? Es will mir doch scheinen, Du solltest, täglich den Tod vor Augen, erkennen, daß es für Dich das Beste wäre, wenn Du auf das hörtest, was ein Diener des Herrn Dir sagt, und solltest einsehen, daß ich viel besser als Du weiß, wie einer es anfangen soll, damit es nach der Lehre des Wortes Gottes ihm wohlergehen könne, wenn er stirbt." Der Alte gab zur Antwort: „Ja ich glaube es wol, daß es schlimm mit mir steht, wie der Hr. Pfarrer sagt; aber ich sehe ein, so gottlos, wie ich gelebt habe, ist es für mich nun zum Seligwerden zu spät. Deshalb möchte ich, daß man mich die kurze Zeit, die ich noch zu leben habe, in Ruhe ließe; in die Hölle komme ich ja früh genug. Sollte ich nun anfangen, auf das Wort Gottes zu hören, so würde mich das blos ängstlich und unruhig machen; was geschehen ist, kann ich nicht ungeschehen machen, und das, was ich zu verantworten habe, würde nicht weniger werden, wenn ich nun anfinge es zu bereuen." Das ganze Geheimniß des Evangeliums war diesem Manne oft dargelegt; es war ihm offen gesagt worden, daß für ihn Gnade erworben sei, und daß er nur die leere Hand des Glaubens auszustrecken brauche, um noch Vergebung seiner Sünden zu erlangen; auch war ihm nicht verschwiegen worden, daß es für ihn noch nicht zu spät sei. Allerdings, weil durchaus kein Grund vorhanden war zu meinen, daß der Alte an seiner Seligkeit verzweifle, sondern vielmehr anzunehmen war, daß ihm das Heil seiner Seele vollkommen gleichgültig sei, hatte man einen viel stärkeren Nachdruck darauf gelegt, daß es nun die letzte Stunde, als darauf, daß noch immer Rettung möglich sei. Und wie hätte man es anders machen können? Wer hätte hier einem solchen alten Heiden gegenüber, der sich gänzlich unfähig zeigte die Liebe Gottes in Christo zu ergreifen, obwol sie in ihrer ganzen Fülle ihm wieder und wieder vor die Seele gemalt wurde, das zum Hauptgegenstand seiner Verkündigung machen können, daß es noch immer früh genug sei? Lag nicht vielmehr die Befürchtung sehr nahe, es möchte gerade das Unglück einer solchen Seele sein, daß sie auf das: „es ist noch Zeit!" ihr Vertrauen setzte, bis es zu spät geworden? Und doch hätte man diesem Manne das Evangelium der Gnade vollständig nutzlos verkündigt, solange man nicht zugleich sich bemühte das eine möglichst stark zu betonen, daß es für ihn noch keineswegs zu spät sei, daß er, so wie er daliege, durch die Macht der göttlichen Gnade noch immer selig werden könne, er so gut wie jeder Heilige. Es bedurfte dessen, daß ihm dies nicht blos gelegentlich und in Verbindung mit dem übrigen Zusammenhang des Evangeliums gesagt werde, wie wol der es thun mußte, der, ohne seinen Zustand näher zu kennen, ihm den Liebesrathschluß Gottes verkündigte; das war schon oft geschehen, aber ohne den geringsten Erfolg; denn, befangen in der Ueberzeugung, es sei für ihn zu spät, und bei seiner völligen Unbekanntschaft mit dem Inhalt des göttlichen Wortes außer Stande die verschiedenen Gesichtspunkte auseinander zu halten, überhörte er beständig das Wort, dessen er vor allem bedurfte. Erst dann, als er den Seelsorger in seine Seele hatte hinein schauen lassen und es ihm dadurch ermöglicht hatte, die Verkündigung seinem besonderen Bedürfniß gemäß einzurichten, wurde er zur Annahme des Wortes fähig. Aber da nahm er es auch wirklich an. Es ist wol selten mit einem Menschen eine größere Veränderung vorgegangen als mit diesem alten Sünder in der Dachkammer, nachdem ihm das Verständniß für das Wort

aufgegangen, welches der Pfarrer nun, alles andere beiseite lassend, ihm auslegte: für das Wort vom Schächer am Kreuz. Als am anderen Tage der Pfarrer wieder kam, hatte er kaum am Bett Platz genommen, als schon der Alte ihn fragte: „Hr. Pfarrer, war das wirklich ein Räuber? Und hatte er wirklich gelästert, selbst noch als er am Kreuze hing, und durfte er trotzdem ins Paradies eingehen?“ Und dieser Mann, der früher nicht ein einziges Wort von dem hatte behalten können, was ihm von dem Herrn Jesus gesagt worden, wurde von da an nicht müde von ihm und seiner Liebe zu den Sündern zu hören und hielt jedes Wort der göttlichen Verheißung fest und fragte nach, wo ihm etwas unverständlich geblieben, und freute sich über jede neue Erkenntniß des Gnadengeheimnisses als über seinen köstlichsten Schatz. „Heute werde ich mit Jesu im Paradiese sein; da kann ich ihm endlich danken.“ Das waren die letzten Worte, die der Seelsorger von den sterbenden Lippen vernahm. Hätte aber Gott diesem Alten nicht den Mund geöffnet, um seinen Zustand offen darzulegen, so wäre der Pfarrer auch nicht im Stande gewesen, gerade das Wort zu finden, das hier nöthig war, damit die Seele die rettende Gnade ergreife, deren Annahme allein dem Sünder die Pforte des Paradieses öffnet.

Wir meinen, dies Beispiel müßte geeignet sein zu zeigen, wie nothwendig es dem Seelsorger ist, daß er allen Fleiß anwende, um über den geistlichen Zustand des Einzelnen zur Klarheit zu kommen, ehe er an seiner Seele zu arbeiten unternimmt. Es läßt aber zugleich auch erkennen, wie schwierig es unter Umständen sein kann zur nöthigen Klarheit zu gelangen. Selbst dort, wo es wie in dem angeführten Beispiel durchaus nicht zweifelhaft ist, ob man es mit einer bekehrten oder mit einer unbekehrten Seele zu thun habe, können sich auf dem Grunde der Seele tief gewurzelte Vorstellungen verbergen, die, wenn sie dem Seelsorger bekannt wären, seine ganze Auffassung von dem geistlichen Zustande wesentlich verändern würden. Wie viel leichter wird man also dort in Gefahr stehen ein falsches Bild von der Seele sich zu machen, wo dieselbe, wie das so häufig geschieht, mehr oder minder unbewußt sich zu betrügen sucht oder wol gar mit Bewußtsein den Seelsorger täuschen will. Man könnte daher sich wol versucht fühlen jeden Versuch einer Diagnose aufzugeben, weil das Resultat doch kein zuverlässiges sei. Man könnte meinen, wie der Pfarrer bei jeder kirchlichen Handlung weder befugt noch im Stande ist zu beurtheilen, ob der Betreffende geschickt sei von der heiligen Handlung Segen zu haben — wir sehen dabei von solchen Fällen ab, wo Bekenntniß oder Wandel offenbar von der geistlichen Erstorbenheit der Seele zeugen — sondern nur ihn in den Stand setzen soll selbst zu richten, so brauche er auch als Seelsorger kein Urtheil über den geistlichen Zustand seines Patienten zu gewinnen, sondern habe blos Gottes Wort so darzulegen, daß der Angeredete selbst prüfen kann, ob er vor Gott ein Gläubiger sei oder nicht.

Doch da würde man einen sehr wesentlichen Unterschied übersehen. Wo es sich um eine kirchliche Funktion wie die Absolution oder die Sakramentsertheilung handelt, kann der Geistliche, nachdem er gesagt, wer nach Gottes Wort würdig, wer unwürdig sei, die ganze Verantwortung auf den einzelnen Christen legen; denn hier, gleichviel ob er nach seinem persönlichen Dafürhalten die begehrte Handlung am liebsten ausführte oder verweigerte, würde er ein wirkliches Urtheil über die Seele

fällen, wozu er weder berechtigt noch genöthigt ist. Er hat dazu kein Recht, weil Gott ihm die Gabe des Herzenskündigers versagt hat, und weil die Ausschließung eines Menschen von den Handlungen, durch welche Gott seine Gnade mittheilt, nicht dem willkürlichen Urtheil des Pfarrers unterliegen kann; er ist dazu nicht verpflichtet, weil die Seele hier, wo es sich immer nur um die großen Grundfragen: ob Glaube oder Unglaube, handelt, muß in den Stand gesetzt werden können, sich selbst zu prüfen. Sucht dagegen der Seelsorger sich eine Meinung über die innere Beschaffenheit eines Menschen zu bilden, so braucht er damit keineswegs ein Urtheil fällen zu wollen. Wie groß hier der Unterschied ist, geht z. B. aus dem Umstande hervor, daß es kein Widerspruch ist, wenn ein Pfarrer in seiner Eigenschaft als Seelsorger einem Menschen den dringenden Rath ertheilt, nicht zum Tisch des Herrn zu gehen, weil er von seiner Unwürdigkeit fest überzeugt ist und doch ihm unweigerlich das Sakrament reichen muß, wenn er nun trotzdem darauf besteht. Sich über den Seelenzustand eine Meinung zu bilden, ist der Seelsorger berechtigt, weil derselbe Gott, der ihm die Gabe des Herzenskündigers versagte, ihm erleuchtete Augen des Verstandes gegeben hat, zu sehen und über Erscheinungen des Seelenlebens nachzudenken und daraus seine Schlüsse zu ziehen. Ja, er ist dazu genöthigt; denn als Seelsorger soll er der Seele helfen, daß sie das Wort auf sich anwende, soll ihr beistehen in der Selbstprüfung und darum auch das Wort ihr so bringen, wie sie es gerade bedarf. Es handelt sich bei der Seelsorge ja keineswegs allein um die großen Grundfragen, sondern oft noch mehr darum, in welchen Dingen bei dem Einzelnen der Unglaube seinen Grund habe, in welchen Sünden er vorzugsweise gebunden, an welchem Punkt sein Gewissen am empfindlichsten sei, wodurch das Glaubensleben sonderlich im Wachsthum gehemmt werde, welchen Versuchungen gerade diese Seele ausgesetzt sei, was eben hier der Herr mit seiner Züchtigung bezwecke: lauter Dinge, die nur der zu erkennen vermag, der sich ein Bild von dem Seelenzustand in seiner Ganzheit verschafft hat und nun von da aus die einzelnen Züge in demselben versteht. Schon unwillkürlich wird sich der Seelsorger über die, mit denen er zu thun hat, eine Meinung bilden, wie man ja überhaupt im Leben es gar nicht vermeiden kann, über Charakter und Standpunkt derjenigen Menschen eine Meinung zu fassen, mit denen man umgeht. Hier aber handelt es sich darum, ob er sich eigens darum bemühen soll, ein möglichst zuverlässiges Urtheil sich zu erwerben und zu dem Zweck suchen soll, in die Seele hineinzudringen. Die Antwort, meinen wir, kann nicht zweifelhaft sein. Daß die Diagnose schwierig ist und oftmals trotz aller Sorgfalt mißglückt, darf einen doch gewiß nicht bewegen, überhaupt darauf zu verzichten. Im Bewußtsein der eigenen Fehlbarkeit soll man nur unermüdlich Gott bitten, daß er ins rechte Licht stelle, was man in Blindheit falsch gesehen. Auch ein Arzt kann trotz sorgfältigster Untersuchung die Krankheit falsch beurtheilen, und doch wird keiner darum seine Diagnose überflüssig nennen.

Also nicht, ob man überhaupt den Seelenzustand zu untersuchen habe, sondern nur, wie die Untersuchung anzustellen sei, besonders bei den Kranken, wo sich derselben eigenthümliche Schwierigkeiten entgegenstellen: das ist die Frage. Würde dem Pfarrer ebenso bereitwillig die Untersuchung des Seelenzustandes erleichtert, wie das der Arzt gewohnt ist, so oft er nach dem leiblichen Befinden seiner Patien-

ten fragt, dann stände es um die Seelsorge viel günstiger. Ist der Kranke noch so matt und müde, unterwirft er sich doch willig der Unannehmlichkeit sich untersuchen zu lassen; er fühlt sich keineswegs beleidigt, wenn der Arzt ihm mit Fragen zusetzt, wie und wo er die Krankheit spüre; er findet das ganz in der Ordnung, weil er weiß, daß nur auf diesem Wege der Arzt die passenden Heilmittel finden kann; darum antwortet er auch rückhaltlos, und wenn er ihm einmal irreleitenden Bescheid gibt, so thut er das gewiß nie aus Mangel an gutem Willen, sondern nur weil er seinen Zustand nicht besser zu erklären weiß; läßt etwa der Arzt einen Punkt unberücksichtigt, der dem Kranken wichtig erscheint, so macht dieser ihn von selbst darauf aufmerksam. Dem Seelsorger aber begegnet man vielfach ganz anders. Es gibt wol Kranke, denen darum zu thun ist, dem Seelsorger einen richtigen Begriff von sich zu geben, weil sie aufrichtig das Wort Gottes auf ihren Zustand recht angewendet zu sehen wünschen; auch fehlt es nicht an solchen, die unwillkürlich und ohne es selbst zu merken ihren Zustand offenbaren, indem ihres Herzens Selbstgerechtigkeit ihnen beim ersten Wort von den Lippen strömt. Sehr oft jedoch gestatten die Kranken dem Pfarrer von selbst in keiner Weise einen Einblick in ihr Wesen, sind vielmehr geneigt, es ihm übel zu nehmen, wenn sie merken, daß er es auf eine Aufdeckung ihres inwendigen Menschen abgesehen hat, und suchen mit mehr oder minder bewußter Heuchelei ihn in Bezug auf ihre Herzensstellung zu Gott auf Irrwege zu leiten.

Es gibt viele Kranke, die schon um ihres leiblichen Elendes willen auf Trost Anspruch zu haben meinen. Sie erwarten vom Pfarrer, daß er ihnen aufmunternde, beruhigende Worte entgegenbringe, daß er womöglich die Hoffnung ausspreche, sie würden recht bald genesen, oder im schlimmsten Falle, daß er ihnen die Versicherung gebe, sie könnten sich getrost auf Gottes Gnade verlassen, und ihnen für den Fall, daß sie von dannen müssen, die bestimmte Aussicht auf den Himmel eröffne. Anstatt dessen aber fängt er nun vielleicht an, allerlei Fragen an sie zu richten, ernstliche, anzügliche Fragen, die zu jeder Zeit ihnen unangenehm sein würden, jetzt aber in ihrer Schwachheit ihnen geradezu unerträglich sind, und nicht am wenigsten deshalb, weil sie in ihrem Inneren eine Unruhe erregen, die auf ihre Krankheit nachtheilig wirken kann. Es geht uns doch schon so schlecht genug, und nun scheint der Pfarrer es darauf anzulegen uns zu ärgern und zu ängstigen, anstatt uns unseren Zustand zu erleichtern? Wer gibt ihm ein Recht sich zwischen uns und unseren Gott zu drängen? Wie kann der Mann verlangen, daß wir, von Schmerzen so eingenommen, daß wir kaum mit den alltäglichen Dingen fertig werden können, uns hier katechesiren lassen wie die Schulkinder in der Christenlehre, und das noch dazu über Sachen, an die wir vielleicht nie ernstlich gedacht haben, seitdem wir den Händen des Pfarrers entronnen sind! In der That, er muß ein hartherziger, taktloser Mann sein; jedenfalls ist er höchst lästig, und die haben nur zu sehr recht, die uns warnten seinen Besuch anzunehmen. Hat sich doch augenscheinlich die Krankheit verschlimmert, seitdem er hier war! Daß Kranke so oder ähnlich denken, darauf muß der Pfarrer gefaßt sein. Namentlich wo er es mit Leuten aus höheren Kreisen zu thun hat, die wenig daran gewöhnt sind, einem anderen irgendwie Rede zu stehn, und bei denen nur wenig Respekt vor dem Amt vorauszusetzen ist, muß er die Möglichkeit einer solchen

Verkennung seiner Absicht in Rechnung ziehen und demgemäß äußerst vorsichtig zu Werke gehen, indem er seine Diagnose anstellt.

Vor allen Dingen darf er nicht gleich bei der ersten Annäherung auf den Kranken mit „anzüglichen" Fragen eindringen. Hier, wie so oft in der Seelsorge, gilt es, daß er sich in die Lage dessen zu versetzen suche, mit dem er zu thun hat. Der Pfarrer stelle sich vor, er selbst sei der, welcher hier auf dem Schmerzenslager liegt, und er wird es bald fühlen, wie wenig dazu gehören würde, um sich gekränkt und unangenehm berührt zu fühlen, wenn ein Mann, den er nur von Ansehen kannte, von der Straße her zu ihm einträte und ihn plötzlich über den Zustand seiner Seele examinirte. Wo nicht die Krankheit in der Seele eine gewisse Angst erweckt hat, die ihr das Verlangen einflößt, sich über ihre Stellung zu Gott auszusprechen, zu hören, ob in Gottes Wort für sie Trost zu finden sei, wird der Kranke es allemal als eine beschwerliche Anstrengung empfinden, wenn er sich zusammennehmen soll, um Fragen zu beantworten, die das innerste Seelenleben betreffen. Selbst wer eine lebendige und klare Glaubenserkenntniß besitzt, wird unter solchen Umständen es nicht immer leicht finden, von seinem Glauben Rechenschaft zu geben: wie vielmehr der, welcher nun vielleicht seit vielen Jahren zum ersten mal sich getrieben sieht, darüber nachzudenken, wie es eigentlich mit seinem Verhältniß zu Gott bestellt sei. Erst dann, wenn der Pfarrer sich bemüht hat das Vertrauen des Kranken zu gewinnen und ihm den Eindruck zu geben, daß er wirklich eine herzliche Theilnahme für ihn habe und es gut mit ihm meine, kommt die Zeit, wo er durch direkte Fragen nach dem Seelenzustande seines Patienten forschen darf.

Es muß daher der Pfarrer gewiß überall, wo man ihm nicht offen und unaufgefordert entgegenkommt, damit den Anfang machen, daß er von der Krankheit redet und von den allgemeinen Zwecken, die Gott mit solcher Heimsuchung verfolge. Dabei wird er manchmal in ein Gespräch kommen können, in dessen Verlauf der Kranke, ohne es selbst zu wollen, so deutlich seines Herzens Beschaffenheit verräth, daß vorläufig alles Fragen überflüssig wird; denn ein erfahrener Seelsorger hat damit schon genug gehört, um zu wissen, wen er vor sich hat. Infolge dessen wird das direkte Fragen, dessen es für die Diagnose nicht mehr bedarf, erst später nöthig, um durch dasselbe den Kranken zur Selbsterkenntniß zu bringen. So z. B. wenn der Kranke auf die Behauptung des Pfarrers, Gott wolle durch Krankheit unseren Glauben prüfen und unseren Eigenwillen beugen, erwidert, Krankheit habe nichts mit Gott zu thun, sondern sei nur die Folge natürlicher Ursachen, und es helfe nichts, daß man sich von Gott Kraft erbitte, um dieselbe zu ertragen, weil man ja gezwungen sei, sich wohl oder übel darin zu ergeben. Ein Mensch, in dessen Herzen auch nur ein Funke christlichen Glaubens vorhanden ist, kann so nicht reden. Will aber der Pfarrer ein solches oder ähnliches Gespräch sich zu Nutze machen, um einen Blick in das Innere des Kranken zu thun, so muß er sich hüten, daß er ihm nicht mit Belehrung oder Ermahnung in die Rede falle, sobald derselbe etwas laut werden läßt, das seines Herzens Zustand verräth. Er lasse ihn ausreden, gebe ihm Anleitung sich näher zu erklären; nur so ist es möglich, mit ihm darüber ins Reine zu kommen, was seines Herzens wirkliche Gesinnung sei. Wenn man zurechtweisend ihn gleich unterbricht, wird es oft geschehen, daß der Kranke sagt, der

Pfarrer habe ihn mißverstanden, und dann gerade das Gegentheil von dem sagt, was er soeben gesprochen, und man in Ungewißheit bleibt, ob man wirklich einen Schimmer der wahren Herzensgesinnung gesehen, oder ob der Kranke nur das Unglück hatte, seine Meinung durchaus mißverständlich auszudrücken.

Mancher Kranke aber läßt sich auf diesem indirekten Wege nicht zu einer Unterredung herbei, aus welcher irgendetwas Bestimmtes zu schließen möglich ist. In solchen Fällen lassen sich die direkten Fragen nicht vermeiden. Dann kommt es aber auf zwei Dinge an: die Fragen müssen so gestellt werden, daß sie den Kranken so wenig wie möglich verletzen, und so, daß ihre Beantwortung wirklich die gesuchte Aufklärung gewähren kann. Um zu dem ersteren im Stande zu sein, muß der Pfarrer ein wahrhaft demüthiger Mann sein, der am Krankenlager nicht in dem Bewußtsein sitzt, daß er eines Richters Macht und Recht habe, Antwort zu verlangen, sondern vielmehr mit dem Gefühl ein ebenso großer Sünder zu sein wie der Kranke, ein Sünder, der wohl weiß, daß sein Amt allein ihm ein Recht gibt von dem Kranken zu fordern, und daß seine herzliche Theilnahme allein ihm die Macht verleiht, von ihm zu verlangen, daß er sein Herz ihm so weit aufthue, wie es nöthig ist, damit er das Wort des Herrn gerade in der Weise ihm sagen könne, wie der Herr es ihm gesagt haben will. Es wird nicht selten hier das Richtige sein, daß man es geradezu ausspricht, wie sehr man selbst erkenne, daß es für den Kranken unangenehm sein könne, sich über sein inneres Leben auszusprechen, ja man darf vielleicht geradezu den Kranken bitten, daß er die Aufforderung dazu nicht übel nehmen, sie nicht als Zudringlichkeit ansehen möge. Der Pfarrer muß das um seiner selbst willen thun, um dadurch im Stande zu sein, dem Kranken mit Gottes Wort so unter die Arme zu greifen, wie es ihm nöthig ist. Der Arzt muß ja auch seinen Patienten mit Fragen belästigen, und dieser bezweifelt nicht, daß es in der besten Absicht geschieht; ebenso soll er von dem Pfarrer denken, der mit Gottes Hülfe so gern ihm ein Seelenarzt werden und ihm zu einem ewigen Gewinn aus der zeitlichen Trübsal verhelfen möchte. Darum muß denn der Kranke ihm mit derselben rückhaltlosen Aufrichtigkeit wie dem Arzte antworten.

Sollen nun die Antworten des Kranken ihren Zweck erreichen, so müssen die gestellten Fragen sich um den Kardinalpunkt bewegen, um das, wovon durchaus alle Christen Kunde und Erfahrung haben müssen. Man sagt z. B. so: Du willst ohne Zweifel gern selig werden und hoffst es wol auch durch Gottes Gnade; worauf baust du deine Hoffnung, daß Gott dir Sünder gnädig sein werde? Ist nun im Herzen Glaube vorhanden, so kann in der Antwort die Berufung auf Christum unmöglich fehlen. Ist der Glaube auch nur wie ein Senfkorn, weiß er seiner Antwort auch nur eine in dogmatischer Hinsicht höchst mangelhafte Form zu geben, so wird doch Christus der Mittelpunkt sein, um den sich alles dreht; denn um ein gläubiger Christ zu werden, muß jeder die Erfahrung gemacht haben, daß ein Sünder die Hoffnung der Seligkeit allein auf die Gnade Gottes in Christo gründen kann. So wird es wol vorkommen können, daß eine einfältige Seele zwischen dem objektiven Grunde der Hoffnung und der subjektiven Bedingung für die Aneignung der Gnade nicht zu unterscheiden weiß und daher antwortet: Ich hoffe, Gott wird mich um Christi willen selig machen, wenn ich muthig im Glauben beharre bis ans

Ende. Den Herrn Christus aber wird sie jedenfalls nennen. Ist das nicht der Fall, so lautet die Antwort etwa: Nun, Gott wird mir wol gnädig sein; oder: Ich habe nach dem Guten gestrebt, soviel ich vermochte, so mag nun der liebe Gott mit mir verfahren, wie er will; oder: Ich will Gott um Gnade bitten, so gut ich kann: alles Antworten, aus denen hervorleuchtet, daß der Kranke noch keineswegs all sein Eigenes aufgegeben; und wer selbst erfahren hat, daß der Glaube nur in einem armen Herzen geboren werden kann, dem wird es nicht lange zweifelhaft sein, daß es hier noch ganz am Glauben fehlt. Um aber seiner Sache ganz gewiß zu werden, kann ja der Pfarrer ferner den Kranken fragen, welchen Nutzen ihm denn Christi Leiden und Tod gebracht habe. Weiß derselbe darauf nicht zu antworten, und das wird sich öfter ereignen, als der in der Seelsorge Unerfahrene sich vorstellt, dann ist alles klar. Einige Fragen in Betreff der Sünde werden es dann offenbar machen, daß hier auch keine wirkliche Sündenerkenntniß vorhanden ist.

Andererseits aber wird man daraus, daß auf die Kernfrage die einzig richtige Antwort erfolgt, nicht ohne weiteres den Schluß ziehen dürfen, daß der Kranke im Glauben stehe. Es kann ja sein, daß er in der Religionslehre so weit bewandert ist, um sich unschwer dessen zu entsinnen, was auf eine solche Frage zu antworten sei, und kann diese Antwort ohne irgendwelche bewußte Heuchelei geben, obgleich er nicht im Glauben steht: weil er nämlich verwechselt was er ist und was er weiß. Hier muß man denn weiter vorzudringen suchen auf das Gebiet, wo eine größere subjektive Erfahrung nöthig ist, um eine christliche Antwort zu geben, doch so, daß man sich nie auf etwas anderes einläßt, als was mit innerer Nothwendigkeit aus der Natur des Glaubens folgt und darum einem jeden, der den Glauben hat, bekannt sein muß. Antwortet der Kranke auf die Frage nach dem Grunde seiner Hoffnung, er baue auf Christum allein, so frage man weiter: Was muß bei uns vorhanden sein, damit wir der durch Christum erworbenen Gnade theilhaftig werden, weil ja doch, obgleich Christus für alle starb, viele verloren gehen? Schon hier wird bei manchen der geistliche Tod sich verrathen, indem sie selbstgerechte Antworten geben: daß wir Gott lieben und thun müssen was in unseren Kräften stehe u. dgl., und dadurch zu erkennen geben, daß es doch nur eine Redensart war, wenn sie eben vorher sagten, sie setzten ihr ganzes Vertrauen auf Christum allein. Antworten sie dagegen, der Glaube müsse bei uns vorhanden sein, so frage man ruhig weiter: Was heißt denn an Christum glauben? Man wird darauf freilich nur in den seltensten Fällen eine in jeder Beziehung dogmatisch richtige Antwort bekommen und muß hier wie überhaupt, wo es die Aussagen eines Menschen über geistliche Dinge richtig zu würdigen gilt, zwischen dem, was gemeint ist, und dem oft sehr ungeschickten Ausdruck zu unterscheiden wissen; es wird aber doch immerhin jeder, der im Glauben steht, in mehr oder minder vollkommener Weise im Stande sein, einem anderen gegenüber, der gleichfalls den Glauben hat, sich über das auszudrücken, was für sie beide die Grundkraft ihres geistlichen Lebens ausmacht.

Sagt also ein Gläubiger, glauben heiße Jesum liebhaben, so wird es nicht schwer sein mit ihm darüber ins Reine zu kommen, daß er damit in Wirklichkeit nur das herzliche Verlangen, an Jesu theilzuhaben, meint, das ja in der That den innersten Kern des lebendigen Glaubens ausmacht, während er gar nicht daran denkt,

das Lieben, wie man auf Grund seiner Worte hätte annehmen können, für den Glauben zu substituiren. Wo dagegen das Herz aller Glaubenserfahrung bar ist, wird man auf die gestellte Frage nach dem Glauben entweder gar keine oder doch eine solche Antwort erhalten, die auf eine Definition des Glaubens als eines Fürwahrhaltens hinausläuft oder deutlich sich als Reminiszenz aus alter Lektüre erweist. Ist man sich noch nicht klar, so suche man zu erforschen, wie es mit der Sündenerkenntniß bestellt ist; denn daß er zur Erkenntniß seiner Sünden gekommen sei, ist ja die unumgänglich nothwendige Bedingung auch für das schwächste Glaubensleben eines Menschen.

Wer aber wissen will, wie ein Mensch über seine Sünde denkt, der darf nicht allgemeine Fragen stellen; er muß konkret nach seinen, des Einzelnen Sünden fragen. Auf die Frage, ob er ein Sünder sei, wird jedermann ja antworten; man könnte ihn ebenso gut fragen, ob er ein Mensch sei. Oftmals hält es auch gar nicht schwer, die Kranken dazu zu bewegen, daß sie sich als große Sünder bekennen, solange es ihnen nur gestattet ist, ihr Bekenntniß in allgemeinen Ausdrücken abzulegen, und brauchen darum doch nicht die geringste Sündenerkenntniß zu haben. Das ist ja nun so lange gepredigt worden, sich seiner Tugenden und guten Werke zu rühmen sei nicht der Weg zur Seligkeit, vielmehr müsse man sich selbst anklagen und richten, sodaß jedermann endlich dahintergekommen ist, es sei recht sich einen großen Sünder zu nennen; doch damit ist nicht gesagt, daß man es wirklich ernstlich so meint. Es verdient wol leider als ein weitverbreiteter Fehler bezeichnet zu werden, daß in Predigten viel zu viel von der Sünde im allgemeinen die Rede ist, während man es an der eingehenden Schilderung der Sünde in den verschiedenen konkreten Formen, in denen sie sich als Uebertretung der göttlichen Gebote offenbart, fehlen läßt.

Hier ein redendes Beispiel, wie sehr ein Mensch sich selbst täuschen kann: Eine Frau in den mittleren Jahren, als fleißige Kirchengängerin bekannt, lag krank. Kaum hatte ihr Seelsorger sich an ihr Bett gesetzt, als sie sich in den härtesten Selbstanklagen erging: Sie sehen hier eine Sünderin vor sich, wie es keine schlimmere auf Erden gibt; es ist nichts Gesundes an mir von der Fußsohle bis zum Scheitel; seit meiner Kindheit habe ich gesündigt in Gedanken, Worten und Werken, nicht blos aus Schwachheit, nein auch aus Bosheit ꝛc. Doch war dabei in ihrem Wesen nichts von Angst und Bekümmerniß zu spüren; es schien vielmehr in ihrem Gesicht eine gewisse fragende Erwartung zu liegen: ob nicht der Pfarrer mit ihrem so gründlichen Bekenntniß zufrieden sein werde. Er unterbrach sie daher und sprach ganz langsam und ruhig: So nenne mir, liebe Mitchristin, eine einzige Sünde, die Du begangen. Ihre Antwort aber lautete: Nun, wir alle haben Sünden begangen, und von neuem wiederholte sie ihre Anklagen. Als dann der Pfarrer die einzelnen Gebote vornahm, zeigte es sich, daß sie sich nicht bewußt sei, ein einziges derselben übertreten zu haben; selbst solcher Dinge wie Zorn, Ungeduld, Murren wußte sie sich nicht schuldig. Sobald der Pfarrer ihr aber klar zu machen suchte, daß sie unmöglich ihre Sünde zu erkennen vermöge, solange sie für die einzelnen Ausbrüche derselben blind sei, fing sie aufs neue an, sich als die größte unter den Sündern zu bezeichnen. Sie war gewiß keine bewußte Heuchlerin; sie hatte aber gelernt, sich selbst einen armen Sünder nennen, das sei ein Zeichen wahren Christenthums; darum

that sie es und suchte das Gefühl des Sündenelendes eines zerbrochenen Herzens durch das Reden davon zu ersetzen.

Also man spreche nicht von der Sünde im allgemeinen, sondern von den Sünden, die der Kranke begangen. Auf die einzelnen Gebote kommt es an. Legt man ihren Inhalt einfältig aus und bittet den Kranken, daß er Beispiele nenne, wie er dieselben übertreten, so wird es sich wol zeigen, ob er es mit der Sündenerkenntniß ernstlich meint oder nicht. Wo diese fehlt, da wird der Kranke entweder nur zu solchen Sünden sich bekennen, bei deren Erwähnung man deutlich merkt, daß er sie eigentlich nicht für Sünden hält, sondern nur für Schwachheiten, die nun einmal mit der menschlichen Natur verbunden seien; oder er nennt keine einzelne Sünde, ohne sofort eine Entschuldigung hinzuzufügen, aus der sich ergeben soll, daß seine Schuld dabei nicht so groß sei, oder er beeilt sich, neben jede zugestandene Sünde diese oder jene gute Eigenschaft zu stellen, durch welche gleichsam die Sünde wieder aufgewogen werden soll. Der natürliche Mensch ist ja immer selbstgerecht. Wo dagegen ein Mensch keusch und verschämt von seinen Schossünden redet, ohne ein „aber" hinzuzufügen; wo er zu dem Bekenntniß der begangenen Sünden nur noch die Erklärung hinzufügt, daß die Sünde noch viel schlimmer sei, als er zu sagen vermöge, und daß er verzweifeln müßte, wenn nicht Gott in seiner Barmherzigkeit ihn gelehrt hätte, an die Vergebung der Sünden durch Christum zu glauben: da hat man Ursache anzunehmen, daß das Herz von Sünde und Gnade Erfahrung habe, vorausgesetzt daß man keinen bewußten Heuchler vor sich hat; solchen aber vermag keine Diagnose die Maske abzureißen, wenn sie hinlänglich der Sprache Kanaans mächtig sind.

Wenn wir hier ein so großes Gewicht darauf gelegt haben, daß der Kranke sich bestimmter Sünden schuldig erkenne, so ist selbstverständlich nicht unsere Meinung, daß der Pfarrer durch seine Fragen gleichsam ein Bekenntniß aus seinem verborgenen Inneren herausfoltern soll, als ob die Vergebung der Sünden irgendwie davon abhinge, daß der Sünder alle seine Sünden bekenne, oder auch nur davon, daß er sie alle kenne. Wir wissen es sehr wohl, daß, wie wir an Gott allein sündigen, auch das Bekenntniß des bußfertigen Herzens vor ihm das einzig nothwendige, und daß es keinem Sünder möglich ist, seine Uebertretungen zu zählen. Was wir sagen wollten, ist nur dies: wo es sich darum handelt, sich ein Bild von der inneren Beschaffenheit des Kranken zu verschaffen, da hat das Bekennen auch nur einer einzigen bösen That oder Neigung viel mehr Werth als das kräftigste Reden von allgemeiner Sündhaftigkeit, weil ersteres dem Herzen viel demüthigender ist als das letztere und ohne das Vorhandensein einer gewissen Selbsterkenntniß nicht möglich ist, während das letztere aus einem beliebigen Andachtsbuch erlernt werden kann. Auch wird ein Christ, der erfahren hat, daß seiner Sünden mehr sind, als daß er sie aufzuzählen vermöchte, doch dabei seine Schossünden bei Namen zu nennen wissen, so gewiß der im Kampfe stehende Krieger weiß, wer sein Gegner ist.

Es kann wol vorkommen, daß man auf die Frage: Kannst du eine Sünde nennen, deren du dich schuldig gemacht? sogar von einem Bekehrten die Antwort erhält: Nein, ich bin mir keiner Uebertretungen bewußt. Doch das beruht

dann nur darauf, daß die Frage dahin mißverstanden wurde, man habe ein Verhör anstellen wollen, ob in dem Leben der Betreffenden eine qualificirte Schuld vorliege. Sobald man sich näher erklärt, wird es sich zeigen, daß jeder, der vom Kampf der Heiligung etwas erfahren, unschwer solche Sünden namhaft zu machen weiß, die ihm so manches mal Ursache zu Betrübniß, Leiden und Kampf geworden, während andererseits der, welcher solche Erfahrung nicht hat, entweder gar keine bestimmte Sünde zu nennen weiß, weil seine Sünden ihm niemals Gegenstand ernstlicher Bekümmerniß gewesen, oder auch es auf eine solche Weise thut, daß man leicht merkt, wie hier der Mund bekennt was nie das Herz beschwerte.

Die diagnostischen Fragen dürfen, wie gesagt, nur auf das gerichtet sein, wovon jeder gläubige Christ als solcher eine Erfahrung haben muß; man könnte sonst einen sehr verkehrten Eindruck von dem zu erforschenden geistlichen Zustand bekommen. Wollte man z. B. fragen: Bist du wol einmal so sehr wegen deiner Sünde in Verzweiflung gerathen, daß du meintest nie Gnade finden zu können? oder: Hat des Glaubens Fried und Freud dir dein Herz jemals so ganz erfüllt, daß alle Noth der Welt dir in nichts verschwand? so könnte einer diese beiden Fragen verneinen und dabei doch ein lebendiger Christ mit reicher Glaubenserfahrung sein; er brauchte nur ein weniger ausgeprägtes Gefühlsleben zu haben oder von Gott so geführt worden zu sein, daß er niemals den Herrn Jesum ganz aus den Augen verlor. Ueberhaupt muß man sich allem methodistischen Bestimmenwollen der Stufen in der geistlichen Entwickelung fern halten. Daß niemand selig werden kann ohne an die Gnade in Christo zu glauben, und daß niemand zum Glauben anders kommt als durch die schmerzliche Erkenntniß der Sünde, das wissen wir. Danach also dürfen wir getrost fragen und uns für berechtigt halten, je nachdem die gegebenen Antworten in Bezug auf die vorhandene Herzenserfahrung von Sünde und Gnade ausfallen, auf den geistlichen Zustand des Betreffenden zu schließen. So gewiß aber Gott um Seelen zur Wahrheit zu führen so viele Wege hat, wie Sterne am Himmel stehen, handeln wir thöricht, wenn wir irgendwie den Zustand anderer danach bestimmen wollen, ob ihre Führungen und subjektiven Erfahrungen mit den unserigen oder mit einem von uns vorher aufgestellten Schema für den Entwickelungsgang des geistlichen Lebens übereinstimmen.

Die Form der diagnostischen Fragen muß so einfach wie möglich sein. Es ist ja immer nöthig so zu fragen, daß man verstanden wird, wenn man nicht mißverständliche Antworten verschulden will, um so mehr aber einem Kranken gegenüber. Hier macht ja oft die Krankheit es dem Gefragten schwer überhaupt die Gedanken zu sammeln, um die an ihn gestellten Fragen beantworten zu können, wie vielmehr dann, wenn der Sinn der Frage dem Kranken dunkel ist.

Ferner darf die Form der Fragen nicht die der Büchersprache sein, und zwar aus zweifachem Grunde. Erstens weil die Kranken um keinen Preis den Eindruck bekommen dürfen, als ob der Pfarrer es auf eine Prüfung ihrer Kenntnisse abgesehen habe; sie sind schon ohnehin oft geneigt das Christenthum als Verstandessache anzusehen. Zweitens aus dem Grunde, weil wer in der Bücher-

sprache fragt, auch die Antworten in gleicher Sprache zu erwarten hat; wer aber aus solchen Antworten auch nur das Geringste in Bezug auf den Zustand des Kranken schließen will, der kann sich überaus leicht irren. Das läßt sich mitunter leicht erkunden; denn es kommt nicht selten vor, daß derselbe, der auf die einfältigsten Fragen die Antworten eines Blinden gibt, der von der Farbe redet, sobald man ihm Fragen in der Form des Lehrbuchs vorlegt, dogmatisch korrekte Antworten gibt, und zwar namentlich bei solchen, die noch nicht weit über das Konfirmationsalter hinaus sind. Wo es in der Ausübung der Seelsorge gilt den Unwissenden zu belehren, kann die Sprache des Lehrbuchs in mancher Hinsicht am Platze sein, wie es denn unter solchen Umständen von Bedeutung sein kann, daß dem Kranken auswendig gelernte Worte eines Lehrbuchs zur Verfügung stehen, mögen dieselben bis dahin für ihn auch noch so sehr nur todt und unverständlich gewesen sein; er hat dann doch etwas, um darauf die leicht abschweifenden Gedanken zu richten, und der Pfarrer hat eine gegebene Form, der er einen lebendigen Inhalt zu geben sich bemühen kann. Wo es jedoch noch nicht eigentliche Seelsorge zu üben, sondern nur dieselbe vorzubereiten gilt, wo es sich nur darum handelt zu erkennen, was für eine Behandlung der Kranke bedarf, muß alles Lehrbuchartige fern gehalten werden, oder man bringt den Kranken in Versuchung sich selbst und den Seelsorger zu täuschen.

Schließlich muß die Anzahl der zu stellenden Fragen eine möglichst geringe sein. Am besten wäre es ja, sie ließen sich ganz vermeiden, weil sie in den meisten Fällen dem Kranken mehr oder minder peinlich werden müssen. Unter allen Umständen muß der Pfarrer sich hüten, daß er den Kranken nicht durch fortgesetztes Ausforschen ermüde. Der Verkehr zwischen beiden darf nie den Charakter eines Examens annehmen, wofür das Krankenzimmer am allerwenigsten der Ort ist. Liebreicher Zuspruch und freundliches Ermahnen, Erzählen von geeigneten Geschichten muß das Fragen unterbrechen, nur daß der Pfarrer den Faden in der Hand behält und ihn nicht los läßt, bis er es so weit gebracht, daß er von dem Seelenzustand seines Kranken ein den Umständen nach möglichst klares Bild gewonnen hat. Aber selbst dann, wenn ihm dies ganz nach Wunsch gelingt, darf er nicht vergessen, daß er damit noch gar nicht Seelsorge geübt hat. Er hat wol von dem Kranken etwas zu wissen bekommen; dieser aber hat von ihm noch nichts empfangen; höchstens ist es ihm infolge der gehabten Unterredung leichter geworden sich selbst zu beurtheilen. Wo die Diagnose vorläufig — denn abgeschlossen wird sie nie mit einem mal — zu einem Resultat geführt hat, erst da beginnt die Seelsorge, wie der Arzt erst, nachdem er die Krankheit untersucht, in die medicinische Behandlung eintreten kann.

Es ist allerdings nicht wohl möglich die verschiedenen geistlichen Zustände, in welche man an den Krankenlagern Einblicke zu thun Gelegenheit findet, genau gegeneinander abzugrenzen, weil sich niemals das geistliche Leben des einen Menschen mit dem eines anderen konform entwickelt; dennoch meinen wir nicht sehr zu irren, wenn wir behaupten, daß alle Kranken sich in folgende vier Gruppen sondern lassen: 1. Solche, die sich auch selbst durch ihre Krankheit nicht aus ihrem geistlichen Tode haben aufrütteln lassen. 2. Solche, die in ihrer Krankheit und

durch dieselbe zu geistlichem Leben erwacht sind. 3. Solche, die zwar, ehe sie erkrankten, zum Glauben gelangt sind, aber nur noch ein geringes Maß von Erfahrung besitzen. 4. Erprobte und erfahrene Christen. Einer fünften Gruppe gehören diejenigen an, die noch auf ihrem Schmerzenslager, ja selbst den Tod vor Augen mit Bewußtsein die Wahrheit der göttlichen Offenbarung verwerfen und leugnen. Noch mag es zu den Seltenheiten gehören, daß man mit solchen zu thun bekommt; je nachdem aber der antichristliche Geist im Lauf der Zeit Raum gewinnt, muß der Seelsorger in wachsendem Maße sich darauf gefaßt halten, solchen Unglücklichen zu Hülfe zu kommen. Wenn wir dessenungeachtet hier die Arbeit des Seelsorgers an bewußt Ungläubigen nicht in den Zusammenhang mit aufnehmen, so geschieht das aus dem Grunde, weil eine solche Darstellung allein auf Grundlage einer Darlegung von dem Wesen der ganzen apologetischen Seelsorge sich geben ließe; eine solche würde jedoch weit über die Grenzen dieser Arbeit hinausgehen.

Wir wollen nun darzulegen versuchen, wie jede einzelne dieser vier zuerst genannten Gruppen mit dem einen und selben Gotteswort und doch jedesmal in einer besonderen Weise zu behandeln ist, und hoffen, es werde dadurch mehr und mehr einleuchten, weshalb wir, obwol keineswegs blind gegen ihre Schwierigkeiten, so dringend fordern müssen, daß man sich der Anstellung einer Diagnose mit allem Fleiß unterziehe.

Die Bibelkunde im Religionsunterricht unserer Gymnasien.

Von Dr. **H. Franck**, Oberlehrer am Gymnasium zu Demmin.

Ein warmes Interesse für den Religionsunterricht unserer höheren Schulen, insbesondere der Gymnasien, darf bei den Lesern dieser Zeitschrift ohne Zweifel vorausgesetzt werden. Ist er doch für einen großen, und zwar gerade für den einflußreichsten, zu einer leitenden Stellung im späteren Leben bestimmten Theil unserer Jugend von hervorragender Wichtigkeit. Und nicht blos auf die Zöglinge unserer Gymnasien erstreckt sich sein Einfluß, zum Segen wie zum Schaden, er wirkt auch auf alle die Kreise, welche durch die Kinder mit den höheren Schulen in Verbindung stehen. Andererseits ist aber dieser Unterricht selbst von dem kirchlichen Leben der jedesmaligen Gegenwart beeinflußt und abhängig. Das zeigt ein Blick in die Geschichte der Kirche seit der Reformation. Orthodoxie und Pietismus, Rationalismus und Hegelianismus, Aufklärung und neu erwachendes Glaubensleben: alle diese Richtungen des kirchlichen Lebens haben ihrer Zeit auch im Religionsunterricht besonders der höheren Schulen und in den Lehrbüchern desselben sich abgespiegelt, ja die Bücher haben oft in den Schulen eine kirchliche Richtung noch erhalten, während rings umher in der Kirche schon eine neue Zeit angebrochen war. Rascher vollzieht sich in mancher Hinsicht ein solcher Wechsel geistiger Strömung in der Schule der Gegenwart, welche sich dem subjektiven Zuge der Zeit nicht ganz entziehen kann. So wirkt die Zersplitterung

unseres kirchlichen Lebens nachtheilig auf den Religionsunterricht zurück. Und wenn auf dem Gebiet der Kirche die Gegensätze der Parteien sich zu klären und damit zugleich auf positiver Seite bisherige Gegner sich zu versöhnen beginnen, wenn positiv Unirte und Konfessionelle sich fast überall zu gemeinsamem Wirken die Hand reichen und auch mit den positiven Elementen der Mittelpartei, mit denjenigen, die den Glauben an Jesum Christum, den menschgewordenen Sohn Gottes, noch bekennen (1 Joh. 4, 2. 3), Fühlung zu behalten suchen, so gehen auf dem Gebiet des Religionsunterrichts doch die Ansichten über Zweck und Ziel, über Stoff und Methode noch weit auseinander. Die einen wollen einen streng konfessionellen Unterricht, wie z. B. Kolbe (in Schmid's „Encyklopädie des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens", VII, 34 fg.), andere einen rein biblischen, wie namentlich Mezger in seinem interessanten „Hilfsbuch zum Verständniß der Bibel" (Gotha 1879—80), noch andere wollen den Unterricht vornehmlich auf die kritische Bibelwissenschaft gründen, wie Krähe („Bibelkunde des N. T." Berlin 1877), welcher es für nothwendig hält, die sämmtlichen Resultate der neueren Kritik, z. B. auch über die Entstehung der Offenbarung Johannis den Schülern einer Sekunda oder Prima vorzutragen. Einige wollen demgemäß dem Unterricht in der Glaubenslehre die Augustana zu Grunde legen, wie Kirchhoff (Programm von Rendsburg, 1855), andere wollen „durch alle Klassen, etwa Prima ausgenommen, die Bibel als einziges, ausschließliches Lehrbuch gebrauchen" (K. W. Bouterwek, „Ueber den Unterricht in der Religionslehre auf evangelischen Gymnasien, ein Gutachten". Gütersloh 1855). Bei solcher Verschiedenheit der Ansichten, die ja durch die Subjektivität der unterrichtenden Lehrer noch vergrößert wird, kann es nicht so sehr wundernehmen, wenn ein ernstgesinnter und für das Wohl unserer Jugend begeisterter Mann den Religionsunterricht ganz aus unseren Gymnasien verbannt wissen wollte, weil derselbe bei der Zerfahrenheit der kirchlichen Verhältnisse der Gegenwart unmöglich in der rechten Weise ertheilt werden könne und daher mehr Schaden als Segen stiften müsse („Ueber nationale Erziehung". Leipzig 1872, S. 104—111).

Sollte es nicht trotz dieser pessimistischen Ansicht möglich sein, sich in manchen Beziehungen über die Grundlagen des Religionsunterrichts zu verständigen, wenigstens unter denjenigen, welche überhaupt auf dem Boden der christlichen Offenbarung stehen? Sollte nicht die Rücksicht auf die Bedürfnisse des kindlichen, des jugendlichen Geistes und Gemüthes den rechten Weg der Verständigung zeigen können, wenn auch die Wissenschaft die Gegensätze noch nicht überwunden hat? Die Jugend bedarf für Geist und Gemüth einen reichen und festen Inhalt: sie bedarf Glauben, nicht Kritik, sie muß das erst kennen, achten und womöglich lieben lernen, was sie später einer freieren Beurtheilung unterziehen darf. Und wenn man in tieferer Erkenntniß dieser wahren Bedürfnisse der Jugend die konfessionell dogmatische Ausprägung der Glaubenslehre gegen die biblische Gestalt derselben jetzt mehr zurücktreten läßt, sollte es da nicht auch möglich sein, manche Zweifel und Bedenken der wissenschaftlichen Ueberzeugung zurückzustellen und im Interesse eben dieser wahren Bedürfnisse der Jugend sich der biblisch-kirchlichen Ueberlieferung als historisch gegebenen Grundlage anzuschließen, wenn man sich auch

die Freiheit wissenschaftlicher Forschung im vollen Umfange vorbehält? In diesem Sinne möchte der Verfasser, der sich den Meistern auf diesem Gebiete nicht an die Seite stellen will, aber doch auf eine mehr als zwanzigjährige Lehrthätigkeit zurückblickt, es wagen, seine Gedanken und Erfahrungen über den Religionsunterricht an Gymnasien nach einigen Seiten darzulegen.

Dem Religionsunterricht der Gymnasien sind in Preußen und in denjenigen deutschen Staaten, welche sich demselben in ihren Schuleinrichtungen angeschlossen haben, durch das Reglement für die Abiturientenprüfung vom Jahre 1834 nebst den Ergänzungen der Cirkularverfügung vom 12. Jan. 1856 seine Ziele bestimmt, und gewiß im wesentlichen richtig und zweckentsprechend. Der Abiturient soll von dem Inhalt und Zusammenhang der H. Schrift und von den Grundlehren der kirchlichen Konfession, welcher er angehört, eine sichere Kenntniß erlangt haben. Biblische Geschichte und Katechismus auf den unteren, Bibelkunde und Glaubenslehre auf der oberen Stufe sind dadurch als die Hauptgegenstände des Unterrichts bezeichnet; Kirchenlieder und Kirchengeschichte kommen als Ergänzungen hinzu. Ich wende mich in diesem Aufsatze zunächst ausschließlich der Bibelkunde zu.

Der Inhalt der Bibel ist einestheils Geschichte, anderentheils Lehre, dies Wort im weiteren Sinne genommen. Daß die biblische Geschichte des Alten wie des N. T. den unteren und mittleren Klassen zugewiesen wird, und daß sie einen wichtigen, wenn nicht den wichtigsten Theil des Religionsunterrichts dieser Klassen bildet, darüber herrscht ziemlich allgemeine Uebereinstimmung. Wenn auf der Unterstufe die wichtigsten biblischen Geschichten zunächst als einzelne behandelt werden, höchstens eine gewisse Zusammenfassung des Lebens einzelner Männer, Abraham's, Mose's, David's, vor allem des Lebens Jesu angebahnt werden kann, so ist es die Aufgabe der Mittelstufe (Quarta und Tertia), nicht blos diese Uebersicht des Lebens Jesu und anderer zu erweitern und bestimmter zu fassen, sondern auch den Entwickelungsgang der ganzen Heilsgeschichte, der vorbereitenden und der sich vollendenden, möglichst klar darzulegen. Denn die biblische Geschichte soll und muß die Grundlage des ganzen Religionsunterrichts bleiben, und diese Grundlage muß daher so fest und sicher gelegt werden, daß sie auf der Oberstufe zwar nach einzelnen Seiten hin ergänzt, doch im wesentlichen als sicheres Fundament des weiteren Unterrichts festgehalten werden kann. Ich wenigstens kann mir einen Religionsunterricht, wenn er nicht auf einheitlichen Zusammenhang ganz verzichtet, auf keinen anderen Grund gebaut denken als auf die Geschichte, auf die Heilsthaten Gottes.

Welche Ergänzungen der biblischen Geschichte auf der Oberstufe noch zutheil werden können, das wird sich je nach der verschiedenen Einrichtung dieses Unterrichts verschieden gestalten. So viel aber ist klar, daß die Lektüre der Psalmen und Propheten für die alttestamentliche Geschichte, besonders der Königszeit, und daß ebenso die Lektüre der apostolischen Briefe für das Leben des Paulus und für das apostolische Zeitalter überhaupt werthvolle Ergänzungen bieten.

Eine andere Ergänzung der biblischen Geschichte, oder vielmehr eine ganz andersartige Behandlung derselben auf der oberen Stufe des Gymnasiums ver-

langt Mezger in dem schon genannten „Hilfsbuch"; ich gebe am besten seine eigenen Worte (Heft 1, S. 39 fg.): „Man lasse die Schüler im ersten historischen Kurs die Geschichten des Alten und N. T. durch Lektüre aller charakteristischen Abschnitte der historischen und lehrhaften — prophetischen, poetischen und apostolischen — Bücher sich selbst vergegenwärtigen und in möglichster Vollständigkeit sich einprägen. Da aber die zwei Wochenstunden der Schule nicht gestatten, dies in der Lehrstunde selbst zu thun, so müssen die zuvor sorgfältig ausgewählten und bezeichneten Abschnitte von ihnen zu Hause gelesen werden, am liebsten in ihrer deutschen Lutherbibel, nach Umständen auch in einer guten, aber blos referirenden biblischen Geschichte. Etwaige Dunkelheiten und Bedenken des betreffenden Abschnitts können theilweise vom Lehrer vorher kurz erklärt, oder aber erst nachher in der Klasse besprochen werden, nachdem die Schüler sie selbstthätig als schwierige, unverständliche Punkte erkannt haben. Wenn so das früher in Haus und Schule Gelernte wieder aufgefrischt, mehr als bisher in seinen Einzelheiten und in seinem Zusammenhang angeeignet ist, was der Lehrer in aller Kürze kontroliren kann, ist dessen Aufgabe im öffentlichen Unterricht: die oben beschriebene neue Beleuchtung des Stoffes zu geben, die dieser Altersstufe verständlichen psychologischen, pragmatischen, religiösen Gesichtspunkte aufzuzeigen, auch noch, was von gelehrtem, sei's sprachlichem oder antiquarischem, geographischem, geschichtsvergleichendem Apparat oder je und je von Lösung kritischer Fragen nothwendig und ersprießlich ist, in kurzen Bemerkungen anzureihen." Und mit welcher Gründlichkeit dies alles geschehen soll, davon geben die drei bisjetzt erschienenen Hefte dieses „Hilfsbuchs", welche den geschichtlichen Inhalt der fünf Bücher Mose behandeln, und das erste Heft des für die Schüler bestimmten „Leitfadens", welches die Geschichte der Patriarchen (1. Mose) umfaßt, ein deutliches Bild. Wie segenbringend eine so gründliche Lektüre der historischen Abschnitte der Bibel für religiöses Wissen und Leben werden kann, sieht jeder ein; ob aber in den vier Schuljahren der beiden Oberklassen neben dem sonstigen Unterrichtsstoff für eine so ausgedehnte Lektüre der historischen Bücher des A. T. und eine doch gewiß ebenso gründliche des N. T. sich die nöthige Zeit wird gewinnen lassen, das unterliegt wol erheblichem Zweifel, auch wenn, wie der Verfasser in Aussicht stellt, die übrigen Bücher des A. T. wesentlich kürzer behandelt werden; denn das N. T. muß doch gewiß in ähnlicher Ausführlichkeit durchgenommen werden. Aber wenn auch, meiner Erfahrung nach, die Zeit zu einer so vollständigen Behandlung der historischen und lehrhaften Bücher der Bibel nicht ausreichend vorhanden ist, so meine ich doch, daß die Arbeit des Verfassers nicht blos für gründliche Auslegung und für die Hervorhebung der religiös-sittlichen Grundgedanken eine sehr werthvolle Gabe ist, sondern daß auch einzelne wichtige Abschnitte in den oberen Klassen in der That so behandelt werden können und sollten. Denn solche Abschnitte werfen bei richtiger Behandlung immer neues Licht auf die ganze Entwickelung der Heilsgeschichte, deren wesentlichen Inhalt im Bewußtsein der Schüler zu erhalten, meiner Meinung nach eine der wichtigsten Aufgaben des Religionsunterrichts ist.

Wenn wir nun der Lehre im weiteren Sinne, d. h. den poetischen und

prophetischen Büchern im A. T., den Briefen und der Apokalypse im N. T. uns zuwenden, so wird zunächst die doppelte Frage zu beantworten sein: was ist in dieser Hinsicht wünschenswerth, und was ist erreichbar? Daran schließt sich die dritte Frage nach den Mitteln und der Methode.

Wünschenswerth für eine höhere Schule ist eine solche Kenntniß auch der Lehr- und prophetischen Bücher des A. T., daß einerseits eine Einsicht in das religiöse Leben und Denken des Volkes Israel nach den verschiedenen Zeiten gewonnen, andererseits das Verhältniß dieses religiösen Lebens zu dem christlichen, d. h. der innere Zusammenhang der vorbereitenden Offenbarung mit der vollendeten, ebenso wie der Unterschied der beiden Stufen richtig erkannt werde, damit die Erbauung oder Förderung des christlichen Lebens auch durch die Schrift des A. T. in richtiger Weise geschehe (vgl. Hofmann, „Biblische Hermeneutik". Nördlingen 1879, S. 185 fg.). Im N. T. ist außer den Evangelien und der Apostelgeschichte ein geschichtliches Verständniß der apostolischen Briefe, wenigstens der wichtigsten, durchaus zu wünschen.

Führen wir dies etwas näher aus. Hinsichtlich des Gesetzes ist eine genauere Kenntniß der wichtigeren Theile (Feste und Gottesdienst, Stiftshütte und Opfer und anderes, z. B. das Königsgesetz 5 Mos. 17, 14—20 und sein Verhältniß zu 1 Sam. 8, 9—18) wünschenswerth und leicht erreichbar; vor allem aber ist das richtige Verständniß des Gesetzes selbst und seiner Erfüllung durch Glaubensgehorsam zu erstreben, damit auch dem Schein eines Widerspruchs zwischen dem Heilswege des Alten und dem des N. T. vorgebeugt werde (vgl. Hofmann, a. a. O., S. 89 fg.); für diesen Zweck werden prophetische Stellen wie Jes. 1, 11—18 (vgl. Ps. 51, 18. 19) zu verwenden sein. Von den poetischen Büchern des A. T. sind vor allem die Psalmen auch für die Schule wichtig: sie sind die lebendigsten Zeugnisse von dem religiösen Leben der frommen Israeliten; die Auffassung des poetischen Grundgedankens und seiner Entwickelung, sowie der Situation und der historischen Verhältnisse des Dichters, soweit sie erkennbar sind, ist für die höhere Stufe die Aufgabe. Auch eine Bekanntschaft mit den übrigen poetischen Büchern, namentlich Hiob und den Sprüchen, ist anzubahnen. Die Lektüre der Propheten endlich wird nicht blos durch den inneren Werth und die erhabene Schönheit der einzelnen prophetischen Bücher, sondern hauptsächlich dadurch empfohlen, daß sie vor allen, wie schon die zahlreichen Citate des N. T. beweisen, den inneren Zusammenhang der beiden Stufen der biblischen Offenbarung vermitteln und klar legen. Wenn man jedoch die Schwierigkeiten des hier vorzugsweise erforderlichen historischen Verständnisses erwägt, so wird man sich nicht wundern, daß thatsächlich die Propheten im Religionsunterricht unserer Gymnasien eine verhältnißmäßig geringe Berücksichtigung finden (vgl. z. B. die betr. Abschnitte bei Hollenberg, „Hülfsbuch für den evang. Religionsunterricht in Gymnasien". 19. Aufl., Berlin 1877, §. 33—43, bei Lüttgert, „Hülfsbuch für den evang. Religionsunterricht". 2. Aufl., Bielefeld 1875, u. a.). Und doch sind sie einer solchen entschieden werth. Interessant ist mir in dieser Hinsicht immer gewesen, was Justin der Märtyrer im „Dialogus cum Tryphone" erzählt, wie der christliche Greis, der ihn zur Einsicht in die Unzulänglichkeit seiner philo-

sophischen Bildung brachte, ihm empfohlen habe, die Propheten des A. T. mit dem Gebete zu lesen, daß Gott ihm zu rechter Erkenntniß die Augen öffne. Es müssen also diese prophetischen Bücher den Christen jener Zeit nicht so schwer verständlich erschienen sein, als wir sie finden, und Justin scheint auch die gleiche Erfahrung gemacht zu haben. Folglich dürfte auch jetzt wol ein Versuch zu machen sein, ob sich nicht ein geschichtliches, und zwar ein heilsgeschichtliches Verständniß derselben erzielen läßt. An Hülfsmitteln, die auch dem Nichttheologen zugänglich sind, fehlt es ja nicht: was Schmieder in Gerlach's Bibelwerk für die Propheten überhaupt, und was Schlier für die kleinen Propheten gegeben, ist sehr beachtenswerth, mag auch immerhin die Verwendung dieses Materials in der Schule noch manchen Schwierigkeiten unterworfen sein: für den theologisch gebildeten Lehrer bedarf es ja weiterer Nachweise nicht.

Im N. T. bilden zunächst die längeren Reden des Herrn Jesu, namentlich die Bergpredigt und die letzten Reden Joh. 14—16, nebst dem hohenpriesterlichen Gebet, außerdem die Reden in der Apostelgeschichte, besonders die des Paulus in Athen, nothwendige Ergänzungen der Geschichte. Daran schließen sich die Briefe, vornehmlich die Pauliniſchen. Was hier Hofmann für das Verständniß sowol der geschichtlichen Verhältnisse der einzelnen Gemeinden als auch des Gedankenganges der Briefe geleistet hat, muß, dünkt mich, immer allgemeinere Anerkennung sich erwerben, auch wenn nicht alle Auffassungen des genialen Theologen vollständige Billigung finden. Für den Lehrer, der solche Briefe mit der obersten Klasse des Gymnasiums lesen will, gibt es kein besseres Hülfsmittel zu gründlicher Vorbereitung; freilich sind manche dieser Kommentare, z. B. der zum Römerbrief, sehr schwer zu verstehen. Von einer vollständigen Lektüre der Offenbarung Johannis rathe ich entschieden ab, obgleich einzelne Sprüche im Katechismusunterricht benutzt werden und die sieben Sendschreiben im Anschluß an die apostolischen Briefe wol verständlich zu machen sind. Für die übrigen Visionen sind jedoch die nothwendigen Vorbedingungen des Verständnisses, nämlich eine eingehende Kenntniß der alt- und neutestamentlichen Prophetie, auf der Schule nicht zu gewinnen.

Aber nicht alles, was wir soeben als wünschenswerth bezeichnet haben, ist auch erreichbar. Wenn in den mittleren und unteren Klassen die biblische Geschichte durchaus den eigentlichen Gegenstand des bibelkundlichen Unterrichts bilden muß, und wenn diese höchstens auf der mittleren Stufe (in Tertia) einige Erweiterungen durch Lektüre aus den nicht historischen Büchern des Alten und N. T. oder vor allem aus den mehr lehrhaften Abschnitten der historischen Bücher erhalten darf, so können in den beiden oberen Klassen neben der Glaubenslehre, der Kirchengeschichte und dem, was sonst zur Wiederholung und Ergänzung des früher Gelernten Gegenstand des Unterrichts sein muß, nur einige der als wünschenswerth bezeichneten Bücher oder Abschnitte gelesen werden. Es ist daher eine Auswahl nöthig. Aus dem A. T. ist, wenn die Abschnitte aus dem Gesetz vielleicht in Tertia gelesen werden, vorzugsweise eine größere Zahl von Psalmen zu lesen. Die in meinem „Hülfsbuch für den evang. Religionsunterricht in Gymnasien" (Leipzig 1880—81), Abth. II, S. 9 angegebenen 17, oder die von

Hollenberg (a. a. O., §. 27) ausgewählten 22 Psalmen sind durch die Klarheit ihres Gedankenganges wie durch ihren inneren Werth besonders geeignet, gründlicher besprochen zu werden; doch läßt sich ja diese Zahl leicht vermehren. Wenn dann einige Kapitel aus Hiob und den Sprüchen hinzukommen, so wird das Wichtigste aus den poetischen Büchern gegeben sein. Von den Propheten stehen Jesaja und Jeremia in erster Linie, da von ihrem Leben und Wirken sich wol am ehesten noch ein anschauliches Bild entwerfen läßt; von den kleinen Propheten Joel, Micha, Haggai und Maleachi.

Aus dem N. T. wird in Sekunda eines der synoptischen Evangelien und die Apostelgeschichte zu wählen sein; sollen von den Briefen schon hier einige gelesen werden, so würde ich die frühesten des Paulus, die beiden Thessalonicherbriefe, für die geeignetsten halten. In Prima sind dann das Evangelium Johannis und die wichtigsten der Paulinischen Briefe zu lesen. Wegen seiner Bedeutung für die Lehre unserer evangelischen Kirche verdient der Römerbrief die erste Stelle; doch ist er zugleich einer der schwierigsten und deshalb vielleicht nur mit Auswahl zu lesen; ihm zunächst steht der erste Korintherbrief, an Reichthum des Inhalts jenem fast gleich und im ganzen viel leichter verständlich. Von den kleineren, deren Gedankengang von den Schülern leichter überblickt wird, möchten der Kolosser- und der Philipperbrief besonders sich zur Lektüre eignen. Der Galaterbrief ist seinem Gedankengange nach und auch wegen einzelner Stellen (Kap. 3, 20; 4, 21 fg.) sehr schwierig. Von den katholischen Briefen sind der erste des Petrus und der erste des Johannes die geeignetsten. Es kann hier meiner Meinung nach bei der Auswahl der abwechselnd zu lesenden Briefe den Wünschen des Lehrers eine ziemlich weitgehende Berücksichtigung gewährt werden, da einmal doch nicht alle gelesen werden können, da jeder der Briefe an sich nach verschiedenen Seiten lehrreich ist, und da der erforderliche Zusammenhang durch stete Beziehung auf die Geschichte der apostolischen Zeit hergestellt werden kann und muß.

Noch wichtiger endlich als die Auswahl des zu lesenden ist die Frage nach dem Wie, nach den Hülfsmitteln und der Methode; denn hier gerade gehen die Meinungen am weitesten auseinander, hier ist daher eine Verständigung am meisten erforderlich, aber auch am schwierigsten zu erreichen. Ich versuche zunächst folgende Gesichtspunkte aufzustellen.

Vor allem darf man sich nicht auf eine blose Inhaltsangabe beschränken oder nur über den Inhalt der zu lesenden Bücher sprechen wollen; denn das gibt den Schülern kein wirkliches Verständniß: die ausgewählten Abschnitte müssen vielmehr ganz gelesen und einfach, mit Entwickelung des Gedankenganges erklärt werden. Diese Erklärung soll im rechten Sinne erbaulich, d. h. geeignet sein, den Glauben, die christliche Erkenntniß und das sittliche Leben zu fördern. Auch muß deshalb der religiöse Inhalt mit dem sonstigen geistigen Leben der Schüler, mit ihrer weltlichen Bildung, mit der deutschen Literatur, dem klassischen Alterthum und den sittlich-religiösen Gedanken desselben in Beziehung gesetzt werden, damit die biblischen Wahrheiten im Gemüth der Schüler nicht isolirt bleiben. Es ist für diesen Zweck durchaus nöthig, daß der Religionslehrer einerseits mit

der ganzen geistigen Bildung der Zeit in lebendigem Verkehr stehe, um überall die rechten Anknüpfungspunkte zu finden, andererseits aber, daß er theologische Bildung und ein wissenschaftliches Verständniß der zu lesenden Bücher habe; er muß jedoch die Selbstverleugnung üben, dies wissenschaftliche Verständniß nicht unvermittelt seinen Schülern übergeben, sondern einfach die für das religiöse Leben fruchtbaren Resultate ihnen darbieten zu wollen. Je mehr es dabei gelingt, den Gedankengang und Gedankeninhalt des biblischen Schriftstellers dem Verständniß und dem Gemüth des einzelnen Schülers nahe zu bringen, desto größer wird der Gewinn für das innere Leben sein.

Das A. T. kann selbstverständlich nur in der Uebersetzung Luther's gelesen werden, im N. T. empfiehlt es sich dagegen, einzelne Bücher oder größere Abschnitte im Urtext zu lesen und auch bei den deutsch zu lesenden an einzelnen Stellen das Griechische heranzuziehen: das Verständniß wird dadurch gründlicher. Eine andere Frage ist es, inwieweit eine Berichtigung der Luther'schen Uebersetzung eintreten, oder ob man überhaupt eine berichtigte Uebersetzung, etwa die Meyer-Stier'sche gebrauchen soll. Ich bin in dieser Beziehung mit den Grundsätzen, welche Mezger in seinem „Hilfsbuch", Heft 1, S. 56 aufgestellt hat, durchaus einverstanden: daß der Luthertext ganz unangetastet stehen bleiben soll, außer wo er entschieden falsch oder unverständlich ist, daß man in diesem Falle zum Theil noch entschiedener ändern sollte, als Meyer-Stier, Gerlach und die Revision der Canstein'schen Ausgabe gethan, daß aber die Aenderungen, wo sie nothwendig sind, in pietäts- und stilvoller Weise vollzogen und modern klingende Wörter und Redewendungen vermieden werden sollen; daß endlich solche Sprüche, welche gerade in der Luther'schen Fassung dem evangelischen Volke geläufig und theuer sind, sogar dann unverändert bleiben sollen, wenn durch leichte Aenderung etwas zu bessern wäre. Weniger als mit diesen Grundsätzen bin ich aber mit der Ausführung derselben einverstanden, wie sie namentlich in dem ersten Hefte des für die Hand des Schülers bestimmten „Leitfadens" vorliegt. Schon die Zersplitterung des Textes, daß nur die verbesserten Worte abgedruckt sind und also vom Schüler aufgesucht und an die Stelle der Luther'schen gesetzt werden sollen, ist selbst als Nothbehelf, bis zum Erscheinen der vom Verfasser gewünschten Schulbibel meiner Meinung nach kaum zu billigen; denn sie drängt dem Schüler die Verbesserungsbedürftigkeit des Luthertextes in so hohem Grade auf, daß er das Vertrauen zu demselben ganz zu verlieren in dringende Gefahr geräth. Besser ist es, die nothwendigsten Aenderungen schon in dem Leitfaden der biblischen Geschichte zu treffen, allerdings in der schonenden Weise, die überhaupt geboten ist: ich habe in der biblischen Geschichte meines „Hülfsbuchs für den evang. Religionsunterricht" einen solchen Versuch gemacht. Bei der Lektüre aus der Bibel selbst sind die Verbesserungen entweder dem Lehrer zu überlassen, oder man muß in einem für diesen Zweck bestimmten Buche solche Abschnitte, welche einer durchgreifenden Aenderung bedürfen, ganz abdrucken lassen. Es ist dies allerdings namentlich bei den Propheten schwierig, und dieser Umstand gehört mit zu den Hindernissen, mit welchen das Lesen derselben überhaupt zu kämpfen hat.

Endlich ist das Verhältniß zur Kritik und zu den Resultaten der kritischen Bibelwissenschaft ins Auge zu fassen. Auch in diesem Punkte kann ich mich mit den Grundsätzen, welche Mezger („Hilfsbuch", Heft 1, S. 29 fg., 43 fg. u. 53 fg.) aufstellt, im allgemeinen einverstanden erklären. Er sagt z. B.: „Bei Besprechung biblischer Berichte und Lehren hat im Religionsunterricht unserer Schulen diejenige Kritik keine berechtigte Stätte, welche die Leugnung der Möglichkeit eines Wunders zur Grundlage und ersten Voraussetzung macht und daraus ihre Schlüsse zieht. Dasselbe gilt von solchen urtheilenden und aburtheilenden Stimmen, welchen als Hauptzweck nicht sowol die Berichtigung und der Aufbau biblischer Wahrheit, sondern die Beeinträchtigung und Zerstörung derselben, kurz der Geist der Negation unverkennbar aufgeprägt ist" (S. 30). „In Betreff der Form und Haltung dieser Kritik ist statt des frivolen, leichtfertigen oder hochmüthigen Tones ein ernstes, demüthiges Auftreten und ein feiner, zarter Takt ihre erste Pflicht. Selbst gerechtfertigten Eifer gegen veralteten Aberglauben wird sie unterdrücken, die kindlichen Vorstellungen mit schonender Hand beseitigen, besser gesagt, vergeistigen, pietätsvolle Achtung des Bibelwortes jederzeit hochhalten und fordern" (S. 46). „Vielmehr ist es für den gewissenhaften Lehrer geradezu nothwendig, der einen und anderen kritischen Frage direkt und rundheraus Rede zu stehen, sich mit irrthümlichen Ansichten früherer Bibelforscher auseinanderzusetzen und ihnen entgegenzutreten, und auch im zweiten Fall (bei Wundererzählungen) kann es mitunter wenigstens subjektives Bedürfniß sein, offen zu bekennen, selbst auf die Gefahr hin, vermeintlichen Anstoß zu geben" (S. 47).

Doch wird die Anwendung, welche ich von diesen Grundsätzen machen würde, vielfach eine abweichende sein. Mir scheinen in vielen Fällen die Resultate der Kritik noch nicht so unzweifelhaft sicher, wie Mezger und noch mehr die eigentlichen Anhänger und Vertreter dieser neueren Bibelwissenschaft sie ansehen. Einige Beispiele mögen dies klarer stellen. Sicherlich bieten Beobachtungen wie die über die Verschiedenheit der Gottesnamen in der Genesis und im Pentateuch überhaupt, oder über die Unterschiede der Anschauung zwischen dem s. g. zweiten Theil des Jesaja und dem ersten, oder über die sprachlichen Unterschiede zwischen dem ersten und zweiten Petrusbriefe und manche ähnliche, Grund und Anlaß zu kritischen Bedenken, und ich möchte es nicht mißbilligen, wenn der Lehrer gelegentlich, allerdings in der pietätsvollen Weise, wie auch Mezger (a. a. O., Heft 1, S. 29 fg.) verlangt, solche Bedenken mit seinen Schülern besprechen will. Aber ist denn durch das Vorhandensein solcher Bedenken und solcher Gründe für kritische Zweifel schon unbedingt entschieden, daß etwa der zweite Theil des Jesaja nicht von demselben Verfasser wie der erste herrühren, oder daß der zweite Brief Petri durchaus nicht von dem Apostel verfaßt sein könne? Ich meine, solange noch besonnene und wissenschaftlich tüchtige Vertreter der positiven Theologie wie Hofmann u. a. in diesen Punkten anderer Meinung sind, hat man kein Recht, die Sache für ausgemacht zu halten und sie auch in der Schule so zu behandeln. Oder gibt die Erzählung 2 Kön. 22 wirklich wissenschaftlichen Grund zu der Annahme, daß die Thora in ihrer jetzigen Gestalt zur Zeit Josia's entstanden sei, oder „daß es bis dahin jedenfalls noch keine Bibelsammlung gab"

(Mezger, a. a. O., Heft 1, S. 87)? Auf mich hat jene Erzählung stets den Eindruck gemacht, das Alter der Thora müsse ein so hohes sein, daß ihre Existenz damals schon ganz vergessen sein konnte, was natürlich einzelne Zusätze oder Veränderungen des Textes nicht ausschließt. Wenn ferner nach Mezger's sehr richtigem Grundsatze (a. a. O., Heft 1, S. 53) „der Kritik nur dann im Religionsunterricht Raum gegönnt werden darf oder muß, wenn sie als Mittel zum klaren Verständniß des Sprachlichen und Sachlichen schlechterdings unentbehrlich ist", so möchte ich fragen: ist es wirklich für das Verständniß der soeben beispielsweise genannten Bücher nothwendig, daß der Schüler diese Bedenken kenne oder durch dieselben seine Ueberzeugung bestimmen lasse? Ich glaube nicht. Es kommt aber nach meiner Meinung noch ein Drittes in Betracht. Wenn man unzweifelhaft den Schülern der oberen Klassen nicht unverstandene Resultate wissenschaftlicher Forschung mitzutheilen, sondern sie vielmehr in die Methode solcher Forschung einzuführen, wenigstens ein Verständniß derselben bei ihnen zu erwecken die Pflicht hat, so frage ich: kann man wirklich Schüler unserer oberen Klassen zu selbständigem Verständniß solcher kritischen Fragen und zu einem Urtheil über die Gründe, welche für und wider sprechen, heranbilden? und wenn man es könnte, hat man wirklich Zeit, diese doch erst der Universität zuzuweisenden Fragen auf dem Gymnasium zu behandeln? Ich glaube, daß man, wie auch Mezger durchaus anerkennt, Wichtigeres zu thun hat. Aus diesen Gründen habe ich in der zweiten Abtheilung meines „Hülfsbuches" die Kritik erheblich mehr als Mezger zurückgestellt und werde das auch im Unterricht stets thun, ohne darum vor der Besprechung von kritischen Fragen und anderen Zweifeln ängstlich mich zurückzuziehen, oder gar derartigen Fragen, wenn sie von seiten der Schüler gestellt werden, irgendwie auszuweichen.

Aehnlich stehe ich zu der Behandlung der biblischen Wundererzählungen. Wenn man auf dem Standpunkt steht, den Mezger, a. a. O., Heft 1, S. 32 mit den treffenden Worten ausspricht: „Der lebendige Gott, wie ihn Mose, die Propheten, Jesus und die Apostel erfahren haben und verkündigen, ist gar nicht anders denkbar denn als ein Gott, der Wunder thun muß und thun kann, gethan hat und fort und fort thut", so ist, denke ich, die erforderliche Freiheit gegeben, daß man einerseits die biblischen Berichte von Wundern — und andere kommen hier ja nicht in Betracht — vorurtheilsfrei prüfen kann, ob etwa Anlaß ist zu glauben, daß der betreffende Bericht sich mit der thatsächlichen Wirklichkeit nicht oder nicht ganz decke; andererseits wird man dann nicht Wunder überhaupt für unvereinbar mit den Naturgesetzen oder dem Wesen Gottes halten können. Und wenn einzelne solche wunderbare Vorgänge mehr oder minder deutlich eine symbolische Bedeutung haben oder zu haben scheinen, so ist dadurch ja nicht ausgeschlossen, daß denselben nicht auch thatsächliche Wirklichkeit zukommen könne. Doch genug hiervon.

Wenn ich auch nicht glauben kann, durch diesen Versuch einer offenen Aussprache über einen der wichtigsten Theile des Religionsunterrichts mit allen, auch fernstehenden Standpunkten eine Verständigung zu erreichen, so hoffe ich doch, daß die dargelegten Grundsätze bei allem Festhalten an den Grundlagen der

christlichen Offenbarung genügende Freiheit zeigen, um solchen, die in einzelnen Dingen theils anderer Meinung sind, theils Zweifel und Bedenken nicht überwinden können, Vertrauen zu einer näheren und selbständigen Beschäftigung mit der Bibelkunde, ihrem Stoffe, ihren Zielen und ihrer Methode einzuflößen. Und für diesen Zweck kann ich auch das Mezger'sche Buch trotz mancher abweichenden Ansichten doch auf das wärmste empfehlen.

Ich fasse zum Schluß die Ergebnisse der vorstehenden Erörterung in einige kurze Sätze zusammen. Zweck des bibelkundlichen Unterrichts in Gymnasien ist, eine gründliche Einsicht in die göttliche Offenbarung, die vorbereitende des A. T. sowol als die vollendete des N. T. zu vermitteln. Die Grundlage dieser Einsicht sind und bleiben die Heilsthaten Gottes, also die biblische Geschichte, welche den ersten Ausgangspunkt dieses Unterrichts bildet und zu deren gründlichem Verständniß die Lektüre auch der poetischen und prophetischen Bücher der Bibel zu helfen hat. Diese Bibellektüre hat ihren Mittelpunkt und Zusammenhang stets an der biblischen Geschichte zu suchen und bildet ihrerseits wieder die Grundlage für die Glaubenslehre, d. h. die Zusammenfassung der Heilsthaten und Lehren der Bibel zu einem Ganzen, wenn man so will, zu einem System.

Mythologie bei christlichen Dichtern.

Von Gymnasialoberlehrer Dr. **Frz. Schnedermann** in Leipzig.

Manches einfältige Christengemüth hat sich schon darüber verwundert, daß unsere ersten Dichter so viele Götter und Helden einer uns fremden Welt in ihre Dichtungen einführen, und gefragt, ob hier eine sachliche Nöthigung vorlag. Und wenn man sich entschließt, der Frage näher zu treten, so entdeckt man, daß man es hier nicht etwa blos mit den Bedenken einer welt- und schönheitsfeindlichen Engherzigkeit zu thun hat, sondern daß die Betrachtung dieses Gegenstandes geeignet ist, ganze Partien unserer Sitten- und Geistesgeschichte eigenthümlich zu beleuchten. Dabei denken wir nicht an die seit Klopstock hereingekommenen Figuren der deutsch-nordischen Mythologie, die einmal einer gesonderten Behandlung unterzogen werden müßten — wie seltsam und schmerzlich und doch zugleich mit unserer ganzen Geschichte aufs innigste verflochten, auch oft schon hervorgehoben und doch immer wieder der Erinnerung werth ist z. B. die Thatsache, daß Donar und Allvater, kurz alle die Lieblingsgestalten unserer eigenen Vorzeit uns fremder und weit entlegener sind und wahrscheinlich auch bleiben werden als der griechisch-römische Götterhimmel — wir denken nur an den Olymp und seine Bewohner mit all den zwischen den Göttern und Menschen vermittelnden Wesen jener dichtenden Religionen des Alterthums.

Als mit der Kunst der Renaissance zugleich ein erneuertes Studium der alten Klassiker erblühte, da schien auch der Dienst der alten Götter wiedergekehrt zu sein; die Art, wie man in Italien die Thatsachen des Christenthums mit den Vorstellungen jener heidnischen Welt verquickte, könnte man für ergötzliche Naivetät

halten, wenn sie nicht vielmehr ein erschreckendes Zeugniß für die Gleichgültigkeit vieler der damaligen humanistisch Gebildeten gegen das Christenthum selbst wäre. Boccaccio umschreibt den Ostersonnabend so: „der Tag, an welchem man die glorreiche Rückkehr des Sohnes Jupiter's aus den beraubten Reichen Pluto's feierte"; [1]) aber auch diesseit der Alpen finden wir Aehnliches; es war eine deutsche medicinische Fakultät (Erfurt), deren Eidesformel begann: „Per Apollinem Medicum et Aesculapium, per Hygieiam Panaceiamque et deos deasque omnes jure-jurando affirmo"; die Eidesleistung selbst geschah im Dome (Raumer, „Geschichte der Pädagogik", Bd. IV)!

Uns erscheint dies, wie gesagt, durchaus nicht naiv; aber es mag uns den Uebergang zu einer wirklich naiven und in dieser Naivetät köstlichen Behandlung des mythologischen Stoffes bilden, die uns begegnet, wenn wir nun an die deutsche Dichtung selbst herantreten, begegnet bei einem Dichter des sechzehnten Jahrhunderts, der viel größer ist, als ihn die meisten heute schätzen, bei Hans Sachs. Er nennt sich im Alter einen „ungelerten man, der wedr latein noch kriechisch kan", hat also wieder vergessen, was ihn in der Jugend die Trivialschule seiner Vaterstadt gelehrt; die reiche Belesenheit in den Schriftstellern der Alten, die uns bei ihm Bewunderung abnöthigt, vermittelten ihm Uebersetzer wie Steinhöwel und Schoeberlein; über die griechische Mythologie unterrichteten ihn Bücher wie die „Heidenwelt" des Johann Herolt. Aber wenn ihm so die ersten Quellen verwehrt blieben, so blieb ihm dafür auch die Einheit seines religiösen Bewußtseins ungestört; wenn er den mythologischen Apparat handhabt, so geschieht es mit dem überlegenen Humor eines Dichters, der mit der ihm im Reiche der Poesie verliehenen Allmacht die Formen zur Einkleidung seiner Gedanken hernimmt, woher er will, und der doch dabei immer der bleibt, der er ist. Oder, um auf seine scherzhafte und doch im Grunde so ernst gemeinte Art einzugehen, er kann sich der Olympischen gar nicht erwehren, sie zeigen sich ihm im Traume. „In dem traum mir erschin der engel Genius" (prächtig! der Genius ist ein echtes Stück Heidenthum; aber in dem christlichen Bewußtsein des Volkes wird er zum Engel; vgl. im Grimm'schen Wörterbuch den Artikel „Geist" II, 6); er führt ihn in den Saal, wo „die götter allzumal ein groß versamlung heten"; man sieht, daß sie sich auch um die neuere Weltordnung bekümmern; denn es ist die Zwietracht des römischen Reiches teutscher Nation, über deren Beilegung sie sich in höchstem Ernste berathen. Dieser Gegenstand geht den Dichter selbst sehr nahe an; unter schweren Gedanken über des Reiches Noth,

darin man tegeleich (täglich) hielt mancherlei reichsteg, | doch olles sel und treg; gar nichts von stat wolt gen, zu stillen die zwispen (Zwietracht),

war er ja eben eingeschlafen; aber er ist Dichter genug, um auch bei den ihn selbst hinreißenden Dingen ein über der Sache stehender Beobachter zu bleiben. Hebt doch Goethe, der ihn darin zu verstehen besonders geeignet war, an „Hans

1) Burckhardt, „Die Cultur der Renaissance in Italien" (3. Aufl., Leipzig 1877—78), II, 278: „Wo sie [gewisse Humanisten] das Christenthum anrühren, da paganisiren sie es"; interessante Nachweise ebenda und Bd. I, 300 fg., 305 fg.

Sachsens poetischer Sendung" gerade diese Seite hervor: „Wenn andre durch einander rennen, sollst du's mit treuem Blick erkennen .. mag dir aber bei allem geschehn, als thätst in einen Zauberkasten sehn". Unter den Neueren hat besonders Gervinus auf diese echte Beglaubigung der Hans-Sachsischen Muse hingewiesen. In der That: wie meisterlich zeichnet er nun in den Vorschlägen, welche er die Mitglieder der olympischen Rathsgemeinde machen läßt, den von der Volksauffassung jedem unter ihnen verliehenen Charakter! Mars tritt zuerst auf, weil er den kürzesten und bündigsten Rath hat:

ich hetz sie zu eim krig, welche partei den sig gewinn, die andern dring, nach irem willen zwing

d. h. die möge dann die anderen dringen und zwingen. Leider hat Mars nachher recht behalten, aber damals ist Jupiter oder, wie Hans Sachs auch sagt, Jovis noch durchaus dagegen; viel heilsameren Erfolg verspricht er sich davon, wenn Juno die Schützerin der Ehe eine neue Gemahelschaft unter den Höfen veranstalten wollte. Diese hat früher selbst daran geglaubt, aber die neuesten Versuche haben ihren Erwartungen nicht entsprochen; man möge es, räth sie, mit Geld versuchen. Aller Augen sind nun auf Pluto den Gott des Reichthums (Verwechselung mit Plutus) gerichtet; der aber kennt die Wirkung seiner Mittel besser:

Das golt würt sie erst reizen
und auf zwitracht verbeizen;

man möge lieber den Götterboten Mercurius abordnen, daß er durch sein lieblich Gespräch die Parteien vereinige. Man sieht, die Götter sind gutmüthig genug, allemal dem nächsten mehr zuzutrauen als sich selbst. Die Sache ist aber auch verzweifelt; auch Merkur erklärt sich für machtlos: gesetzt daß mein Wort

..... der ein teil nem an, würts der ander nicht tan .. er handelt aller masen, als sei er blint und taub, darumb mein red, gelaub, hat weder platz noch stat,

biß die finster [Finsterniß] vergat.

Schon reißt dem Saturnus die Geduld, daß er lieber dreinschlagen möchte; da bezeichnet endlich die weise Minerva, die bis zuletzt zurückgehalten hat, diejenige Person, die allem Unheil allein ein Ende machen könnte, und hier bricht zugleich der ganze Ernst der Sache durch die halb scherzhafte mythologische Hülle hindurch, ohne sie doch vollständig zu sprengen:

Jupiter sprach: zeig on, wer ist dieselb person, die solch ansehen hat, zu stillen den unrat. Da antwort Minerva: es ist Respublika.

O über die einfältige Weisheit unserer Väter! Ja wohl, wenn Respublika, „der gemeine Nutz", die Gesinnung, kraft deren kein Glied einen Privatvortheil will, der das Ganze schädigen könnte, jedes vielmehr an seinem Theile dem Wohle des Volkes, des Vaterlandes sich unterordnet, wenn sie in unserer Geschichte, unter den Großen und Kleinen, immer geherrscht hätte, wie viel Elend wäre uns erspart geblieben! Daß man die res publica, einen Begriff, über dessen Herübernahme aus Autoren wie Cicero man gewiß klar war, auch sonst mit „gemeinem Nutzen" wiedergab, geht aus Melanchthon's „Oration oder Predig in der leich Doctor Martin Luthers gehalten. Durch Caspar Hedion verteutschet" (Neudruck

Stuttgart 1879, Greiner) hervor, wo es von Luther heißt: „Er wuste was der Gemein nutz oder Respublika ware"; an den modernen Staatsbegriff wäre ohnehin nicht im entferntesten zu denken. Aber wo in aller Welt ist der „gemeine Nutz" zu finden, der allerdings früher in deutschen Landen regierte? Die Götter sehen sich vergeblich nach ihm um, bis endlich Diana meldet, sie habe ihn neulich auf der Jagd ganz hinten im Walde gefunden, das Antlitz mit kläglichen Zähren überronnen; man werde ihn wol dort finden können, wiewol er sich damals aus Scham wegen seines jetzigen Verkanntseins vor ihr in eine finstere Steinhöhle verkrochen habe. Eilend werden nun Götter geschickt, um ihn zu holen; schon ist der Dichter der wonnigen Erwartung voll, ihn zu sehen: da kräht sein Hahn, und mit dem Traume und der ganzen Göttererscheinung ist es vorbei; Hans Sachs hat den „gemeinen Nutz" nicht gesehen, und welcher Deutsche könnte sich rühmen, die dauernde Wiederaufrichtung seines Regiments geschaut zu haben?

So ist der mythologische Stoff im sechzehnten Jahrhundert noch Eigenthum der besten Kreise unseres Volkes und wird mit den gesundesten Gedanken desselben durchdrungen; kaum ein Jahrhundert später werden wir ihn als eine Maske finden, hinter der sich die Gesinnungslosigkeit verderbter Kreise in einer elenden Zeit verbirgt. Noch ist die Geschichte des Verhältnisses von Unterthanen und Obrigkeit in Deutschland von niemandem geschrieben worden, am wenigsten von einem, der in seiner eigenen Anschauung die unbedingteste Anerkennung der Unverbrüchlichkeit des vierten Gebotes mit der vollsten Wahrung unerschrockenen Freimuthes verbände; die köstlichen Materialien zu einer solchen Darstellung, welche, und zwar gerade von der eben bezeichneten Gesinnung aus, in F. K. v. Moser's „Patriotischem Archiv" aufgehäuft sind, sind nur von wenigen gekannt und theilweise benutzt. Wir müssen uns daher darauf beschränken, den Eindruck wiederzugeben, den nach der angegebenen Richtung die dichterische Literatur auf uns macht: der Tiefpunkt der Selbsterniedrigung, ja Selbstwegwerfung des deutschen Unterthanen liegt hier offenbar im Ausgange des siebzehnten Jahrhunderts. Damals kann ein Christian Weise das „Trauerspiel von dem neapolitanischen Hauptrebellen Masaniello" schreiben, welches darauf hinausgeht zu zeigen, es sei nur politische Klugheit, wenn man zur Dämpfung eines Volksaufstandes den Anstifter wahnsinnig mache, dem Volke einen schon in der Form tückischen und falschen Eid schwöre und schließlich den Rebellen verrätherisch abthue; glaubt doch der Verfasser in einem „Nachredner" die Entschuldigung hinzufügen zu müssen: „Es wird leicht fallen, die Kühnheit übel auszulegen, weil [daß] einige Rebellion aufgeführet wird, da hohe Personen ihrer Schwachheiten und hingegen niedrige Menschen einer möglichen Freiheit erinnert werden; es ist schrecklich, daß ein königlicher Minister den Befehl eines Fischerknechts respektiren muß" ꝛc. Damals oder wenig später wagte ein v. Besser mit Bezug auf die Lustbarkeiten und Festaufzüge, in denen deutsche Fürsten den Schweiß ihrer Unterthanen verpraßten, den unverschämten Vergleich: wie Gott seine Magnificenz in seiner strahlenden Sonne und ähnlichen Naturgegenständen beweise, so müsse dies der Fürst, der Gottes Statthalter sei, in glänzenden äußerlichen Werken thun (dieses Beispiel findet sich in dem Buche von Biedermann „Deutschlands trübste

Zeit"; dagegen hat auf das vorher angeführte meines Wissens noch niemand aufmerksam gemacht). Wo war der Freimuth und die männlich-christliche Gleichstellung hin, mit der ein Luther seinen treuen Kurfürsten zurechtgewiesen und den nach der Schlacht bei Frankenhausen im Blute der Bauern schwelgenden Tyrannen die Wahrheit gesagt![1]) Wo auch nur der Bürgerstolz und über seine Rechte eifersüchtig wachende Bürgertrotz, der den edlen Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz zu der halb klagenden Aeußerung nöthigte: „Es sind die meisten allhie in allerlei Handwerken dergestalt geschaffen, daß ich wohl Ursach hätt, schier alle Tag mit ihnen zu tourniren, also unbillig sind sie; aber ihre Freiheit ist ihnen gut dafür" (Calinich, „Culturgeschichtliche Studien", S. 123 fg.)? Es ist eben die Mythologie, der in dieser Entwickelung eine verhängnißvolle Rolle zugefallen ist; die Dichter gefielen sich darin, das Lob, das sie mit grober Deutlichkeit ihren fürstlichen und sonst vornehmen Gönnern ins Gesicht sagten, in die Form der buchstäblichsten Vergötterung zu kleiden; und was konnten die Fürsten nicht alles für erlaubt halten, wenn sie es erst einmal glauben lernten, daß sie wirklich von der Vorsehung als eine Art von Gottheiten auf diese Erde gestellt seien. Daß die armen Unterthanen nur mit Seufzen zu ihrem Treiben, das ja nebenher der gaffenden Neugier auch wirklich vielen Stoff bot, emporsehen konnten, brauchten sie ja nicht zu sehen und zu hören, wenn ihnen ihre Dichter versicherten, daß

Das Volk des Kummers ganz vergißt,
Indem es voller Lust nach deinen Zimmern eilet
Und da die Fastnachtslust mit deinem Hofe theilet.

Der in Deutschland damit den Anfang gemacht hat, die hochgestellten Menschenkinder in „Götter" zu verwandeln, ist unseres Wissens Georg Rodolf Weckherlin, ein Stuttgarter, gestorben in einer diplomatischen Stellung in London 1653. Einen Herrn von Montmartin, genannt Esaias vom Mars, preist er (im J. 1610) folgendermaßen:

..so machet nu, o süße schar [der Chariten],
jetz eure zusag mit mir wahr
und helfet meine wort recht setzen,
daß sie die götter selbs [das sind eben die
die Großen der Erde!] ergetzen.
Montmartin, der Halbgötter zier
und von den musen selbs geschmücket,
das lob, so ich von dir formier,
ist nicht aus fremdem schmuck gestücket..
Apollo, dem an geist und haar
du gleicheſt[!], hat dir übergeben
die castalisch geneunte schar..
Und wa [wo] laß ich die dapferkeit,
dadurch du Mars nicht nur von stammen,
sondern an stärk, mut, munderkeit,
ein wahrer Mars an that und namen!

Er gebietet schließlich seiner in dem Irrgarten der Montmartin'schen Tugenden umherschweifenden Musa halt,

weil es sich ja nicht will gebühren,
der götter ehr zu profaniren.

Man hat wol an diesem Beispiele genug; es kann der Mythologie in unserem Urtheil über sie nicht viel helfen, wenn Martin Opitz in seinem berühmten „Buch von der Deutschen Poeterei" 1624 erklärt: „Der nahmen der Heidnischen Götter

1) Vgl. H. Rückert im ersten Bande des „Neuen Plutarch"; was hier über Luther's Verhältniß zu der Bauernbewegung gesagt ist, verdient auch theologischerseits Beachtung: es ist eine neue, schöne Ehrenerklärung für Luther und sein reformatorisches Werk.

haben sich die stattlichsten Christlichen Poeten ohne verletzung ihrer religion jederzeit gebrauchet, angesehen das hierunter gemeiniglich die Allmacht Gottes [verstanden wird], welcher die ersten menschen nach den sonderlichen wirckungen seiner unbegreiflichen Majestet unterschiedene namen gegeben, als das sie durch Minerven die vorsichtigkeit, durch den Apollo die Sonne, durch den Neptunus die Luft, welche die Erde und Meer durchstreichet, zu zeiten aber vorneme Leute, die umb ihres verdienstes willen in den Himmel berufen sein, angedeutet haben".

Das Verdienst, die Mythologie aus dieser unwürdigen Dienstbarkeit erlöst zu haben, gebührt unstreitig Schiller; ja, er hat viel mehr gethan als dies: er hat mit einer ungeheueren Kraft sie auf die höchste Höhe poetischer Darstellung überhaupt gehoben, sodaß für jetzt wenigstens nicht abzusehen ist, wie ihr eine noch größere Rolle sollte zutheil werden können. Bei ihm mag auch der Versuch gemacht werden zu zeigen, daß auch die reinsten christlichen Gedanken, sollen sie in das Reich der Poesie verpflanzt werden, der mythologischen Hülle vielleicht wirklich nicht entrathen können. Zwar wenn Schiller so gern von Arkadien und Elysium redet und in den Vorstellungen, die sich damit verbinden, fast das vollkommen entsprechende Gefäß für gewisse wichtige Punkte seiner eigenen Gedankenwelt findet, so ist dies sicherlich mythologisch geredet; aber ob der Gedanke selbst, den er hineinlegt, wirklich christlich sei oder auch nur mit der christlichen Weltauffassung sich berühre, darüber bedarf es erst noch der Verständigung. Wir behaupten nur das letztere. Arkadien nennt Schiller — und übrigens er nicht zuerst, sondern, wie Vilmar gezeigt hat, er im directesten Anschluß an einen in der Periode der Empfindsamkeit aufgekommenen allgemeinen Gebrauch — den Zustand der Kindheit unseres Geschlechts, welcher höher war als alle nachfolgenden Perioden der Menschheitsgeschichte, sofern wir in einem unmittelbaren, wie sich von selbst verstehenden Einklange mit dem Willen Gottes lebten, zugleich aber tiefer, wenn man die Kulturaufgabe ins Auge faßt und unter Kultur die Herausbildung einer Unzahl gesteigerter Bedürfnisse sowie die Beherrschung der uns umgebenden Naturdinge versteht. Elysium ist ihm dagegen jene ersehnte dritte Periode, in welcher der Mensch zwar im Besitz aller Kultur sein, zugleich aber jene kindliche Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes wiedergewonnen haben wird. Mitteninne liegt die Weltzeit, in der wir stehen: Kultur mit losgebundener Herrschaft der Sinne, eine in Willkür umgeschlagene wilde Freiheit, Trauer um die verlorene Unschuld und Sehnsucht nach Erreichung des fernen Ideals ist ihre Signatur; wir sind also auf dem Wege von Arkadien nach Elysium; wer das Los der Wandernden lyrisch bewegt ausspricht, dichtet eine Elegie (wie er selbst im „Spaziergang"); wer das herrliche Ziel als ein schon erreichtes darzustellen vermöchte, dem würde die Idylle gelingen (Schiller hat den Gedanken einer solchen gehegt, aber nicht ausgeführt). Wir unterlassen es, die positiven Berührungspunkte dieser Anschauung mit Lehre und Glauben des Christenthums hervorzuheben, da sich das, was wir zeigen möchten, sofort an anderen Punkten deutlich genug ergeben wird; es entgeht uns nicht, daß weder die reine Diesseitigkeit des Ausganges der Geschichte noch die Anklage der Sinne, als hätten sie den Fall des Menschen verursacht, auf biblisch-kirchlichem Boden zu Recht besteht.

Meisterhaft ist die Verwendung mythologisch gegebener Vorstellungen in dem Gedichte „Das Ideal und das Leben". „Was hier geleistet ist", sagt A. W. Schlegel, „hat bis dahin fast unglaublich scheinen müssen, wenn man die Härte des Stoffes kannte, der sich in dieser glänzenden äußeren Rundung verbirgt, und die unendliche Last des Gewölbes ungefähr berechnen konnte, das hier von schön geordneten Säulen so leicht getragen wird"; er gesteht mit Bewunderung, daß hier aufs glücklichste ein neuer Raub an der alten Mythologie begangen worden sei. Der Sachverhalt ist kurz dieser. Aus dem unseligen Zwiespalt, in welchem der jetzige Mensch steht, gibt es nach Schiller nur eine Rettung: bewahre dich um Gottes willen vor der sittlichen Gleichgültigkeit, die den Fall des Menschen nicht einmal mehr betrauern kann; gib dich nicht mit selbstvergessener Freude dem Genusse hin, zu dem deine Sinnlichkeit und die dich umgebende Welt dich einladet; du wärest um den Frieden deiner Seele gekommen und dem Tode schon jetzt verfallen. Geselle dich vielmehr, ein wahrer Märtyrer, zu der großen Gemeinde der Leidenden, die ihr Leben lang den Schmerz der Menschheit in einem verwundeten, aber durch den Schmerz selbst geweihten Herzen tragen: glücklich wirst du dann nicht sein, aber das dürfen wir auch nicht, wenn wir uns nicht verlieren wollen:

zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden
bleibt dem Menschen nur die bange Wahl.

Und wird dir die Last zu schwer, ermüdet dir Leib und Seele im aufreibenden Kampfe, so versuche einmal als Geist zu existiren; laß dich durch die Kraft des Gedankens auf die Höhe erheben, auf welcher die Ideale erfüllt sind, und erquicke dich im geistigen Anschauen dessen, was du im Leben vergeblich erstrebst. Was ist hierbei christlich? Die große Aufrichtigkeit, mit der ohne den leisesten Versuch von Schminke die nackte Wahrheit gesagt wird, die Wahrheit, daß der Mensch im Verderben ist und auch nicht einen Funken von Hoffnung hat, aus sich selbst etwas zu einer wirklichen Hülfe und Erlösung beschaffen zu können. Und die Mythologie? Um die Schwierigkeit des menschlichen Loses recht fühlbar zu machen, wird an die Vorstellung der Griechen erinnert, nach welcher die Götter thun konnten was ihnen beliebte, ohne deshalb fürchten zu müssen, ihr Selbst zu verlieren: sie waren ja nicht sittlich frei, wie es der Mensch zu sein bestimmt ist; „ihrer Brust gewalt'ge Lüste zähmet das Naturgebot", heißt es an einer anderen Stelle von ihnen. Um die verhängnißvolle, gefangennehmende Macht klar zu machen, die, wenn man sich ihr hingibt, der sinnliche Genuß (nach Schiller's bereits gerügter Auffassung, biblisch müßte es heißen: das Fleisch) auf den Menschen übt, zeichnet er mit wenigen Strichen das Schicksal von Ceres' Tochter:

nach dem Apfel greift sie, und es bindet
ewig sie des Orkus Pflicht.

Das ehrt ebenso den Mythus, der solcher Deutung fähig war, als es für den Dichter unsere ganze Bewunderung fordert. Und um endlich in einem ergreifenden Beispiele die unsäglichen Mühen des leidenden Menschenkindes und dagegen die erquickende Ruhe im Reiche des reinen Gedankens vor uns hinzustellen, malt er

die Lebensarbeit des Herkules und seine schließliche Apotheose. Hier ist namentlich die Ausführung fast unübertrefflich schön. Er wollte übrigens bei diesem Gedanken auch in der obenerwähnten, von ihm geplanten Idylle bleiben: „Die Vermählung des Herkules mit der Hebe würde der Inhalt meiner Idylle sein", schreibt er an Wilh. v. Humboldt. Man weiß, wie schon vor Schiller Haller die schwierigsten abstrakten Gegenstände dichterisch behandelt hat — wir erinnern nur an die Gedichte „über die Ewigkeit" und „über den Ursprung des Uebels" — dieser edle christliche Dichter, von welchem Schiller so vieles gelernt und sich angeeignet hat; man wird auch ihm volle Bewunderung nicht versagen können. Aber bei ihm ist es doch mehr die Geistesanstrengung, die wir bewundern, als die dichterische Form; seine Gedichte zu lesen ist nicht so sehr ein Genuß als eine Arbeit; bei Schiller arbeitet der Geist auch, aber er fühlt es nicht, daß er arbeitet; denn das Gedachte steht als Anschauung verkörpert vor ihm. Und geholfen hat dem Dichter dazu die Anwendung der Mythologie.

Aber wir kommen nun erst zu dem Größten, was Schiller gedichtet hat, und hier werden wir auch der Mythologie auf ihrer reinsten Höhe begegnen: zu dem Gedichte „Das Glück"; an dieses vor allem (wie doch auch an das eben besprochene und ähnliche) dachte Vilmar, als er schrieb: „Weit über sich selbst hinaus, weit über den Anschauungskreis seiner ganzen Zeit hinaus, weit hinaus in Regionen, die Schiller der Mensch niemals geschaut hat, erhebt sich hier Schiller der Dichter, das alte Wort großartig und fast rührend erfüllend, daß der Dichter ein Weissager (vates) ist und von göttlichem Geiste getrieben." Es ist der reinste christliche Gedanke, den Schiller hier ausspricht, wie auch Carriere anerkennt: das „Selig sind die da geistlich arm sind", auf das Gebiet des natürlichen Lebens, namentlich auf das der Poesie übertragen.

Nicht der Sehende wird von ihrer [der gabenspendenden Gottheiten] Erscheinung beseligt,
Ihrer Herrlichkeit Glanz hat nur der Blinde geschaut.

Nicht Ansprüche gelten da, wo es sich um die höchsten Gaben handelt:

Neigungen haben die Götter . .
Wem er geneigt, dem sendet der Vater der Menschen und Götter
Seinen Adler herab . .
Unter die Menge greift er mit Eigenwillen, und welches
Haupt ihm gefället, um das flicht er mit liebender Hand
Jetzt den Lorber ꝛc.

Und neidisch beiseite zu stehen, den Begnadigten mißgünstig zu grollen, ihr Verdienst zu schmähen und zu schmälern wäre Thorheit und Sünde zugleich; Freude über die so reiche Gnade der himmlischen Geber ist das einzig richtige sittliche Verhalten:

Freue dich, daß die Gabe des Lieds vom Himmel herabkommt,
Daß der Sänger dir singt, was ihn die Muse gelehrt.
Weil der Gott ihn beseelt, so wird er dem Hörer zum Gotte;
Weil er der Glückliche ist, kannst du der Selige sein!

Nimmt hier jemand Anstoß an der heidnisch klingenden Einkleidung, wie ja schon im Eingange des Gedichtes Phöbus und Hermes, Venus und Zeus als die Spendenden erscheinen? Die Sache ist wol ganz einfach die. Der Dichter braucht

sinnlich anschauliche Formen, sonst würde er kein Dichter sein; er muß mit betastlichen Gestalten operiren. Und der bloße christliche Gedanke gibt ihm diese nicht. An sinnlichem Apparat ist die wahre Religion ärmer als die heidnische des Alterthums, weil die Wahrheit als solche zu ernst und zu streng ist, als daß sie mit dem Spiel sich abgeben könnte. Unser Gott ist zu groß und zu hoch, als daß wir ihn in die leichte Beweglichkeit der dichtenden Arbeit hereinziehen dürften. Selbst die alttestamentliche Sprache, die sich so großartig kühne Anschauungen erlauben darf wie die: „Deine Fußstapfen triefen von Fett" geht doch nicht dazu fort, dem Dichter und Beter irgendwelche außergöttliche und außerenglische Personificirungen zu gestatten; in den Worten „sende dein Licht und deine Wahrheit, daß sie mich leiten und bringen zu deinem heiligen Berge" (Ps. 43, 3) dürfen wir uns unter Licht und Wahrheit nicht zwei persönliche Führer denken, so nahe es auch sonst läge.[1]) Und so werden wir wol dabei bleiben müssen, dem wahren Dichter volle Freiheit darin zu lassen, wo er die entsprechenden poetischen Formen für seine Gedanken suchen und finden will; der Gedanke selbst wird schon spröde genug sein, nicht jede Einkleidung zu vertragen. Klopstock betrat mit seinen selbstgeschaffenen Engeln und Teufeln den Weg einer biblischen Mythologie; aber man wird kaum wünschen können, daß dieses Beispiel möchte ausgedehnte Nachahmung gefunden haben. Daß es eine wahrhaft kirchliche Mythologie gibt, zeigt die wundervolle Gralsage des Mittelalters; man wird Schiller keinen Vorwurf daraus machen können, daß er nicht mehr in den Ideen des Mittelalters lebte, als er es gethan hat.

Es ist ein eigenartiger Weg, auf dem wir der Mythologie an gewissen Höhenpunkten der deutschen Dichtung vom sechzehnten bis zum achtzehnten Jahrhundert begegnet sind: volksthümlich gesund fanden wir ihre Anwendung bei Hans Sachs, im Dienste schlimmer Erscheinungen bei den Kunstdichtern des siebzehnten Jahrhunderts, großartig erhaben bei Schiller. Unsere ganze Dichtung ist, wie uns scheinen will, den entsprechenden Weg gegangen: sie hat die einfach bürgerlichen Kreise verlassen und ist zunächst Hofdichtung geworden, um dann, gereinigt und geläutert, auf der Höhe aristokratischer Einsamkeit zu wandeln.

1) Wir erinnern an so trauliche Gestalten unserer älteren Poesie wie Frau Treue, Frau Wahrheit u. ä.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Röm. 11, 25. 26 im Zusammenhange mit dem Abschnitt Röm. 9—11,

ausgelegt von Sup. **G. L. Münchmeyer** in Bergen bei Celle.

Es wird hier vor allem auf die richtige Fassung von ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραήλ Röm. 11, 25 und von πᾶς Ἰσραήλ V. 26 ankommen. Um diese aber zu gewinnen, müssen wir zuvor die Frage beantworten: was ist dem Apostel in dem ganzen Abschnitt Röm. 9—11 Ἰσραήλ, in welchem Sinne gebraucht er diesen Namen?

In zweifacher Hinsicht gebraucht er den Namen Ἰσραήλ; einmal faßt er in demselben alle die zusammen, welche von den Erzvätern hergekommen sind; er bezeichnet damit das Volk im historisch empirischen Sinne des Wortes (Röm. 9, 3—5. 27. 31; 10, 1. 19. 21; 11, 7. 25); sodann gibt er diesen Namen im besonderen Sinne der ἐκλογή oder dem κατάλειμμα, d. h. denen aus dem Volke im ersteren Sinne, welche das Heil im Glauben ergriffen haben (Röm. 9, 6; 11, 1—5: hier stellt sich der Apostel als Ἰσραηλίτης und wie sich so die übrigen Glieder des λεῖμμα κατ' ἐκλογήν als Beweis hin, daß Gott seinen λαός nicht verstoßen habe; das λεῖμμα muß also der wahre λαὸς Ἰσραήλ sein).

Nun verhält sich aber Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα zu der ἐκλογή nicht so äußerlich, daß die letztere nur aus dem ersteren entnommen wäre (ähnlich wie etwa die gläubig gewordenen Heiden aus den Heidenvölkern genommen sind), ohne daß ein inneres, das Heil bezweckendes Band beide miteinander verknüpfte. Vielmehr ist ein solches inneres Band vorhanden. Wir können dasselbe zunächst schon recht wohl aus der Vergleichung von Röm. 9, 4 fg. mit Röm. 9, 6—8 erkennen; in der ersteren Stelle werden dem ganzen Volke die bedeutendsten Vorzüge zugesprochen, unter anderem auch die υἱοθεσία, und in der zweiten Stelle wird doch unmittelbar darauf geleugnet, daß alle aus Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα Kinder seien. Mich wundert, daß Philippi in seinem Kommentar diesen scheinbaren Widerspruch gar nicht einmal als solchen berührt. Wie ist derselbe aufzulösen? Die ἐπαγγελία der Kindschaft erstreckt sich auf alle Israeliten; sie sind alle von Gott gemeint und danach von ihm behandelt; aber die ἐπαγγελία ist nicht in das Innere aller durch den Glauben eingedrungen, und so sind viele nicht τέκνα τῆς ἐπαγγελίας im innerlichen Sinne, nicht wirkliche, thatsächliche Kinder geworden; alle sind Objekte göttlicher Liebesarbeit von Abraham her gewesen, aber diese Liebesarbeit ist nicht bei allen zur Subjektivität durchgedrungen. Es ist dies ein ähnliches Verhältniß wie im N. T. das zwischen ecclesia late und ecclesia stricte dicta.

Wir werden aber noch weiter gehen müssen, um ein gemeinsames inneres Band zwischen dem Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα und dem κατ' ἐκλογήν zu entdecken. Alle Kinder Israel, auch die Verstockten und daher Verworfenen, sind bildlich geredet aus der Wurzel des edelen Oelbaums gewachsen; sie sind κατὰ φύσιν κλάδοι τοῦ καλλιελαίου (Röm. 11, 21), während die Heiden τοῦ ἀγριελαίου κατὰ φύσιν κλάδοι sind (Röm. 11, 24), und daher können jene auch dann, wenn sie zeitweilig abgehauen sind, eher in den edelen Oelbaum als in ihren natürlichen Organismus wieder eingepflanzt werden, als daß die Heiden παρὰ φύσιν hineinkommen (ebd.)! Was will dies κατὰ φύσιν resp. παρὰ φύσιν nun sagen? Ich bin weit entfernt, solche Ausdrücke auf fleischliche Weise in dem Sinne zu deuten, als hafte der Nationalität Israels, soweit sie eine rein natürliche ist, irgendeine sonderliche Heiligkeit an. Sondern so meine ich: die göttliche Arbeit, welche das Volk als solches von seinem ersten Ursprung an erfahren, hat in ihm eine Eigenthümlichkeit abgesetzt, die freilich, wenn seine Glieder im Unglauben verharren, ihnen nichts hilft, vielmehr ihnen zum Gerichte gereicht, die aber eine größere Empfänglichkeit für das Heil einschließt, als die Heiden sie haben, eine Disposition für das Heil schafft, die keineswegs aus der Natur stammt, wohl aber in die Natur übergegangen ist (κατὰ φύσιν κλάδοι). Ähnlich wie die heutigen abgefallenen Christen, die im organischen Zusammenhange mit einem seit langen Generationen christianisirten Volke stehen, durch diesen natürlichen Zusammenhang Eigenschaften überkommen haben, die zwar außerhalb des Centrums des Christenthums liegen, die auch allmählich verzehrt werden können, ja müssen, die aber doch so beschaffen sind, daß z. B. in einem Germanen in der Regel mehr Anknüpfungspunkte für den Glauben vorhanden sind als in einem Heiden, wenn diesem das Evangelium nahe tritt. Im eminenten Sinne möchte dies nun bei den Juden der Fall sein; denn alle Heidenvölker haben zum Unterschied von den Juden schon eine Nationalität gehabt, ehe sie von der Gnade Gottes gefaßt wurden; wir alle aus den Heiden sind den Juden gegenüber nur παρὰ φύσιν κλάδοι; sie sind ein Volk, das, so gesunken es auch ist, doch immerhin wenigstens vorerst einen Naturzug in sich trägt, der freilich kein unmittelbarer positiver Zug zu Gott ist, der aber, wenn auch nur negativ stärker, sie demnächst Christo in die Arme werfen kann, welcher Zug daher kommt, daß sie Jahrtausende hindurch als ein Gottesvolk erzogen sind, wenn sie auch zum großen Theil der Gnade sich nicht subjektiv ergeben haben. Zwar kann dieser Naturzug so lange nicht sich äußern, er bleibt so lange latent, als durch göttliches Gericht die πώρωσις über sie gekommen ist, oder das κάλυμμα auf ihnen liegt (2 Kor. 3, 14—16); dieses κάλυμμα verursacht vielmehr, daß eine Bekehrung bei Juden jetzt durchgängig schwerer ist als bei Heiden; indessen wird einmal bei der Bekehrung zu Christo (2 Kor. 3, 16) der Bann gebrochen, so wird jener Zug hervortreten und eine energischere Hingabe an den, in welchen sie gestochen haben, ermöglichen, als dies bei den Heiden der Regel nach der Fall sein wird. Wenn ich nicht irre, hat Stahl sich einmal etwa so geäußert, daß die Juden eben darum, weil sie als einstiges Gottesvolk lediglich in dem religiösen Element von Gott aufgezogen sind, nicht aber wie Heidenvölker ihre Kraft auf weltliche Elemente wie Kunst und

Wissenschaft haben richten können und sollen, nun, nachdem sie ihren Gott d. h. ihren Messias verworfen, nichts, wenigstens nichts Positives übrig behalten haben, und so zu der erschreckenden Gestalt gekommen sind, welche sie jetzt zeigen; während ehemalige christianisirte, aber vom Glauben abgefallene Heiden immer noch etwas aus ihrer alten heidnischen Natur übrig behalten haben, was wenigstens scheinbare Befriedigung gewähren, wenigstens zeitweilig das Leben haben kann, z. B. die Ehre, das Forschen nach allgemeiner Wahrheit ꝛc. Die Juden sind blutarm und müssen sich nun, um das Leben erhalten zu können, betäuben, berauschen, und ihr Betäubungsmittel ist der Mammon geworden. Wenn man nun aber auch den Juden κατὰ φύσιν nichts weiter zugestehen will als diese Armuth, diesen völligen Mangel an allen den Dingen, die scheinbar, aber nicht wirklich, den Geist erheben, so ist doch dies, wenn auch nur etwas Negatives, sehr bedeutend; denn sollte nicht das Evangelium besonders tief da durchdringen müssen, wo das Herz aus der Verblendung, namentlich aus der Verblendung des Mammonsgötzendienstes erwachend in dem Gefühle seiner absoluten Nichtigkeit unruhig hin- und herfahrend von dem getroffen wird, der immer bei den Armen, bei denen die nichts innehaben, am ersten Anklang findet? Man vergleiche die instruktive Stelle Am. 8, 11. 12. Also in Summa: Israel κατὰ σάρκα, das ganze Volk hat jenen Vorzug, daß die göttliche Gnade eine für lange Zeit unvertilgbare Spur ihrer Herrlichkeit in ihm zurückgelassen hat, eine Spur, die dem zu vergleichen ist, daß man mitunter auf Münzen zwar das Bild und die Überschrift nicht mehr findet, doch aber die Stelle, wo Bild und Überschrift gestanden haben, noch entdecken kann. Dann ist der Unterschied zwischen denen, die am Oelbaume geblieben oder in ihn wieder eingesetzt sind, und denen, die von demselben abgebrochen sind, der, daß auf den ersteren das Gepräge des Ebenbildes Gottes durch Jesum Christum erneuert ist, bei den letzteren die leere Stelle bleibt.

Ist nun in der beschriebenen Weise bei den ungläubigen Juden noch nicht jede Spur ihrer einstigen Heilsbedeutung verloren gegangen, so haben sie eine Heilsbedeutung auch insofern noch immer, als aller Tage Abend noch nicht gekommen ist, und jetzt in der Heidenzeit das παραζηλῶσαι nach göttlicher Ordnung geschehen soll (Röm. 11, 11. 14), welches einen solchen Gewinn hervorbringen kann, daß derselbe wohl ζωὴ ἐκ νεκρῶν heißen kann (Röm. 11, 12. 15).

Hiernach, wenn der Apostel von Israel als Volksganzen, also von Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα redet, schließt er keineswegs dabei den Begriff Israels als eines Volkes des Heils aus, insofern erstlich die Verheißungen Gottes diesem Volke als Ganzem gehören, und ferner diesem Volke wenn nicht ein heiliges Gepräge, doch die Spur desselben geblieben ist, und endlich die Zeit immer noch währt, in welcher aus denen, die jetzt abgefallen und vom Oelbaum abgebrochen sind, eine Zahl derer nach und nach hervorgeht, welche wieder in den Oelbaum κατὰ φύσιν eingesenkt werden (Röm. 11, 11—24). Mit einem Worte: der Rath Gottes mit Israel κατὰ σάρκα ist noch nicht zu Ende geführt. Dabei ist aber, so sehr dies alles der Fall ist, so viel klar, daß nicht Israel κατὰ σάρκα, wie es ist, sich im eigentlichen, vollen Sinne Ἰσραήλ (Röm. 9, 6) oder das Volk

Gottes (Röm. 11, 1 fg.) nennen darf. Das wahre Israel ist nur der Kern Israels κατὰ σάρκα, ein übriggebliebenes σπέρμα (Röm. 9, 29), ein κατάλειμμα (Röm. 9, 27), ein λεῖμμα κατ' ἐκλογήν (Röm. 11, 5), bei welchem vermittels des Glaubens die Verheißung verwirklicht ist, während die anderen alle für jetzt nicht Ἰσραήλ sind, dem Oelbaume nicht zugehören, vielmehr nur Material sind, aus welchem fortwährend, solange die Gnadenzeit dauert, sich das Ἰσραὴλ κατὰ πνεῦμα ergänzt, je nachdem die Einzelnen im Glauben sich umwenden, die aber, wenn sie im Unglauben bis ans Ende verharren (Röm. 11, 23), vollständig verdorren und im Gericht der vollen Verstockung umkommen werden.

Nun ist es wahr, daß wenn der Apostel in dem Abschnitte Röm. 9—11 von Israel schlechthin redet, er (jetzt abgesehen von Kap. 11, 25 fg.) Israel κατὰ σάρκα meint, und zwar meist ohne ausdrückliche Rücksicht darauf, daß in diesem Israel noch eine ἐκλογή enthalten ist; er betrachtet Israel κατὰ σάρκα ohne weiteres als ein abgefallenes (Kap. 9, 4. 31; 10, 1. 19. 21; 11, 7); da er jedoch Kap. 9, 6 ausdrücklich bevorwortet hat, daß dieses Israel den Namen im eminenten Sinne nicht verdiene, da er ihm ferner Kap. 11, 1—5 nach dem Zusammenhange den Namen des eigentlichen Volkes Gottes abgesprochen hat, so kann man ihn wegen dieses Sprachgebrauchs nicht mißverstehen. Es ist dieser Sprachgebrauch ganz natürlich, insofern dieser meist sich an das sichtbar Vorliegende, Empirische hält; denn: a potiori fit denominatio; so stand eben im großen und ganzen die Sache vor den Augen der Menschen: Israel als Volk hat seinen Herrn verworfen. Nach einem anderen Gesichtspunkte hätte der Apostel auch fortwährend der ἐκλογή Israels den Namen Ἰσραήλ beilegen können, wie er denn auch Kap. 11, 7 die Abgefallenen als οἱ λοιποί bezeichnet, also als die, welche im Grunde wesentlich nicht mit zu Ἰσραήλ gehören.

Nach diesen Vorbemerkungen wenden wir uns zu unserer Hauptsache, zur Erklärung nämlich von Röm. 11, 25 fg. Behufs Gewinnung des richtigen Verständnisses dieser Verse glaube ich folgende Sätze voranschicken zu dürfen: 1. sowol nach dem ganzen Zusammenhange von V. 11 an wie auch namentlich wegen des Zusammenhanges mit V. 24, welcher durch γάρ im Anfange von V. 25 vermittelt ist, muß der Apostel hier etwas aussagen, was geeignet ist, Hoffnung für Israel zu begründen und dagegen die Selbsterhebung der Heidenchristen zu verhindern (das letztere wird ausdrücklich in V. 25 durch ἵνα μὴ ἦτε ἐν ἑαυτοῖς φρόνιμοι ausgesprochen; 2. ἀπὸ μέρους τῷ Ἰσραήλ in V. 25 und πᾶς Ἰσραήλ in V. 26 stehen in allernächster Beziehung zueinander, und wird daher beidemal Ἰσραήλ in demselben Sinne genommen werden müssen; es muß im allgemeinen dies der Sinn sein: während das eine Israel zum Theil widerfährt, wird das andere demselben Israel in seiner Gesammtheit widerfahren.

Hiernach wird man nicht leugnen können, daß der nächsten d. h. oberflächlichen Betrachtung diejenige Erklärung sich empfiehlt, nach welcher, da V. 25 Israel zum Theil πώρωσις widerfahren ist, und dies doch nur auf Israel κάτα σάρκα gehen könne, beidemal nur dies Israel gemeint sein soll, und also der Apostel sagen wolle: während jetzt das fleischliche Israel zum Theil noch verstockt ist, so wird doch solche seine Verstockung nur so lange währen, bis die Fülle der Heiden eingegangen

sein wird, und so, nachdem dies letztere nämlich geschehen ist, wird das ganze Israel, das von Jakob stammt, zur σωτηρία gelangen. Für diese Auslegung könnte als Beweis angegeben werden, daß, wie ich vorhin gezeigt habe, der Apostel in dem ganzen Abschnitt Röm. 9—11, wenn er schlechthin von Ἰσραήλ redet, den Ἰσραὴλ κατὰ σάρκα meint. Indessen abgesehen davon, daß das οὕτω V. 26 sich zu dieser Auslegung nicht recht schicken will, so ist erstlich V. 28 entschieden gegen dieselbe; denn ist πᾶς Ἰσραήλ das ganze Volk κατὰ σάρκα, so ist nach diesem Verse dies ganze Volk auch Gegenstand der göttlichen ἐκλογή, von einem λεῖμμα κατ' ἐκλογήν (V. 4) oder schlechthin von einer ἐκλογή (V. 7) aus der Mitte dieses Volkes könnte also im Grunde gar nicht die Rede sein; es müßte denn sein, daß der Apostel in demselben Kapitel unter ἐκλογή etwas Grundverschiedenes das eine und das andere mal verstanden hätte, daß er V. 4 u. 7 in der ἐκλογή die im Verlauf der Zeit gläubig werdenden einzelnen Juden zusammenfaßt, V. 28 dagegen als Objekt der ἐκλογή das ganze Volk κατὰ σάρκα sich gedacht hätte, welche ἐκλογή am Ende der Tage verwirklicht werden solle. Aber, wie auffallend müßte dann der Apostel Kap. 11, 1 fg. gesprochen haben, wenn er dort als Beweis dafür, daß Gott seinen λαὸς ὃν προέγνω (V. 2) nicht verstoßen habe, das anführt, daß er jetzt ein λεῖμμα κατ' ἐκλογήν übrig gelassen (V. 5); hätte er dann nicht schon an dieser Stelle sagen müssen: nein, Gott hat sein Volk nicht verstoßen; denn das ganze Volk, wie es geschichtlich besteht, wird dereinst gerettet werden, weil es Gegenstand seiner ἐκλογή oder πρόγνωσις ist? Weiter: wenn man unter πᾶς Ἰσραήλ das ganze Volk κατὰ σάρκα versteht, muß man auch unter οἱ πάντες in V. 32 nicht nur die Gesammtheit der Genossen des empirischen Judenvolks, sondern auch die Gesammtheit der Genossen der Heidenvölker verstehen; das Ende wäre also eine ἀποκατάστασις τῶν πάντων. Und hilft auch die Ausflucht nichts, daß πᾶς Ἰσραήλ σωθήσεται lediglich die Christianisirung des Judenvolkes bedeute, welche nicht einschließe, daß alle Individuen desselben persönlich selig werden, was dann auch für die Heidenvölker gelte. Denn nicht nur, daß σωθῆναι und ebenso ἐλεῆσαι (V. 32) schwerlich „christianisirt werden" bedeuten kann, so verträgt das οἱ πάντες (ebd.), weil es nicht Völker, sondern Einzelne bezeichnet, noch weniger solche Deutung.

Dieser judaistischen Auffassung gegenüber hat kürzlich M. Frommel in der Schrift: „Der Israel Gottes" (Bremen 1881) eine andere, geradezu entgegengesetzte geltend gemacht, welche auch sonst schon hervorgetreten ist, z. B. im wesentlichen bei Calvin, wenn auch mit anderen Mitteln. Seine Auslegung ist etwa diese: Einem Theile des Volkes, welches als Abraham's Same ursprünglich zum Heile berufen ist, ist Blindheit widerfahren; diesen Theil machen die abgehauenen Zweige aus; für diese aber seid ihr Heidenchristen eingepflanzt und macht die Zahl der zu Rettenden anstatt jener Weggeworfenen voll (πλήρωμα τῶν ἐθνῶν); sodaß in dieser Weise ganz Israel d. h. die ganze Gottesgemeinde, aus Juden und Heiden bestehend, selig werden wird.

Gegen diese Auffassung möchte ich Folgendes einwenden: Der erste der beiden Punkte, welche vorhin von mir als Regulatoren der Auslegung geltend gemacht sind, ist hier übersehen; denn es ist zunächst nicht zu erkennen, inwiefern

nach dieser Auslegung für Israel noch eine solche Hoffnung in der Zukunft bleibt, durch welche die Selbstzufriedenheit der Heiden gedämpft werden könnte, es müßte denn sein, daß die Heiden dadurch gedemüthigt werden sollten, daß ihnen gesagt wird, ihr Heil bestehe darin, daß sie in den Stamm Israels eingepfropft werden. Aber theils wird dies hier in V. 25 gar nicht hervorgehoben, es müßte aber doch besonders hervorgehoben werden, wie der Zusammenhang mit V. 24 nothwendig erfordert, theils ist dieser Gedanke schon in V. 18 mit völliger Klarheit ausgedrückt. Wie kann denn der Apostel, wenn derselbe Gedanke ihm auch hier V. 25 vor der Seele schwebte, mit solchem Nachdruck das was er sagen will, einführen, indem er offenbar ein Neues noch nicht Gehörtes den Lesern zu Gemüthe führen will. Der ganze Tenor von V. 25 nach der Frommel'schen Auslegung würde so beschaffen sein, daß den Heiden gerade Zufuhr zu ihrem Hochmuthe gegeben würde, indem es hieße: „bei der πώρωσις des μέρος Israels bleibt es, aber dafür kommt ihr hinein", was ganz dasselbe ist, wie das was nach V. 19 die hochmüthigen Heiden sagen, um ihren Hochmuth zu begründen: ἐξεκλάσθησαν οἱ κλάδοι, ἵνα ἐγὼ ἐγκεντρισθῶ. Aber nicht die geringste Rücksicht wäre auf die tröstliche Aussicht genommen, welche Israel nach V. 24 für die Zukunft eröffnet wird, und doch müssen V. 25 fg. den V. 24 begründen (γάρ). Ist dieser Zusammenhang vollziehbar?

Was den anderen von mir aufgestellten Regulator der Auslegung dieser Verse betrifft, so könnte derselbe dann als von Frommel beobachtet angesehen werden, wenn er beidemal V. 25 u. 26 unter Ἰσραήλ die Gottesgemeinde schlechthin oder den Oelbaum verstände, und unter dem μέρος die κλάδοι, welche ausgebrochen sind, oder die ungläubigen Juden, unter der Gesammtheit Israels aber den durch das πλήρωμα der Heiden in voller Ganzheit hergestellten Oelbaum. Aber ich glaube nicht, daß Frommel's Meinung damit getroffen ist; wenigstens behauptet H. Schmidt (den er S. 16 seiner Schrift einführt), daß Israel in beiden Versen gar nicht im gleichen Sinne gefaßt werden könne. Sodann sehe ich nicht ab, wie bei dieser Auslegung das ἄχρις οὗ einen erträglichen Sinn geben kann; denn, wenn es doch den Termin bezeichnet, bis zu welchem das Vorhergehende stattfinden soll, so muß ja der Sinn sein: die πώρωσις hört auf, wenn das πλήρωμα τῶν ἐθνῶν eingegangen ist, und das will Frommel doch nicht sagen.

Endlich noch eine Hauptsache, durch welche diese Auslegung namentlich des πᾶς Ἰσραήλ gedrückt wird: wie sie dem Zusammenhange mit V. 24 nicht entspricht, so auch nicht dem Zusammenhange mit dem Nachfolgenden. Daß πᾶς Ἰσραήλ σωθήσεται wird durch die Schriftstelle begründet: ἥξει ἐκ Σιὼν . . ἀπὸ Ἰακώβ, καὶ αὕτη αὐτοῖς . . ὅταν ἀφέλωμαι τὰς ἁμαρτίας αὐτῶν; also muß nach der Frommel'schen Auslegung auch Ἰακώβ die ganze Gottesgemeinde, bestehend aus Juden und Heiden, sein und ebenso das αὐτοῖς sich auf sämmtliche Glieder derselben beziehen. Wenn dies nun auch anginge, so ist doch ferner gewiß, daß in V. 28 die als ἐχθροί und ἀγαπητοί bezeichneten dieselben sind, welche V. 27 als solche bezeichnet werden, denen die διαθήκη gegeben ist, also nach Frommel die Glieder der gesammten Gottesgemeinde, was unmöglich ist, wie denn der

Apostel fortfährt, V. 30 u. 31 die, von denen er geredet hat, ausdrücklich von den Heiden zu unterscheiden.

Ist nun diese Auslegung nach meiner Ueberzeugung undurchführbar und die ihr entgegengesetzte ebenso wenig erträglich, welches wird das richtige Verständniß sein? Es ist gewiß, und kann niemand bestreiten, daß der Apostel Röm. 11 zu Gunsten Israels, und zwar Israels nicht mit Einschluß der erwählten Heiden geschrieben hat. Er will den Beweis führen, daß Gott dieses sein Volk nicht verstoßen hat; denn einmal (V. 1—10), es ist jetzt schon ein λεῖμμα κατ' ἐκλογήν aus diesem Volke geblieben, wie die Erfahrung an dem Apostel selbst und an anderen zeigt, die bereits gläubig geworden (V. 5. 7), und dieses λεῖμμα ist eigentlich Gottes Volk oder Israel; οἱ λοιποί πωρωθέντες (V. 7) gehören nicht zum Volke, im wahren Sinne des Wortes, sie sind ausgebrochene Oelzweige. Dazu kommt aber ferner (Kap. 11, 11 fg.), daß auch unter denen, die jetzt beseitigt sind und jetzt also nicht zu Israel gehören, noch eine Zahl ist, welche, nachdem zunächst die Heiden berufen sind, fortwährend sei es in kleiner oder großer Zahl aus ihrer Blindheit aufwachen und aufwachen werden, und zwar dadurch, daß die Christen aus den Heiden das παραζηλῶσαι (V. 11. 14) an ihnen üben, sodaß also das λεῖμμα κατ' ἐκλογήν im Wachsen ist; jetzt vom Oelbaum noch Abgehauene können nicht nur wieder in den Oelbaum kommen, sondern es wird dies geschehen (V. 23. 24). An diese letztere Behauptung schließen sich nun unsere Verse unmittelbar an und dienen derselben zur Begründung; wir sind also nicht im Stande, die Verse zu verstehen, wenn wir dieses Verhältniß aus den Augen verlieren; wie sehr diese Behauptung dem Apostel in der ganzen nachfolgenden Ausführung im Sinne lag, sehen wir zum Überfluß aus V. 30, welcher Vers im Grunde denselben Sinn hat wie V. 11. Hiernach, meine ich, faßt der Apostel sowol in V. 25 wie in V. 26 in dem Namen Ἰσραήλ das gesammte λεῖμμα κατ' ἐκλογήν aus Israel κατὰ σάρκα zusammen (ähnlich wie Kap. 11, 1 fg. die ἐκλογή der eigentliche λαός ist); Israel ist ihm das echte Israel; es umfaßt aber nach seiner bisherigen Ausführung nicht nur dasjenige λεῖμμα, welches schon jetzt zu des Apostels Zeiten als solches offenbar ist, sondern auch dasjenige, welches zeitweilig in ἀπείθεια und πώρωσις verharrt, aber im Verlauf der Zeiten durch das παραζηλῶσαι der Heidenchristen sich von seinen Sünden bekehren wird, sodaß dem Apostel die volle Zahl der erwählten Juden vor Augen steht, die theils jetzt schon hervorgetreten ist, theils successiv bis ans Ende hervortreten wird. Diese volle Zahl nennt er auch V. 12: τὸ πλήρωμα αὐτῶν; daher V. 25: ἀπὸ μέρους; denn von dem πλήρωμα ist jetzt noch ein Theil in der Verstockung und wird auch künftig darin sein, aber nicht für immer, und wenn alle Juden, die zu der ἐκλογή gehören, zum Glauben bekehrt sind, dann ist das ganze Israel, das ganze πλήρωμα da und wird selig. Diese jetzt noch währende πώρωσις wird so lange bestehen, bis ein anderes πλήρωμα, das der Heiden, eingegangen sein wird. Zwar (ἄχρις οὗ τὸ πλήρωμα τῶν ἐθνῶν εἰσέλθῃ) werden auch schon, ehe dieses Eingehen des πλήρωμα τῶν ἐθνῶν oder der Vollzahl der erwählten Heiden sich vollendet hat, immer etliche der Juden durch das fortgehende παραζηλῶσαι gewonnen und in den Oelbaum wieder ein-

gesenkt werden, aber völlig wird die πώρωσις, die auf vielen der erwählten Juden noch liegt, erst aufhören, wenn das πλήρωμα der Heiden da ist, wo dann das πλήρωμα der Juden und das πλήρωμα der Heiden als ein großes πλήρωμα sich darstellen werden. Nun ist es immer möglich, daß, wenn die Vollzahl der Heiden eingegangen ist, eine göttliche Gnadenzeit für die Juden anbrechen wird, in der Weise, daß dieselben in viel größerer Fülle sich zu dem Herrn wenden, als es in der Zwischenzeit geschieht; aber dies liegt außerhalb menschlicher Voraussicht, und kann ich darauf in keiner Weise das πᾶς Ἰσραήλ beziehen, zumal dann das ἀπὸ μέρους V. 25 gar nicht passen würde. In dieser Weise, in diesem Verlauf, wird πᾶς Ἰσραήλ selig werden; dann gibt es kein μέρος mehr, das noch in der πώρωσις verharrt. Daß diese Auslegung des πᾶς Ἰσραήλ, nach welcher der Ausdruck auf die gesammte Gnadenauswahl aus Israel κατὰ σάρκα bezogen wird, richtig ist, dafür liegt noch ein schlagender Beweis in Kap. 9, 27 vor, wo nach dem Jesaja auch die Worte citirt werden: τὸ κατάλειμμα σωθήσεται, deren auffallende Ähnlichkeit mit πᾶς Ἰσραὴλ σωθήσεται wol darauf führt, daß dem Apostel, als er Kap. 11, 26 schrieb, Kap. 9, 27 noch in der Erinnerung war.

Zur Erhärtung dieser meiner Auslegung wird schließlich noch dreierlei näher zu begründen sein:

1. Es ist zuzugeben, daß Ἰσραήλ (V. 25) und πᾶς Ἰσραήλ (V. 26) nicht so ohne weiteres vom Apostel als die Summe der gesammten ἐκλογή aus den Juden bezeichnet werden könnte; wo aber der Zusammenhang, sowol der unmittelbare wie der mittelbare, darauf führt, steht dieser Benennung nichts im Wege; das vorhergegangene Gleichniß vom Oelbaum wie die nachfolgende Diskussion über den göttlichen Gnadenrath mit Juden und Heiden (V. 27 fg.), wo ja die πάντες (V. 32) auch nur die Summe der Erwählten ausmachen können, führen nothwendig darauf, πᾶς Ἰσραήλ recht zu verstehen. Da ferner der Apostel Kap. 9, 6. 7 ausdrücklich erklärt hat, daß bei Ἰσραήλ nicht an Ἰσραήλ κατὰ σάρκα zu denken sei, und ebenso Kap. 11, 2 klar genug dargelegt hat, was eigentlich der λαὸς τοῦ θεοῦ sei, nämlich die ἐκλογή, und zwar diesmal nicht die ἐκλογή überhaupt, sondern die aus den Juden (vgl. auch Röm. 2, 28 fg.), da endlich Kap. 9, 27 ausdrücklich das σωθῆναι nur dem κατάλειμμα zugesprochen ist, wird ein Bedenken gegen die von mir angenommene Bedeutung des Namens Ἰσραήλ an dieser Stelle nicht mehr berechtigt sein.

2. Es ist näher zu erörtern, daß nach biblischem Sprachgebrauch πλήρωμα ἐθνῶν (V. 25) und πλήρωμα Ἰουδαίων (V. 12) die in der göttlichen ἐκλογή beschlossene Vollzahl der Heiden und Juden bezeichnen kann. Es ist ganz gleichbedeutend, ob man unter πλήρωμα im allgemeinen id quod implet oder id quo impletur versteht; der dabei stehende Genitiv wird, wenn nämlich das zu füllende Gefäß angegeben werden soll, dieses nach biblischem Sprachgebrauche bezeichnen, nur daß er bei der Umschreibung das eine mal durch den Akkusativ („das, was das Gefäß füllt"), das andere mal durch den Nominativ („das, wodurch das Gefäß gefüllt wird") ersetzt werden muß. Nun haben wir Röm. 11 zweimal einen Zusatzgenitiv αὐτῶν und τῶν ἐθνῶν; es könnte also scheinen, daß dieselben

auch hier das anzufüllende Gefäß bezeichneten; indessen dies gibt keinen Sinn; denn was sollte das sein, was die Heiden füllt? Es könnten ja nur wieder die Heiden sein. Es ist aber an beiden Stellen auch gar nicht die Absicht, das Gefäß ausdrücklich zu benennen, weil sich dies, nämlich das Gefäß, von selbst versteht, wie auch Mark. 2, 21; Kol. 1, 19 πλήρωμα ohne den Genitiv des Gefäßes, überhaupt ohne Genitiv steht. Soll aber das Gefäß nicht angegeben werden, so steht dennoch öfter bei πλήρωμα ein Genitiv, und dieser bezeichnet dann nicht das Gefäß, sondern den Stoff, welcher füllt, oder mit welchem gefüllt wird, z. B. Matth. 9, 16; Röm. 15, 29, und Mark. 8, 20 ist πλήρωμα von beiden Genitiven, dem des Gefäßes, und dem des Stoffes, begleitet: πόσων σπυρίδων πληρώματα κλασμάτων ἤρατε; so nehme ich nun auch hier Röm. 11 die Genitive αὐτῶν und ἐθνῶν als Genitive des Stoffes; der hier füllende Gegenstand sind die Juden und die Heiden, und das hinzuzudenkende, nicht ausgedrückte Gefäß ist die Gemeinde der Auserwählten, welche theils aus den Juden, theils aus den Heiden zu der von Gott in der ἐκλογή von Ewigkeit her beschlossenen Füllung gebracht wird; sind beide, die erwählten Juden und die erwählten Heiden, in die Gemeinde eingegangen, so ist das geschehen, was in Aussicht stand, als der Herr sprach: „Auf daß mein Haus voll werde". Daß diese Erklärung zu Kap. 11, 25 vollkommen, ja wol ausschließlich sich schickt, ist klar; sie paßt aber auch zu Kap. 11, 12. In der letzteren Stelle steht πλήρωμα im Gegensatz zu ἥττημα; wenn nun auch ἥττημα nicht „Minderzahl", sondern „Verlust" bedeutet, so ist doch gewiß wie ein Verlust des Oelbaumes, wenn Zweige, die Frucht bringen könnten, abgebrochen werden, ebenso ein Gewinn da, wenn vorhin abgebrochene Zweige wieder eingepflanzt werden können.

3. Es ist vielleicht auffallend, daß ein Theil des vorerwählten Israel, der schließlich zum Heil kommt, eine Zeit lang in der πώρωσις sich befindet (Kap. 11, 25). Man hat sich, meine ich, daran gewöhnt, unter πώρωσις einen Zustand zu verstehen, der die absolute Verwerfung nach Gottes Willen zur Folge hat. Ist diese Auffassung richtig und überall anzuwenden, wo von πώρωσις die Rede ist, so hat es natürlich keinen Sinn, daß ein Theil des λεῖμμα κατ' ἐκλογήν, der also schließlich selig wird, eine Zeit lang in der Verstockung sich befindet, und ist demnach meine Auslegung von V. 15 falsch. Indessen, was berechtigt dazu, den Zustand der πώρωσις als einen in jedem Falle nach Gottes Willen unheilbaren zu bezeichnen? Allerdings scheint Röm. 9, 17 fg. die Verstockung, wie sie Pharao erfuhr, in sich zu schließen, daß der in ihr Lebende ein σκεῦος ὀργῆς κατηρτισμένον εἰς ἀπώλειαν (V. 22) ist; aber einmal gebraucht der Apostel hier nicht das Wort πωρόω, sondern σκληρύνω (wie dies letztere Verbum auch Ps. 95, 8 fg. bei den LXX und Hebr. 3, 8; 4, 7 steht); und dann: kann es nicht auch eine zeitweilige Verstockung geben, welche die Möglichkeit der Bekehrung nicht ausschließt, während eine Verstockung im höchsten Grade allerdings vom Heile absolut ausschließt? An unserer Stelle ist es, dünkt mich, ganz klar, daß die πώρωσις, von welcher Kap. 11, 25 redet, nicht in dem Sinne gebraucht ist, daß aus derselben ewiges Verderben folgen muß. Zwar ist Kap. 11, 7 die ἐκλογή, welche des Heils theilhaftig wird, den λοιποῖς entgegengesetzt, welche ἐπωρώθησαν.

Aber, wohl gemerkt, an dieser Stelle redet der Apostel nicht von dem, was Israel am Ende der Geschichte widerfährt, sondern von dem, was bis jetzt, da der Apostel schreibt, geschehen ist, wie schon aus dem Aorist ἐπέτυχεν hervorgeht, sodaß diese Stelle vollkommen mit Kap. 11, 25 stimmt: in den λοιποῖς ist das μέρος enthalten, das jetzt noch verstockt ist, von dem es aber in der Zukunft gilt: σωθήσεται (V. 26). Weiter: nachdem der Apostel Kap. 11, 8—10 aufs stärkste mit alttestamentlichen Stellen den gegenwärtigen verstockten Zustand der Masse des jüdischen Volkes geschildert hat, fährt er unmittelbar darauf (V. 11 fg.) fort, zu beschreiben, wie auch die aus seinem jetzigen Fall folgende Bekehrung der Heiden dazu dienen soll, aus den jetzt verstockten Juden durch das παραζηλῶσαι eine Zahl zur σωτηρία zu gewinnen, welche der Apostel nach V. 14 noch zu erretten hofft; die sind also jetzt auch πωρωθέντες wie die anderen in der Verstockung bleibenden, wie er denn V. 23 ausdrücklich sagt, daß die aus dem edelen Oelbaum Ausgehauenen durch Gottes Gnade, wenn sie nicht im Unglauben beharren, wieder eingesetzt werden. Ebenso sehen wir in 2 Kor. 3, 14—16, daß trotz der jetzigen πώρωσις der νοήματα Israels eine Bekehrung zu Christo erfolgen kann. Es wird also von dem Begriff der πώρωσις aus kein Einwand gegen meine Auslegung hergenommen werden können.

Die Stellung Augustin's zu der Frage über die Zeit bezw. Nähe des Weltendes.

Von **K. M. Ittameier,** Pfarrer zu Ehringen-Wallerstein.

Es ist bekannt, welche Bedeutung Augustin für die christliche Anthropologie und Soteriologie, sowie die Lehre von der Trinität hat; weniger untersucht dürfte bisher seine Bedeutung für die christliche Eschatologie sein. Es ist ja von vornherein nicht anzunehmen, daß ein Mann wie Augustin, der beinahe das ganze Gebiet theologischer Erkenntniß in den Kreis seiner Beschäftigung zog, an der Lehre von den letzten Dingen vorübergegangen sein sollte, um so weniger, als man sich in jenen ältesten Zeiten noch mehr mit dieser Lehre befaßte und dieselbe, wenn auch nicht viel in besonderen Schriften, aber doch hin und her in den übrigen Schriften reichlich eingestreut behandelte. Zudem läßt sich auch auf dem Gebiete der Eschatologie so gut wie auf anderen Gebieten der Theologie eine Abhängigkeit der Späteren von Augustin bis weit ins Mittelalter hinein, ja bis in die Neuzeit nachweisen, sodaß es auch um deswillen von Bedeutung ist, die Stellung Augustin's zu diesen Fragen und seine für so viele Spätere grundlegenden Anschauungen hierüber kennen zu lernen.

Ich bin überhaupt der Ansicht, daß, ehe wir in unseren Tagen einen Ausbau der christlichen Eschatologie versuchen, wozu es den Anschein hat, es nothwendig ist, sich zuvor eine genaue Kenntniß dessen zu verschaffen, was in der Kirche bisher auf diesem Gebiete geschehen ist; sonst könnte es uns begegnen,

daß wir Fragen wiederum weitläufig behandeln, in der Meinung, etwas neues zu thun, die längst behandelt worden sind, oder daß wir in Irrthümer gerathen, die wir bei einiger Kenntniß der bisherigen eschatologischen Entwickelung leicht hätten vermeiden können.

Es würde sich vielleicht die gesammte eschatologische Anschauung Augustin's unterbringen lassen, wenn man drei Punkte heraushöbe: seine Stellung zu der Frage nach der Dauer der Welt bezw. nach der Nähe des Weltendes; seine Stellung zu den Juden und ihrer Zukunft, und seine Stellung zu der Lehre vom tausendjährigen Reiche. Gehen wir zunächst auf die erste dieser Fragen ein, auf die Frage nach der Dauer der Welt, bezw. Zeit und Nähe des Weltendes.

Es war eine jüdische Tradition, der Sage nach von Elia dem Thisbiten, nach anderen jedoch aus den Schriften eines Rabbi Elia im dritten oder vierten Jahrhundert vor Christo herrührend, daß die Welt 6- bezw. 7000 Jahre stehen werde, nämlich 2000 Jahre thohu oder ohne Gesetz, 2000 Jahre mit dem Gesetz und 2000 Jahre unter dem Messias, worauf dann noch, da die Juden ihren Messias erst nach langer Verborgenheit und langen Kämpfen zur Herrschaft gelangen lassen, als siebentes Jahrtausend oder Beschluß der messianischen Zeit die eigentlichen „Tage des Messias" oder die Zeiten glückseliger Ruhe auf Erden folgen, und darauf erst die Weltentwickelung in das eigentliche ewige Leben übergeht. Daß dieser Berechnung, soweit es die Dauer der Welt anlangt, von den christlichen Schriftstellern von Anfang an gefolgt worden ist, leidet keinen Zweifel, sodaß es Bellarmin („De rom. pont.", l. III) geradezu eine „celebris opinio multorum" nennt. Gewöhnlich ist es das Sechstagewerk der Weltschöpfung, aus dem man als aus dem Vorbild der gesammten Weltgeschichte mit Zuhülfenahme des Spruches: „Ein Tag ist bei dem Herrn wie tausend Jahre" den 6000 jährigen Verlauf der Welt nachweisen zu können glaubt. Schon in einer der ältesten nachapostolischen Schriften, dem Briefe des Barnabas, findet sich Kap. XV dieser Gedanke mit klaren Worten ausgesprochen: „Vernehmt, Kinder, was das heißt: 'Er vollendete seiner Hände Werk in sechs Tagen': das heißt, daß Gott der Herr alles in 6000 Jahren vollenden wird; denn der Tag ist bei ihm tausend Jahre." Ebenso Irenaeus, Bischof von Lugdunum († 202), in seiner Schrift „Adv. haer.", l. V, c. 28: „Denn in so viel Tagen diese Welt gemacht ist, in so viel tausend Jahren wird sie vollendet werden." Auch er faßt die sechs Schöpfungstage als „Erzählung des Geschehenen und Prophezeiung des Zukünftigen" (τῶν προγεγονότων διήγησις καὶ τῶν ἐσομένων προφήτεια), nimmt den Spruch zu Hülfe: „Der Tag des Herrn ist wie tausend Jahre" und schließt: „Wenn also das Bestehende in sechs Tagen vollendet werden wird, so ist offenbar, daß die Vollendung desselben das 6000. Jahr sein wird." Andere der ältesten Väter haben sich nicht ganz, aber doch nahezu so klar für diese Ansicht ausgesprochen. Justin der Märtyrer († ca. 166) in seinem „Dialog. cum Tryphone Judaeo" gebraucht wenigstens zum Beweise für das tausendjährige Reich den Spruch: „Ein Tag des Herrn ist wie tausend Jahre", und in den ihm zugeschriebenen „Quaest. et respons. ad orthodoxos", die allerdings aus späterer Zeit stammen, aber doch, da sie unter seinem Namen gingen, an Anschauungen des Justin anknüpfen mußten, wird in Qu. 71

auf die Frage, ob es wirklich wahr sei, daß die Welt nur 6000 Jahre stehen werde, die Antwort ertheilt, daß dies allerdings mit vielen Schriftgründen zu beweisen sei (ἔνεστι διὰ πολλῶν γραφικῶν φωνῶν τεκμήρασθαι ἀληθεύειν τοὺς λέγοντας ἑξακισχίλια ἔτη εἶναι τὸν χρόνον τῆς παρούσης τοῦ κόσμου συστάσεως); ebenso wird in Qu. 69 und von einem anderen der alten Väter, von Clemens Alexandrinus († ca. 22) in seinen „Stromata", l. 6 die Siebenzahl für eine Zahl erklärt, in welcher schon von den Schöpfungstagen her die ganze Welt des Geschaffenen und Gewordenen beschlossen sei (ἐν ἑβδομάδι πᾶς ὁ κόσμος κυκλεῖται τῶν ζωογονουμένων καὶ τῶν φυομένων ἁπάντων), was nach damaliger Anschauung kaum etwas anderes heißen kann, als daß auch nach der Ansicht dieser Väter die Welt 6- bezw. 7000 Jahre stehen werde. Cyprian († 258) „Exhortatio ad martyrium" c. 11 ist gleichfalls der Ansicht, daß die sieben Schöpfungstage 7000 Jahre in sich schließen; Lactantius († ca. 325 n. Chr.) sagt „Institution. divin.", l. VII, c. 14 ganz deutlich: „Weil in sechs Tagen alle Werke Gottes vollendet sind, so muß auch die Welt in diesem Zustande per sex saecula i. e. annorum sex millia manere; denn ein großer Tag Gottes schließt tausend Jahre in sich, wie der Prophet sagt: Vor deinen Augen, o Herr, sind tausend Jahre wie Ein Tag"; Ambrosius († 397) „Comm. in Lucam", l. 7 nimmt gleichfalls sechs Tage für sex millia annorum; denn „tausend Jahre sind vor Gott wie Ein Tag"; Hieronymus, ebenfalls älter als Augustin († 420), wenn er gleich selbst diese Ansicht nicht zu theilen scheint, spricht doch geradezu als von einer ecclesiastica traditio davon, daß Weltschöpfung und Weltdauer zueinander in Beziehung ständen, führt die Ansicht von einer 6000 jährigen Dauer der Welt auf Ps. 90 und 2 Petr. 3 zurück und findet es selbst einmal bei Erklärung von Micha 4 zutreffend, daß hiernach die Zeit, wo die Heiden zum Glauben gelangten, ganz richtig in die letzten fünfhundert Jahre der Welt fallen würde.

An diese Ansicht von der Weltdauer schlossen sich natürlich auch allerlei Berechnungen des Weltendes an, indem man berechnete, wie viel von den 6000 Jahren bis auf Christus verflossen sei und wie viel von da an noch davon zu verfließen habe. Ein alter Schriftsteller Quintus in seiner „Chronologia sive de duratione mundi" berechnet, daß von Christo an noch 470 Jahre vergehen werden, so werden die 6000 Jahre der Welt zu Ende sein, und werde das selige Zeitalter anbrechen; Lactantius „Institution. divin.", l. VII, der einer anderen Chronologie folgt, glaubt, daß zu seiner Zeit nicht mehr als 200 Jahre bis zum Ende der 6000 Jahre seien. Augustin De civitate dei, lib. 18, c. 53 weiß von solchen, welche behaupteten, es würden noch 400, andere, es würden 500, andere, es würden noch 1000 Jahre von Christo an bis zum Ende der Welt verlaufen. Dabei macht es natürlich keinen Unterschied, ob man aus der angenommenen Weltdauer nun wirklich die muthmaßliche Zeit oder das Jahr des Weltendes ausrechnete oder nicht: es blieb hiernach wenigstens immer berechenbar; ebenso wie es von keinem Belang ist, daß man über die Chronologie von der Weltschöpfung bis auf Christus nicht einig war, die LXX, nach welchen in der Regel die Väter sich richteten, viel mehr Jahre zählten als die Hebräer, also auch niemand gewiß sagen konnte, welche von beiden Berechnungen denn nun die

richtige sei und wann nach richtiger Berechnung das Ende kommen müsse; oder daß man bald von der Geburt Christi, bald von seinem Leiden, bald von seiner Himmelfahrt an die noch übrigen Weltjahre berechnete: für die Einzelnen und die, welche ihnen folgten, gab es doch immer eine nach ihrer Meinung sichere Berechnung des Endes.

Gerade aber gegen diese Berechnungen nun erklärte sich Augustin. Er thut dies besonders in seinen beiden berühmten Briefen an den Presbyter Hesychius Ep. 78 und 80. Hesychius war offenbar ein Mann, der sich viel mit der Wiederkunft Christi beschäftigte und sie liebte; es ist in seinem Briefe Ep. 79 die Rede vom diligere adventum domini. Vom diligere aber zum desiderare ist bekanntlich nur ein Schritt; kein Wunder also, daß Hesychius die Wiederkunft des Herrn auch so bald als möglich herbeiwünscht. Dies führt ihn nun auf eine Vergleichung dessen, was nach der H. Schrift der Wiederkunft des Herrn alles noch vorhergehen muß, mit den Begebenheiten seiner Zeit, und da findet er, daß die Wiederkunft des Herrn sehr nahe ist. Eine bestimmte Zeit, das Jahr oder den Tag oder die Stunde, wann der Herr kommt, will zwar auch er nicht ausrechnen und hält es für unmöglich, auszurechnen; aber doch will er, Augustin solle ihm dies zugeben, daß die Wiederkunft des Herrn nach allem sehr nahe sei.

Und dies führt uns auf eine zweite Ansicht von der Nähe des Weltendes, die zwar weniger bestimmt als jene erste, aber doch fast noch mehr verbreitet war als diese, daß man nämlich, da der ganze Zustand der Zeit mit dem, was nach der Weissagung der Wiederkunft des Herrn vorhergehen müsse, zu stimmen schien, sich unmittelbar vor dem Ende glaubte. War ja doch dazumal auch bei den Heiden der Glaube verbreitet, daß die Welt nicht mehr lange stehen werde, wie Lactantius „Institution. divin.“, l. VII, c. 14 bezeugt, daß auch die „seculares prophetae finem rerum et occasum post breve tempus annuntiant, describentes quasi fatigati et delabentis mundi ultimam senectutem“. Glaubten ja doch die Väter damit nur zu sagen, was die H. Schrift schon vor ihnen gesagt hatte: „Der Herr ist nahe“! und: „Es ist die letzte Stunde“! Ein Nachklang davon ist es, wenn es etwa am Schlusse des Barnabasbriefes heißt: „Nahe ist der Herr, und sein Lohn mit ihm“. Oder wenn Ignatius in seinem Briefe an die Epheser ausruft: „Καιροὶ ἔσχατοι λοιπόν“, es sind nur mehr übrig die letzten Zeiten; oder Clemens in seinem Briefe an die Korinther: „Laßt uns jede Stunde (καθ' ὥραν) auf die Erscheinung des Herrn warten“! Namentlich Tertullian und noch mehr Cyprian halten, wol angesichts der schweren Verfolgungen, das Ende für ganz nahe bevorstehend, wenn jener etwa in seiner Schrift „De spectaculis“ ausruft: „Was für ein Schauspiel ist in der allernächsten Zeit (in proximo) zu erwarten, nämlich die Wiederkunft des Herrn“! Oder dieser in Ep. 51 ad Thibarytanos schreibt: „Das sollt ihr wissen und für gewiß halten, pressurae diem (der Tag der Trübsal, der θλῖψις μεγάλη) super caput esse coepisse et occasum saeculi atque antichristi tempora appropinquasse“; wie denn überhaupt beide viel von einem „saeculum labens“, einer „mundus deficiens“ reden, und z. B. auch die eigenthümliche Stellung dieser und anderer Väter zur Ehe sich aus dieser ihrer Ansicht erklärt, daß es nicht mehr Gottes Wille sei wie im Anfang, daß Kinder

geboren würden, da die Welt ihrem Ende zueile, wie es Tertullian häufig ausspricht. Auch bei anderen Vätern findet sich diese Vermuthung, daß der Herr ganz nahe sei, und daß man schon mitten in den Zeiten stehe, die nach des Herrn Vorhersagung seiner Wiederkunft vorangehen würden; so, wenn Justin im „Dialog. cum Tryphone Judaeo" von den falschen Propheten redet, die kommen sollen, und hinzusetzt: „ὅπερ καὶ ἔστι"; oder Cyrill von Jerusalem († 386) in seiner berühmten eschatologischen Katechese (Cat. XV) besorglich ausruft: „Das Geheimniß der Bosheit regt sich schon; mich ängsten die Kriege der Völker, mich schrecken die Spaltungen der Kirche, mich schreckt die Liebloſigkeit der Brüder", wiewol er dann gleich beschwichtigend hinzusetzt: „Doch, dies soll nur erwähnt werden (πλὴν λεγέσθω μὲν ταῦτα); es sei aber fern, daß es an uns erfüllt werde; doch wollen wir auf der Hut sein"! und Ephrem der Syrer († 378) in einer seiner Predigten seinen Zuhörern zuruft: „Schon hat uns erreicht, meine Brüder, jener große und schreckliche Tag des Herrn (συνέφθασεν ἡμᾶς); und wir wollten diese kurze Zeit nicht verstehen und eilen, daß wir Gott versöhnen? Siehe, die Tage, Jahre und Monate eilen schnell dahin wie ein Traum und wie ein abendlicher Schatten (ὡς σκιὰ δειλινὴ), daß bald komme (ἵνα ἔλθῃ ἐν τάχει) die große und schreckliche Zukunft Christi".

Haben sich nun gleich diese Vermuthungen der Väter nicht bestätigt, so sind es doch, wie schon Bellarmin sagt, keine Irrlehren (errores), wegen deren sie zu verdammen, sondern bloſe Vermuthungen (suspiciones), wegen deren sie zu entschuldigen seien. Solche suspiciones hat nun auch Hesychius. Es sind die drei Hauptvorzeichen des Endes aus Matth. 24, die er zu seiner Zeit erfüllt sieht: erstens die Zerstörung Jerusalems; „hoc factum est", schreibt er, „et fieri nulli dubium est". Zweitens Zeichen an Sonne, Mond und Sternen und die „pressura gentium". Hier geht es dem Hesychius wie so manchem anderen mit den letzten Dingen: was man wünscht, das sieht man; er sieht also auch dieses Vorzeichen schon erfüllt: „Es zwingt uns schon die Strafe", sagt er, „zu bekennen, was wir leiden, wenn wir es auch nicht bekennen wollten; nam in uno tempore et signa in coelo et pressura gentium in terris ab hominibus videri et sustineri manifestum est." Hesychius geht sogar so weit zu versichern: „Kein Land, kein Ort ist in unserer Zeit, der nicht bedrängt oder geniedrigt wird. Das ist gewiß"! Ebenso findet er auch das Dritte: die Predigt des Evangeliums in der ganzen Welt, im Hinblick auf die Versicherung des Apostels Röm. 10, 18: „Nun ist je in alle Lande ausgegangen ihr Schall und in alle Welt ihre Worte", und Kol. 1, 6: „Das Wort der Wahrheit im Evangelium ist zu euch gekommen wie auch in alle Welt und ist fruchtbar" erfüllt; „auch unter den christlichen Kaisern", schreibt er, „ist das Evangelium Christi in kurzer Zeit überall hingedrungen (ubique penetravit)". Mit letzterer Ansicht steht er abermals nicht allein; denn wenn auch die Väter, wo sie auf die Predigt des Evangeliums in der ganzen Welt zu sprechen kommen, häufig eine Einschränkung wie „beinahe" (σχεδόν) u. ä. hinzusetzen, so sind doch die anderen Stellen häufiger, wo sie eine Predigt des Evangeliums ohne alle Einschränkung bereits über den ganzen Erdboden hin geschehen lehren. Wir lesen bei Tertullian von „omnes gentes", „totus orbis",

„ubique", wo Christus angebetet wird und sein Evangelium hingedrungen sei; bei den griechischen Vätern, wie z. B. Cyrill, von „ὁ κόσμος", der geglaubt habe, von den Enden der Erde, bis wohin das Evangelium gedrungen sei; selbst Hieronymus, der sich sonst ziemlich kritisch verhält, bekennt zu Matth. 24: „Non enim puto, aliquam gentem remansisse, quae Christi nomen ignoret". Setzen wir hierbei auch manches auf Rechnung einer hyperbolischen Redeweise, wie sich denn solche und ähnliche Ausdrücke sogar hin und wieder bei Augustin selbst finden, so bleibt doch immerhin so viel übrig, daß es die Meinung der meisten Alten gewesen ist, es sei das Evangelium schon zu ihrer Zeit bis an das Ende der Erde gepredigt worden. Von hier aus mußten sie dann aber auch nach Matth. 24 das Ende der Welt für ganz nahe bevorstehend halten.

So fand sich denn Augustin einer ziemlich starken und beinahe einheitlichen Anschauung gegenüber, die das Ende der Welt für nahe herbeigekommen hielt, und wovon die eine Richtung mehr allgemein aus den in der Schrift geweissagten Vorzeichen, die sie bereits eingetroffen wähnte, argumentirte, während die andere noch weiter ging und aus der Zeit, welche die Welt nach ihrer Meinung überhaupt dauern sollte, auch den Eintritt des Endes berechnen zu können wähnte. Sehen wir, wie er gegen beide sich wendet.

In seinem Antwortschreiben an Hesychius gibt Augustin demselben ohne weiteres zu, daß man des Herrn Wiederkunft lieben und erwarten solle, daß die Nähe des Endes auch an gewissen Zeichen erkannt werden könne; allein er macht seine große Bedenken dagegen geltend, daß diese Zeichen schon jetzt vorhanden sein sollten, und daß, auch wenn sie vorhanden wären, daraus auf eine gewisse Zeit des Endes geschlossen werden könnte, und will überhaupt nicht, daß man etwas Gewisses über die Zeit, wann der Herr wiederkommen wird, festsetzen solle. Was zunächst Matth. 24 betrifft, so sei überhaupt noch nicht klar, ob man Matth. 24 Vorzeichen der Zerstörung Jerusalems oder des Weltendes vor sich habe. Bei Lukas insbesondere würden diese Dinge ausdrücklich auf die Zerstörung Jerusalems bezogen; und was die große Trübsal anlange, wie keine gewesen ist und auch nicht mehr sein wird, so bezeuge Josephus ausdrücklich, daß die Juden damals so viel gelitten hätten, „ut vix credibilia videantur", und es sei wohl glaublich, daß über die Juden keine solche Trübsal mehr kommen werde. Daher sei es von vornherein zweifelhaft, ob Matth. 24 überhaupt für die Frage nach der Wiederkunft des Herrn verwendet werden könne. „Es ist in diesem allen", sagt Augustin, „einiges zwar klar, anderes aber wieder so dunkel, daß es entweder mühsam ist es entscheiden, oder vermessen, so lange man es noch nicht versteht, darüber etwas bestimmen zu wollen".

Indessen auch zugegeben, daß diese Vorzeichen auf die Wiederkunft des Herrn gehen, so seien sie zum Theil so allgemein, daß sie auch für andere Zeiten gelten könnten, zum Theil in der That noch nicht erfüllt. Denn Verfinsterungen von Sonne, Mond und Sternen, Erscheinung von zwei Sonnen u. dgl. habe es auch bisher schon gegeben; dennoch sei das Ende noch nicht gekommen. Ebenso Kriege: „bellis autem", ruft Augustin aus, „per diversa intervalla temporum et locorum quando non terra contrita est"? Dennoch sei das Ende noch nicht da. Wie

müßten also einmal die Kriege sein, an denen man bestimmt das nahe Ende erkennen wolle? Und was andererseits die „pressura gentium“ und das Verschmachten der Menschen vor Furcht und Warten der Dinge, die kommen sollen, betrifft, so könne man dies unmöglich schon für erfüllt ansehen; denn „es gibt jetzt lauter üppige Gastmähler, es glüht die Trunkenheit, es regiert der Geiz, es schallen lüsterne Gesänge, Flöten, Leier, Zither, Würfel, Lied und Spiel in den mannichfaltigsten Weisen“. Noch nicht erfüllt findet Augustin ferner, was von der Predigt des Evangeliums geweissagt ist. Es hatte dasselbe schon vor ihm Origines behauptet (zu Matth. 24), daß nämlich das Evangelium noch nicht „in toto orbe“ gepredigt sei, und hatte dann mehrere Völker angeführt, bei denen „non fertur praedicatum esse evangelium, nondum audierunt“; „sie werden es aber hören in consummatione saeculi“. Schon Origines hatte das Wort „orbis“ in striktem Sinne als Erdkreis und nicht blos als römisches Reich genommen und die Predigt des Evangeliums auf dem ganzen Erdkreis so erklärt, daß positiv „omnis gens“ es höre, negativ aber so, „ut nemo derelinquatur, qui non audivit“: dann erst werde der Herr kommen. So schreibt denn auch Augustin hierüber dem Hesychius: „Was deine Ehrwürdigkeit glaubt, daß dies, nämlich die Predigt des Evangeliums in der ganzen Welt, bereits durch die Apostel geschehen sei, so läßt sich dies nicht mit sicheren Nachweisen belegen. Denn es sind bei uns in Afrika unzählige barbarische Völker (innumerabiles barbarae gentes), bei denen, wie wir tagtäglich von den Kriegsgefangenen, die von dorther kommen, erfahren können, das Evangelium noch nicht gepredigt ist. Es sind erst einige Jahre, daß einige wenige von ihnen (rarissimi atque paucissimi), die an der Grenze wohnen und der römischen Herrschaft unterworfen sind, angefangen haben, Christen zu werden. Die weiter innen wohnenden, ununterworfenen Stämme dagegen haben auch nicht einmal in einzelnen ihrer Bewohner das Christenthum; und doch kann man nicht sagen, daß die göttlichen Verheißungen sich nicht auch auf sie erstreckten. Denn nicht blos die Römer, sondern alle Völker hat der Herr dem Samen Abraham's verheißen, sodaß schon einige Völker, welche nicht zum römischen Reiche gehören, das Evangelium angenommen haben und der Kirche beigesellt wurden, die wächst und fruchtbar ist in der ganzen Welt“. Augustin will diese Sache nicht so oberflächlich abgemacht wissen: „es müssen“, sagt er, „auch alle Inseln dem Herrn unterworfen werden; kein Theil der Erde soll übrigbleiben, wo die Kirche nicht wäre“. Dies sei aber noch nicht der Fall. Die Stellen Röm. 10, 18 und Kol. 1, 6, nach welchen es doch schon zu der Apostel Zeit der Fall gewesen zu sein scheine, seien offenbar prophetisch zu verstehen.

Wer sieht heute nicht, daß Augustin mit dieser nüchternen Auffassung und Kritik jener überschwänglichen Hoffnungen auf eine nahe Wiederkunft des Herrn recht gehabt hat? Es waren in der That damals die Vorzeichen des Endes noch nicht erfüllt; denn sonst müßte das Ende selbst längst da sein. Aber Augustin geht noch weiter und sagt: selbst wenn die Vorzeichen des Endes da sind, so wisse man immer noch nicht, wie lange sie selbst sich hinziehen, bis sie vollendet sind, und wie lange es nach vollendeten Vorzeichen noch dauere, bis das Ende komme. „So“, sagt er, „meinen manche, daß die Predigt des Evangeliums sehr

schnell geschehen könne, es seien auch jetzt die Völker des römischen Reiches und die meisten barbarischen Nationen (pleraeque barbarae gentes), darunter einige nicht allmählich, sondern plötzlich (subito) zum Christenthum bekehrt worden, sodaß es nicht unglaublich sei, es würden in wenigen Jahren, wenn auch nicht mehr zu unseren Lebzeiten, die wir schon alt sind, aber doch zu den Lebzeiten der Jüngeren, die erst noch alt werden wollen, alle noch übrigen Völker (universas omnino residuas gentes) mit dem Evangelium erfüllt werden". Augustin hält dies für eine bloße Vermuthung, über deren Richtigkeit man erst ein Urtheil fällen könne, wenn die Sache einmal erfüllt sein werde: „si ita erit, facilius, cum factum fuerit, probari experiendo, quam legendo, antequam fiat, inveniri potest". Ebenso wenig könne man von anderen Vorzeichen sagen, wie lange sie dauern und sich hinziehen werden; z. B. von dem Geheimniß der Bosheit 2 Thess. 2, 7, könne man, wenn auch der Apostel sage, es rege sich schon, nur daß, der es jetzt aufhält, muß hinweggethan werden, doch nicht sagen, wie lange dieser Aufhaltende es aufhalten wird (quamdiu teneat), und nach welchen Zeiträumen (post quanta temporum spatia) er aus der Mitte gethan werde, sodaß man über die Nähe oder Ferne des Endes aus dieser Stelle gar nichts bestimmen könne.

Selbst wenn man aber wisse, wie lange die Vorzeichen selbst sich hinziehen, so wisse man immer noch nicht, wie lange Zeit nach denselben das Ende eintreten werde. So sei z. B. die Predigt des Evangeliums allerdings ein sicheres Vorzeichen des Endes, aber wir wissen nicht, wie lange nachher das Ende eintreten wird, nur daß es vorher nicht eintreten wird, wissen wir: „quanto post ergo veniat, incertum nobis est; ante tamen non esse venturum, dubitare utique non debemus". Oder: „Si jam nobis certissime nuntiatum fuisset, in omnibus gentibus evangelium praedicari, nec sic possumus dicere, quantum temporis remaneret usque ad finem, sed magis magisque jam appropinquare merito diceremus".

Auch was Hesychius insbesondere von „novissima tempora" sage, von denen in der H. Schrift die Rede sei, und von denen aus man, wenn auch nicht auf das Jahr, aber doch vielleicht auf „die sieben oder zehn oder fünfzig oder hundert Jahre" schließen könne, wann der Herr wiederkommen werde, sei etwas ganz Ungewisses und spreche sogar gerade gegen ihn. Denn Hesychius möge ihm nur einmal sagen, wie lange diese „novissima tempora" seien; könne er dies, so sei es etwas großes, nur bitte ihn Augustin, ihm doch auch die Beweise dafür mitzutheilen: „Id ipsum est autem, quod rogo, ut nobis benignus impertias, adhibens idonea documenta, quibus id potueris indagare". Der jüngste Tag oder die letzte Zeit könnten auch tausend Jahre sein, „ut, quidquid per eosdem mille annos gereretur, novissimo tempore vel novissimo die diceretur geri". Dies sehe man daran, daß Johannes sage: „Es ist die letzte Stunde"; nicht einmal, es sei der letzte Tag oder Monat oder Jahr, sondern Stunde (hora), sodaß, wenn wir zu jener Zeit gelebt hätten, wir geglaubt hätten, daß der Herr noch zu Lebzeiten des Johannes kommen müsse: „Ipso adhuc Johanne in corpore constituto dominum speraremus esse venturum". Und doch wie ist diese „Stunde" so lange! Ebenso sage der Apostel Paulus, daß in den „letzten Zeiten" werden viele vom Glauben abtreten, und warnt den Timotheus vor solchen gefährlichen Menschen schon zu seiner Zeit.

Es sei aber, sagt Augustin, auch jetzt noch immer „letzte Zeit", um so mehr, als es jetzt viel mehr solche Menschen gebe als dazumal; habe nun die „letzte Zeit" von damals bis jetzt gedauert, so wisse man nicht, wie lange sie noch ferner dauern werde, und ob es nicht in Zukunft noch mehr solcher Menschen geben werde, bis dann endlich die allerletzte Zeit eingetreten sei, auf welche unmittelbar die Wiederkunft des Herrn folge: „Sed quid? si abundantiores erunt post nos et omnino abundantissimi, quando jam jamque ipse finis instabit, qui, quamdiu aberit, ignoratur". Es gehe, sagt Augustin, in der Steigerung fort, „donec ad illos veniatur, qui erunt, si dici potest, novissimorum novissimi, atque ad ipsum omnino novissimum, quem vult intelligi dominus, ubi dicit: Ich werde ihn auferwecken in novissimo die, qui, quam longe absit, comprehendi potest".

Konnte so Augustin hoffen, daß er durch diese, in der That gründliche Auseinandersetzung jene von den geweissagten Vorzeichen aus geführten Berechnungen des Weltendes widerlegt habe, so wandte er sich nun auch gegen die von einer bestimmten Ansicht über die Weltdauer hergenommenen Berechnungen des Endes. Gerade an jenen Ausspruch des Johannes: „Es ist die letzte Stunde" anknüpfend, hatte man noch eine eigenthümliche Berechnung angestellt. Man sagte nämlich: 6000 Jahre soll die Welt stehen, das nehmen wir als Einen Tag, theilen es, weil der Tag 12 Stunden hat, in 12 Theile, gibt auf jeden Theil 500 Stunden. 5500 Jahre oder 11 Theile (denn so viele Jahre rechnete man nach den LXX von der Schöpfung der Welt bis Christus) waren zu des Johannes Zeit verflossen; es waren also in der That die letzten 500 Jahre oder die letzte Weltstunde, in der er lebte und jenes Wort schrieb. Allein Augustin entgegnet, dies sei alles reine Vermuthung: „aliud est, nosse aliquid, aliud suspicari". Und dann fragt er, warum man doch dem Tage zwölf und nicht, wie es sich gehöre, 24 Stunden gebe? Bei 24 Stunden würden dann aber auf eine solche Weltstunde blos 250 Jahre fallen, und es müßte hiernach bereits vor 70 Jahren das Ende eingetreten sein, was aber nicht geschehen sei: „nondum venit terminus saeculi." Rechnet man aber nach der H. Schrift tausend Jahre gleich einem Tag, so treffen auf eine Stunde blos ungefähr 40 Jahre; wäre nun schon zu Johannis Zeit die letzte Stunde gewesen, so müßte das Ende noch viel früher eingetreten und längst vorüber sein.

Augustin folgt hier aber nicht weiter seinen Gegnern auf das Feld der Berechnungen und Gegenberechnungen. Zwar erkennt auch er eine Beziehung zwischen dem Sechstagewerk der Schöpfung und dem Weltverlauf an, aber nur so, daß er für den letzteren „sex aetates" oder Perioden mit ungleicher und auch unbestimmter Länge statuirt, auf welche dann der Sabbat oder das ewige Leben folgt; im übrigen jedoch zieht er sich immer wieder auf sein Hauptargument, nämlich auf die beiden Aussprüche des Herrn zurück: „Es gebührt euch nicht zu wissen Zeit oder Stunde" und: „Von dem Tage aber und der Stunde weiß niemand". Er sagt, es gebe da gar kein Ausweichen; wollten einige sich auf den letzteren Spruch berufen und behaupten, nur Tag und Stunde könne man nicht wissen, wohl aber im allgemeinen die Zeit (tempora), so stehe dem der andere Ausspruch entgegen: Es gebührt euch nicht, zu wissen χρόνους ἢ καιρούς", also „tempora".

Es hätten ja auch die Apostel nicht einen bestimmten Tag oder Stunde wissen wollen, sondern nur im allgemeinen die Zeit: „utrum jam esset opportunum tempus, quo regnum repraesentaretur Israel", und doch hätten sie darauf die Antwort erhalten, dies könne niemand erfahren. Hesychius erwiderte nun zwar, daß es so nicht heiße: „Dies könne niemand erfahren", sondern „es gebührt euch nicht zu wissen", nur die Apostel hätten es nicht wissen, sondern das Evangelium predigen sollen. Allein Augustin antwortet darauf, ob wir denn mehr seien als die hohen Apostel, daß wir es wissen dürfen, jene aber nicht? Oder wenn Hesychius meine, nicht den Aposteln, wohl aber den Propheten habe es Gott geoffenbart, ob es denn wol Gott den Propheten geoffenbart habe zum Verborgenbleiben oder zum Bekanntwerden? Wenn aber zum letzteren, so sei gar kein Grund vorhanden, warum er es nicht auch den Aposteln hätte mittheilen sollen, die doch die Lehrer des Volkes waren. Gott habe es aber niemandem, weder den Aposteln noch den Propheten mitgetheilt, weil er nicht haben wollte, daß es bekannt würde: „credibilius est, noluisse deum praedicari, quod videbat non utiliter sciri". Wolle man also das Ende berechnen, so scheine ihm dies nichts anderes als „scire velle, quod ipse dominus ait neminem scire posse." Und er selbst legt für seine Person das bescheidene Bekenntniß ab: „nos igitur, quod nescire nos deus voluit, libenter nesciamus."

Es würde von großem Interesse sein, wenn, wie wir jetzt die stark oppositionelle Stellung kennen gelernt haben, welche Augustin in dieser Frage nach der Zeit oder Nähe des Endes zu fast allen Früheren einnimmt, wir auch noch seinem Einflusse auf die Anschauung der Späteren in diesem Punkte nachgingen. Es würde uns dies indessen jetzt zu weit führen. Nur so viel will ich kurz berühren, daß Augustin's Standpunkt in dieser Frage maßgebend geworden ist für die Anschauung des Mittelalters und auch der neueren Zeit, und daß, so sehr auch späterhin die mannichfaltigsten Berechnungen des Weltendes z. B. durch Abt Joachim im 13. Jahrhundert, durch Picus von Mirandola im fünfzehnten und die Rosenkreuzer im 17. Jahrhundert aufkamen, und so sehr es zu allen Zeiten von Schwärmern und Propheten des nahen Weltendes gewimmelt hat, die ihre Behauptungen weniger auf Berechnungen als vielmehr auf unmittelbare göttliche Eingebungen gründeten; so sehr endlich merkwürdigerweise auch einer der Unseren, Andreas Osiander, in seiner Schrift: „Vermuthung von den letzten Zeiten" (Nürnberg 1545) jene alte Anschauung von der 6000jährigen Dauer der Welt wieder aufgenommen und mit vielen Argumenten zu belegen versucht hat: dennoch nie mehr eine dieser Anschauungen es zu allgemeinerer Geltung hat bringen können, sondern man im wesentlichen noch bis auf den heutigen Tag auf dem Standpunkte Augustin's stehen geblieben ist. Ebenso gewiß ist mir aber das andere, daß auch dieser Augustin'sche Standpunkt, abgesehen von praktischen Bedenken bezüglich der Wirkung, die derselbe auf den ganzen Hoffnungsstand der Kirche ausüben muß, indem es scheinen könnte, als würde dadurch nur die geistliche Sicherheit vermehrt, die da spricht: „mein Herr kommt noch lange nicht," wieder nur eine Seite der Sache, nämlich die absolute Ungewißheit, wie jene alte Ansicht von einer 6000jährigen Dauer der Welt die andere Seite, nämlich die absolute Gewißheit der

Zeit des Weltendes, vertritt, und daß Augustin, so sehr er eine Reihe von Schriftaussprüchen für sich hat, sich doch noch nicht genügend mit der anderen Reihe von Aussprüchen auseinandergesetzt hat, wonach das Ende nur für die Gottlosen überraschend kommen wird: Luk. 21, 34: „Hütet euch, daß euere Herzen nicht beschweret werden ꝛc. und komme dieser Tag schnell über euch", und 1 Thess. 5, 3. 4: „Wenn sie sagen werden, Friede, Friede, so wird sie der Schmerz schnell überfallen ꝛc. Ihr aber, liebe Brüder, seid nicht von der Finsterniß, daß euch der Tag wie ein Dieb ergreife"; daß ferner jener mir ganz richtig scheinende Satz des Hesychius noch eine gründlichere Behandlung und Erledigung verdiente, wonach ja der Herr selbst, indem er gewisse Vorzeichen gab, daß den Seinigen der jüngste Tag nicht überraschend kommen sollte, ebenso wie auch diese Frage noch eine nähere Untersuchung verdient, was es denn den Gläubigen, nachdem sie einmal durch die Bekanntgabe der Vorzeichen seinerzeit auf das Kommen des Herrn ohnedies vorbereitet sind, und dieses demnach auf keinen Fall für sie unerwartet kommen kann, schaden soll, wenn sie auch noch näher die Zeit seiner Wiederkunft wissen; und endlich wie insbesondere die Weissagung vom Antichrist und seinem dreiundeinhalbjährigen Wüthen, welchem unmittelbar durch die Zukunft des Herrn ein Ende gemacht wird, wonach also, wenigstens in der allerletzten Zeit, von den Gläubigen dennoch die Zeit, wann der Herr kommen wird, gewußt werden könnte: ein äußerst wichtiger Punkt, auf den aber Augustin sich gar nicht eingelassen hat, sich in Einklang mit der Behauptung bringen läßt, daß von Gott eine absolute Ungewißheit der Zeit des Endes für die Gläubigen wie für die Ungläubigen gewollt sei. Aus der Prüfung dieser noch nicht erledigten Punkte, hoffe ich, soll sich ein mittlerer Weg zwischen jener absoluten Gewißheit und absoluten Ungewißheit ergeben, der einer relativen Gewißheit, deren Modalitäten jetzt nicht näher zu besprechen sind.

Zum Schlusse möge noch das Schlußwort jenes berühmten Briefes des Augustin an Hesychius hier Platz finden, als Beweis, wie fern dem Augustin trotz seiner so scharf ausgesprochenen Stellung gerade zu dieser eschatologischen Frage doch alle Intoleranz gegen solche lag, die davon eine andere Auffassung hatten, wenn dieselbe nur aus Liebe zum Herrn und zu seiner Wiederkunft hervorging Er zeigt nämlich an einem Beispiel von drei guten Knechten, wie man verschiedener Meinung über die letzten Dinge sein könne und doch ein treuer Diener seines Herrn und ein Liebhaber seiner Wiederkunft. Der Erste glaubt, daß sein Herr schneller (citius), der Andere, daß er später (tardius) kommen wird: der Dritte läßt es im Zweifel und gesteht, daß er es nicht wisse. Der eine sagt: Lasset uns wachen und beten, weil der Herr bald kommt! Der Andere: „Lasset uns wachen und beten, weil dies Leben kurz und ungewiß ist, obwol der Herr erst später kommt"! Der Dritte: „Lasset uns wachen und beten, weil dies Leben kurz und ungewiß ist, und wir die Zeit nicht wissen, wenn der Herr kommen wird". Alle nun wünschen vor Verlangen nach dem Reiche Gottes, es möchte das wahr sein, was der Erste behauptet, der Zweite verneint, der Dritte weder bejaht noch verneint, sondern gesteht, er wisse nicht, welcher von ihnen recht habe. Wie stellt es sich nun aber, wenn sich eines von diesen dreien erfüllt? Geschieht das, was der Erste

vorhergesagt hatte, so werden sich mit ihm auch der Zweite und Dritte freuen; denn alle haben lieb die Erscheinung des Herrn, sie werden also frohlocken, daß schneller erschienen ist, was sie liebhaben. Geschieht es aber nicht, sondern beginnt es sich zu zeigen, daß dasjenige wahr sei, was der Zweite sagte, so ist zu fürchten, daß durch den Verzug diejenigen verwirrt werden, die glaubten, was der Erste sagte, und anfangen werden, nicht blos an einen Verzug, sondern an gar keine Zukunft des Herrn mehr zu glauben. Aber auch wenn dies nicht der Fall ist, sondern sie geduldig und gläubig die Zukunft des Herrn erwarten, so wird es doch an Lästerungen und Spöttereien der Feinde nicht fehlen, die sagen, es sei ebenso erlogen, daß ein Reich Gottes kommen werde, als es erlogen gewesen sei, daß es schnell kommen werde, und werden dadurch viele vom Glauben abwenden. Diejenigen aber, welche glauben, was der Zweite sagt, daß der Herr später kommen wird, werden, auch wenn es sich zeigt, daß ihre Annahme falsch war, und der Herr schneller gekommen ist, doch dadurch in ihrem Glauben nicht irre werden, sondern sich der unverhofften Wohlthat freuen. Wer daher sagt, der Herr werde „citius" kommen, „optabilius loquitur, sed periculosius fallitur". „O, daß es daher wahr wäre", ruft Augustin aus, „quia molestum, si non erit verum". Wer aber sagt, der Herr werde „tardius" kommen, und doch seine Wiederkunft glaubt, hofft und liebt, wird, auch wenn er sich in der Schnelligkeit derselben getäuscht hat, doch angenehm getäuscht („feliciter fallitur"). Er wird mehr Geduld haben, wenn es so ist, wie er glaubt; wenn es nicht so ist, wird er mehr Freude haben. Darum wird von denen, die des Herrn Erscheinung liebhaben, „ille auditur suavius, isti creditur tutius". Wer nun aber bekennt, er wisse nicht, welches von diesen beiden wahr sei, wünscht sich jenes und wartet auf dieses, täuscht sich somit in keinem, weil er keines „aut affirmat, aut negat". Augustin für seine Person entscheidet sich, wie uns jetzt schon bekannt ist, für das letzte von diesen dreien, während Hesychius offenbar das erste vertritt. Es haben diese drei verschiedenen Ansichten, wie allezeit, so auch jetzt wieder ihre Vertreter: möchten sie alle mit solcher Duldsamkeit wie der große Kirchenvater sie uns vorgebildet hat, einander tragen und miteinander die Erscheinung des Herrn liebhaben!

Zur Christologie.

Von Privatdocent Lic. **H. J. Vestmann** in Erlangen.

Es ist eine auffallende Thatsache, daß fast alle, die sich in der neueren Zeit mit den christologischen Fragen beschäftigten, es unterließen, der logischen Struktur des überlieferten Dogmas scharf ins Auge zu sehen. Geradezu peinlich berührt dieser Mangel in der jüngsten Monographie von H. Schultz: „Die Lehre von der Gottheit Christi. Communicatio idiomatum" (Gotha 1881). Der Verfasser entwickelt, sich auf eine Bemerkung Ritschl's berufend, in dem 731 Seiten langen Buche die eigenthümliche Idee, daß die Lehre von der communicatio idiomatum

der Keil gewesen sei, der in die Zweinaturenlehre hineingetrieben sei. Die alten Dogmatiker der lutherischen Kirche, denen man doch zum mindesten das Prädikat der logischen Scharfsinnigkeit lassen muß, dachten anders. Ihnen galt die Lehre von der communicatio idiomatum gerade als die feste Klammer, ohne welche man auch die Lehre von den zwei in Christo geeinten Naturen nicht halten könne. Wir wollen versuchen, uns über die dialektischen Elemente des Dogmas Klarheit zu verschaffen. In der Sache selbst haben wir nichts dem hinzuzufügen, was als das Resultat der dogmengeschichtlichen Arbeit der vierziger und fünfziger Jahre dieses Jahrhunderts zu gelten ein Recht hat. Vielleicht gelingt es uns jedoch auf diesem Wege, das Verhältniß der verschiedenen, oft sehr zu divergiren scheinenden Lehrbildungen genauer, als es bisher geschehen, zu bestimmen.

Die Arbeit von H. Schultz hat unstreitig das Verdienst, daß sie, auf Ritschlschen Voraussetzungen fußend, die Nothwendigkeit ans Licht gestellt hat, auch in der dogmengeschichtlichen Betrachtung die Lehren von Christi Person und Werk mehr zu verbinden und den dogmatischen Prozeß weit mehr als Ausdruck der Entwickelung des religiösen Bewußtseins anzusehen, als es von den neueren Historikern, Dorner nicht ausgenommen, geschehen ist. Wenn man nun aber das Buch selbst daraufhin ansieht, so muß man gestehen, daß es herzlich wenig gethan hat, diesem schönen Ziele nahe zu kommen.

Zuvörderst macht schon das einen sehr unsympathischen Eindruck, daß der Leser durch das Geräusch der in ewiger Monotonie wiederkehrenden Ausdrücke wie „Naturzauber", „mystisch-naturalistische Weltanschauung", „Naturprozeß höherer Art", „magische Vorstellung", förmlich betäubt wird. Und auch wenn man solche Sachen übersehen will wie die, daß die Religiosität der Frauen an einigen Stellen nicht undeutlich für den nach dem Verfasser unheilvollen Gang der Christologie in der alten Kirche verantwortlich gemacht wird[1]), so muß man es doch beklagen, daß der Verfasser es sich nicht klar gemacht hat, wie unumgänglich es sei, einen scharfen Begriff von dem zu geben, was er als antike Weltanschauung für einen längst von der Gegenwart verlassenen Standpunkt ausgibt. Eine seiner Hauptthesen ist die, daß die Lehre von der Einheit der beiden Naturen in Christo nur als Ausdruck für das Werk Christi, die Menschheit überhaupt substanziell zu vergotten, verständlich sei. Aber was nun das letztere eigentlich besage, das sagt er selbst so wenig, als ihm der Beweis gelungen ist, daß die Kirchenväter so sagen, wie er sie sagen läßt.

Der Verfasser ist freilich in diesem Punkt zu entschuldigen; denn eine scharfe Zergliederung der antiken Kategorien, die ohne Zweifel in diese Lehre hineinspielen, findet sich überhaupt bei den Neueren nicht; am meisten hat, soviel ich sehe, nach dieser Seite hin noch Thomasius gethan („Beiträge zur kirch-

1) Vgl. S. 65: „Die Kenosis Gottes selbst hat auf die heidnischen natürlichen Herzen, vor allem die weiblichen, immer starken Eindruck gemacht, von dem Dienst des leidenden Lichtgottes der Arier und des sterbenden Adonis der Chamiten bis zu unseren „christlich-heidnischen Kenotikern"; und S. 70: „Die eigentlich fromme Leidenschaft, vor allem der Frauen, sah in den Heilskräften des Christenthums ohne Zweifel eine unvollkommene Erneuerung der Zauberkräfte, welche sich ihnen einst an die Naturreligion geschlossen hatten."

lichen Christologie". Erlangen 1845, S. 29). Aber wie stechen auch seine Ausführungen gegen die Schärfe und Bestimmtheit ab, mit welcher z. B. J. Gerhard sich über die Begriffe natura, essentia, persona, ausgelassen hat! Die Arbeit von Braun: „Der Begriff »Person« in seiner Anwendung auf die Lehre von der Trinität und Incarnation" (Mainz 1876) fällt sozusagen mit der Thür ins Haus; denn sie nimmt ihren Standort nur innerhalb der Dogmengeschichte, ohne die Philosophie der Griechen zu berücksichtigen. Und doch sollte man, um diese Begriffe ganz genügend taxiren zu können, sich über den besonderen Charakter der griechischen Denkweise — denn aus dem logischen Formenschatz der hellenischen Philosophen sind uns ja diese Kategorien überkommen — geeinigt haben! Auf dem Gebiet der Ethik hat sich die Erkenntniß durchgesetzt, daß die sittliche Skala der Griechen tiefer lag als die christliche, selbst als die des von der letzteren beeinflußten modernen natürlichen Bewußtseins. Aber auch unser modernes theoretisches Erkennen vollzieht sich nach anderen Gesetzen als das griechische, wenn auch die Wissenschaft der Logik noch versäumt hat, diesen Unterschied auf eine allgemein anerkannte Formel zu bringen.

Wir wollen nun diesen Unterschied zu bezeichnen versuchen, soweit er für unseren Zweck in Betracht kommt, d. h. soweit er sich auf die Anschauung vom Sittlichen bezieht. Es ist eine ziemlich allgemeine, auch bei H. Schultz sich findende Ueberzeugung, daß die alte Kirche und ihr zufolge auch die lutherische Dogmatik den sittlichen Effekt der Persönlichkeit Christi den Einzelnen auf magische, substanzielle Weise habe zugeeignet werden lassen. Da alle einverstanden sind, daß die Schriftsteller des N. T. zu dieser Entstellung keinen Anlaß gegeben haben, so wird man den Anstoß zu dieser „magischen" Betrachtungsweise sicher von niemand anders als von den griechischen Denkern herleiten müssen. Eines nun dürfte schon beim ersten Anblick evident sein, daß nämlich die Griechen ohne Ausnahme die Eigenthümlichkeit hatten, die Gebilde und das Verhalten der organischen Natur nach dem Schema der unorganischen Welt zu betrachten; die Kategorie, unter welche ihnen daher alle lebendigen Wesen fallen, ist die des beharrlichen Seins, der Substanzialität: wenn neuerdings das Bedürfniß nach einer „organischen" Weltbetrachtung sich rege gemacht hat, so will das im Grunde nichts anderes heißen, als daß alle Vorgänge des Lebens in die Kausalitätsidee „eingestellt" werden sollen. Denn ohne dieselbe ist die Idee der „Entwickelung", die zugestandenermaßen einen Hauptunterschied zwischen unserer Art zu erkennen und der antiken konstituirt, unvollziehbar.

Ein gut Theil der Verwirrung in diesen logischen Fragen stammt aus dem Umstande, daß in der griechischen Philosophie selbst zwei verschiedene Begriffsformen unter dem Namen οὐσία kursiren, von denen die eine den aristotelischen, die andere den platonischen Typus hat. Aristoteles unterscheidet nämlich in dem, wenn auch wol nicht von ihm, doch in seinem Sinne geschriebenen Schriftchen über „die Kategorien" οὐσίαι erster und zweiter Ordnung. Substanz erster Klasse ist jedes einzelne Subjekt, Substanzen zweiter Ordnung sind alle Arten und Gattungen, welche die einzelnen Dinge in sich befassen. Nun ist aber genau genommen jene οὐσία I nur das bestimmungslose Substrat für die erst zu ihm hinzu-

kommenden Eigenschaften, Relationen ꝛc. „Das der Substanz [d. h. der ersten Ordnung] am meisten Eigenthümliche", heißt es Cat. 5, „besteht darin, daß sie selbst, obgleich dasselbe und der Zahl nach eines bleibend, Entgegengesetztes aufzunehmen im Stande ist." Aber der Verfasser fügt sofort hinzu, daß dieses Aufnehmen von Entgegengesetztem nicht möglich sei, ohne daß die Substanz selbst sich ändere. Das mithin, was wir das Wesen der Sache nennen, liegt nicht in diesen οὐσίαι der ersten Ordnung; sie sind völlig bestimmungslos; auch nicht in denen der zweiten, die ja nur die Schemata aller οὐσίαι I enthalten, sondern einzig und allein in den Bestimmungen, welche durch die in den neun übrigen Kategorien ausgesagten Eigenschaften, Relationen ꝛc. in sie hineinkommen. Es ist aber klar, daß alle diese Eigenschaften zu jenen οὐσίαι nur in dem Verhältniß der Inhärenz stehen können. Die οὐσίαι I sind nur der schematische Rahmen, in welchem alle Eigenschaften sich beisammen finden, ohne den keine von ihnen wäre; daß alle ἰδιότητες wirksam durch diese οὐσίαι bestimmt seien, d. h. daß diese οὐσία ein bewegender, also mehr als ein mathematischer Punkt sei, das liegt nicht in dem Sinne dieser Theorie. Und doch wird man sagen müssen, solange die Bestimmtheiten eines lebendigen Wesens nicht als die Auswirkungen des in ihm seine eigenthümliche Gestalt gewinnenden einheitlichen Lebensprinzips betrachtet werden, ist auch die Beziehung, in welcher es zur Außenwelt steht, und damit das ganze Wesen selbst mit seiner Entwickelung unbegreiflich.

Wir haben mit Aristoteles angefangen, weil bei ihm der Nerv der hellenischen Denkweise am leichtesten bloßgelegt werden kann. Dem Ausdrucke nach ist auf die Kirchenlehre und ihre Fassung Plato von entscheidenderem Einfluß gewesen als Aristoteles. Sein Sprachgebrauch differirt nicht unwesentlich von dem aristotelischen. Plato gebraucht nämlich in der Regel das Wort οὐσία als Bezeichnung der mit dem Eigenschaftenkomplexe verbundenen Art. Aristoteles hat das Moment der Art als οὐσία II davon losgelöst und die Eigenschaften nur als in den οὐσία I oder II inhärent gefaßt. Plato würde schwerlich sich dazu verstanden haben, das bloße Substrat des τό δε τί, οὐσία zu nennen: denn das principium individuationis, mit Thomas zu reden, d. h. dasjenige, was die Individualisirung, Vereinzelung bewirkt, ist die Materie, und diese gilt ihm als ein μὴ ὄν. Es ist bekannt, daß der realistischere Aristoteles, wenn er auch in Bezug auf das Formale der These über das principium individuationis mit Plato übereinkam (vgl. Metaphysik, 2, 8, 526), das Wesen der Materie ganz anders in Rechnung brachte.

Das Eigenthümliche der altkirchlichen Terminologie ist nun dies, daß, wenn auch nach einigen Schwankungen, in der Sache Aristoteles, in der Bezeichnung Plato durchdrang. Man nannte die Summe der Eigenschaften eines Dinges seine οὐσία oder φύσις, aber man löste von ihr das generische Moment ab. Wenn also von einer θεία οὐσία gesprochen wird, so heißt das nicht, daß diese οὐσία als solche existirt, wie es der Fall sein müßte, wenn sie (platonisch) zugleich als das Allgemeine, das Genus zu den drei Personen der Gottheit gedacht wäre; sondern nur das soll gesagt sein, daß die οὐσία den eigentlichen allen drei Personen gemeinsamen Qualitätenkomplex bezeichne, während der Existenzgrund derselben

einzig und allein in demjenigen ἰδίωμα gefunden wird, welches die einzelne Person für sich allein im Unterschied von den anderen besitzt. Man sieht wohl, wie hier etwas logisch Inkoncinnes vorliegt, das aber in der Natur der Sache begründet ist: logisch entspricht ja (im aristotelischen Sinne) dem Eigenschaftenkomplex nur ein Substrat, das dann bestimmungslos sein müßte; weil aber das Substrat in diesem Falle nicht eines, sondern ein dreifaches ist, so müssen zum Zweck der Differentiirung dieser Drei wieder drei ἰδιώματα angenommen werden: das enthält aber, wie gesagt, einen logischen Widerspruch dagegen, daß die οὐσία eben der Komplex aller ἰδιώματα ist. Daraus erklärt sich wol auch, daß wir selbst bei so klaren Schriftstellern wie Johannes Damascenus (Dial. 29 fg.) Schwankungen finden.

Aber lassen wir diese Anwendung solcher Begriffsschemata auf den höchsten Gegenstand des menschlichen Erkennens, auf Gott, einstweilen beiseite! Wie verhalten sich die ethischen Größen zu denselben; kann man den Menschen und sein sittliches Verhalten hinreichend deutlich danach beschreiben?

Um diese Frage mit voller Sicherheit zu beantworten, ist es nothwendig, die neuere Betrachtungsweise in Bezug auf das Sittliche kurz zu skizziren. Dieselbe ist durch und durch von dem Begriff der Persönlichkeit beherrscht. Daß die volle Erkenntniß desselben in den Urkunden des N. T. vorliegt, kann einem Zweifel nicht gut unterliegen (vgl. meine „Geschichte der christlichen Sitte" I, 416 fg.). Die alte Kirche hat denselben sowie manches andere neutestamentliche Stückgut über Bord geworfen. Selbst Augustin, von dem man doch am ersten erwarten könnte, daß er ihn in den Mittelpunkt seiner Heilsanschauung gestellt hätte, hat keinen Gebrauch von ihm gemacht. Origenes ist, soviel ich sehe, der einzige, welcher die Individualität auch für das sittliche Gebiet hat gelten lassen (Hom. in Num. 2, 2). Aber wie hätten solche Anschauungen in der Kirche Wurzel fassen können, deren Satzungen durchaus die Stickluft der rohen äußerlichen Nothwendigkeit athmeten! Der Aquinate hat bis aufs Wort die Voraussetzungen des Aristoteles auch in diesem Punkt acceptirt. Person ist ihm nur das suppositum distinctum habens naturam intellectualem (so dem Sinne nach: Opusc. c. Graec. et Arm. c. 6, bei Braun, a. a. O., S. 61). Luther, so sehr seine ganze Weltanschauung von der Idee der in Christo freien Persönlichkeit durchdrungen war, hat den formalen Begriff derselben nicht erreicht, so wenig wie Melanchthon, so wenig wie unsere Symbole; dennoch bildet er in ihnen wie auch bei Luther den nothwendigen, wenn auch unsichtbaren Hintergrund, welcher ihren Sätzen erst das rechte Relief gibt. Mit bewunderungswürdiger Sicherheit hat Kant das formulirt, was der ganzen reformatorischen Bewegung zu Grunde lag. Locke fand das Wesen der Persönlichkeit immer noch in der Identität des Bewußtseins („Essay concerning human understanding", 2, 27, 10). Kant erst vollendete den Begriff durch Hereinnahme des Willensmoments. „Persönlichkeit," sagt er in einem etwas unbeholfenen Satzgefüge („Kritik der praktischen Vernunft," 1, 1, 3. Ausgabe von Kehrbach [Leipzig 1879], S. 105), „ist die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, doch zugleich als ein Vermögen eines Wesens betrachtet, welches eigenthümlichen, nämlich

von seiner eigenen Vernunft gegebenen reinen praktischen Gesetzen die Person also, als zur Sinnenwelt gehörig ihrer eigenen Persönlichkeit unterworfen ist, sofern sie zugleich zur intelligibelen Welt gehört."

Wird nun dieser Begriff der Persönlichkeit bei ethischen Urtheilen angewendet, so folgt, daß demgemäß sittlich werthvoll eine That oder Eigenschaft nur dann sein kann, wenn sie Produkt des Willens, meines Willens ist. Dagegen beurtheilt und beschreibt die antike Betrachtungsweise den sittlichen Charakter nicht nach seinem Ursprung aus der wollenden Persönlichkeit, sondern durchaus als etwas Ruhendes, Seiendes, Natürliches: der Wille hat nur insofern eine Stelle, als durch Uebung etwas zu jenem von Natur Gesetzten hinzukommt. Deshalb kennt die antike Ethik den Werth der Persönlichkeit nicht; das Analogon dazu wäre etwa jene Steigerung der Naturanlagen, die sittliche Genialität, welche Aristoteles mit dem Namen der δεινότης bezeichnet; aber eben diese Zusammenstellung enthüllt den großen Gegensatz der beiden Anschauungsweisen.

Ohne Frage bietet die moderne Denkweise wesentliche Vortheile für die Ethik. Das sittliche Verhalten erscheint als das, was es wirklich ist, als eine lebendige Bewegung, nicht als ruhendes Sein. Allein, und das ist der entscheidende Punkt, so ganz ohne Vorzüge ist die antike Lehrweise doch auch nicht. Denn es fehlt doch viel, daß nun aus der Idee der Persönlichkeit die ganze Fülle der sittlichen Charaktereigenthümlichkeiten entwickelt werden könnte. Sich selbst wissen und wollen ist doch zunächst ein Formales, und solange man den Menschen lediglich danach in seinem Verhalten bestimmt denkt, wird es nie ersichtlich werden, wie dadurch der Mensch jene Kontinuität und Festigkeit gewinnt, die doch gleichfalls die Eigenthümlichkeit des sittlichen Charakters ausmacht. Hier hat es die antike Denkweise viel leichter. Indem das Sittliche als eine Naturbestimmtheit erscheint, sieht man wol, wie es zu einem character indelebilis kommen könne; jedoch kennt sie, wie gesagt, den eigentlich fruchtbaren Punkt, den tiefen Schacht nicht, aus dem der Menschen Thaten und Gedanken quellen.

In jedem sittlichen Charakter liegt eben ein Naturmoment und ein Willensmoment. Wer beiden zu ihrem Rechte verhelfen könnte, der hätte den Stein der Weisen, der müßte alle Dinge zugleich nach der Kategorie der Substanz und nach der der Kausalität denken können. Nun haben die altkirchlichen Theologen ohne Frage den sittlichen Charakter mit Hülfe der antiken Kategorien beschrieben. Wenn sie ferner die sittliche Artung der Christen einzig und allein auf den in Christo ihnen geoffenbarten Gott zurückführten, wie ist dies anders möglich gewesen als dadurch, daß sie die sittlichen Substanzen qua tales von der göttlichen Natur auf die menschliche übergehen, daß sie den sittlichen Effekt des Christenthums in der substanziellen Vergottung des Menschen bestehen ließen? So sagt wirklich H. Schultz in dem angeführten Werk, das dann die Lehre von den in Christo geeinten zwei Naturen nur als den Ausdruck jener Auffassung von Christi Werk behandelt.

Aber hier rächt es sich, daß er mit dem dialektischen Getriebe des Dogmas sich nicht scharf auseinandergesetzt hat. Es sind nämlich durchgängig die Anschauungen der Kirchenväter in eine ganz schiefe Beleuchtung gestellt worden, weil

ihre Aussagen nur halb abgehört sind. Es hängt das allerdings mit einem Irrthum zusammen, den der Verfasser von Ritschl übernommen. Er ist nämlich des Glaubens, daß das N. T. sowol wie die Kirchenväter, die den Gemeindeglauben zum Ausdruck bringen, mit ihren Aussagen nur die Einzigkeit Christi umschreiben wollen (S. 6). Verfolgte das christliche Bewußtsein nur das Interesse an Christi Person, wollte es nur ausdrücken, was es (historisch) um sie sei, dann wären allerdings die Reihen von Aussagen über die Gottheit Christi und die anderen über die Menschheit nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen eines und desselben Objektes, wie Ritschl-Schultz eine religiöse und eine ethische „Beurtheilung" Christi unterscheiden. Aber sie täuschen sich beide: es läuft, geschichtlich angesehen, ein doppeltes Interesse in den Aussagen über Christus zusammen. Einmal soll sein Werk, sein Leben auf Erden als ein fruchtbares bezeichnet werden, an dem auch wir noch theilhaben: zu dem Ende wird seine menschliche Natur hervorgehoben, alle irdische Beschränktheit ihr abgesprochen; sodann will gesagt sein, daß das persönliche Verhältniß zu dieser Person Christi ein dauerndes, in jegliche Gegenwart hineinreichendes sei: dies bezeichnet die Lehre von der Gottheit Christi. Nun aber wieder nicht so, als seien dies zwei parallele Reihen von Aussagen, sondern im Gemeindeglauben und im theologischen Bewußtsein sind beide zugleich vorhanden; das eben macht die kirchliche Lehre vom Gottmenschen aus. Sie schließt mithin zwei religiöse „Beurtheilungen", wenn man so will, in sich; denn ein Lebenswerk, das sich über die Grenzen geschichtlicher Thaten weit hinaus erstreckt, ist eben damit der sinnlichen Sphäre entnommen, und ein Personleben, dessen Beziehungen alle Raum- und Zeitschranken durchbricht, ist eben damit ewiger göttlicher Art und Natur.

Weil nun Ritschl dies außer Acht gelassen, hat H. Schultz auch nur diejenigen Aussagen der Kirchenlehrer — denn die exegetische Begründung lassen wir geflissentlich unberücksichtigt — zu ihrem Rechte kommen lassen, welche sich auf das persönliche Verhältniß der Christen zu Christo beziehen, während doch die Aussagen über Christi Werk denen über Christi Person erst die rechte Stütze geben. Im übrigen steht es dem, der sich (a. a. O., S. 70) darüber beschwert, daß die Dogmengeschichte noch immer wegen ihrer Vernachlässigung der Kulturgeschichte „katholisch" geschrieben werde, doch nicht gut an, die Zeugnisse der Volksreligiosität, die wir in so reicher Fülle, zumal in den Martyrerakten der ersten Kirche besitzen, durchaus zu vernachlässigen. Denn gerade sie hätten den Verfasser von der irrigen Anschauung abbringen können, als sei das Ziel des religiösen Bildungstriebes der alten Kirche nach dem Vorgang der häretischen Religionen in einem Naturzauber gelegen, durch welchen das menschliche Wesen in das göttliche transsubstantiirt werde. Wie hell leuchtet nicht blos in den Acta Ignatii, sondern auch und gerade in den Acta Perpetuae et Felicitatis das Bewußtsein von dem Christus in uns![1])

1) „Modo ego", sagt Felicitas (bei Ruinart „Acta primorum martyrum", S. 99), „patior quod patior, illic autem alius erit in me qui patietur pro me, quia et ego pro illo passura" etc. Solche Stellen ließen sich leicht vermehren. Ritschl hat zwar dies innerliche Verhältniß der Christen

Hätte jedoch die kirchliche Theologie jene Beziehung auf die geschichtliche Erscheinung fallen lassen, hätte sie sich mit einem rein idealen Christus begnügt, wie dies die Gnostiker gethan haben, dann freilich hätte sich auch die andere Vorstellung einfinden müssen, daß es im Christenthum auf eine Vergottung des Menschen abgesehen sei. So dachten ja auch wirklich die Gnostiker. Aber gerade das religiöse Interesse am Werke Christi hat die ethische Anschauung von dem Verhältniß des Christen zu Christo lebendig erhalten, hat die Kirchenlehrer so energisch gerade die Freiheit, das αὐτεξούσιον betonen lassen, weil ohne dasselbe wirklich eine mechanische Vorstellung vom Christenthum hätte einreißen müssen. Und wenn dann die sittliche Erneuerung des Menschen als ein Uebergehen göttlicher Kräfte in den Menschen gefaßt wird, so liegt das Gegengewicht gegen das mögliche Mißverständniß eben in dieser Lehre von der Freiheit.[1]) Mit welcher Energie bekämpfen immer und immer wieder, zumal Clemens Alexandrinus, aber auch Origenes, diesen gnostischen Irrwahn, als ob „gut" eine physische Qualität sei. Und kann man, um noch einen Alexandriner anzuführen, deutlicher reden als Athanasius, wenn er sagt: θὐτοῦ γὰρ τοῦ υἱοῦ μετέχοντες τοῦ θεοῦ μετέχειν λεγόμεθα· καὶ τοῦτό ἐστιν ὃ ἔλεγεν ὁ Πέτρος· ἵνα γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως? Freilich weiß Schultz sehr wohl, daß es auch einen ethischen Sinn geben könne von Ausdrücken, wie der aus dem zweiten Petrusbrief genommene es ist (a. a. O., S. 68). Aber warum soll der denn nicht auch bei dem christlichen Volke angenommen werden, warum wollen wir jetzt alles in pejorem partem deuten ohne nöthigenden Grund und zwingenden Beweis? Denn der fehlt völlig, wenn Schultz a. a. O. fortfährt: „Dann [nämlich wenn man von dem auf dem alten Mutterboden der heidnischen Naturreligionen herrschend gebliebenen heidnischen Gottesbegriff ausging] kam es nicht so sehr darauf an, in Christo die Offenbarung der heilbringenden Wahrheit zu besitzen als in menschlicher Natur eine überweltliche göttliche Lebensmacht zu haben. Dann sah man in Christi Siege über den Satan die durch seine göttliche Natur verbürgte Ueberwindung des Todes durch die substanzielle Macht des Lebens, dachte also den Sieg physisch, nicht ethisch gewonnen." Das, worauf sich diese schwere Anklage stützt, sind ein paar Stellen, die jedenfalls bei den ersten Vätern durch den 82. Psalm und durch 2 Petr. 1, 4 veranlaßt sind. Doch wüßte ich keinen eben aus der Zeit, wo sich die Zweinaturenlehre feststellt, zu nennen, der nicht, wo er diese Gedankengänge einschlägt, sich sorgfältigst bemühte, alle falschen Konsequenzen abzuschneiden.

---

zu Christo als nicht zum Wesen des Christenthums gehörig bezeichnet; das beweist aber nur, daß ihm die specifisch religiöse Bedeutung der christlichen Religion ganz in die ethische aufgegangen ist.

1) Man wird von diesem Gesichtspunkt aus wol milder urtheilen müssen über gewisse Lehrweisen, zumal der griechischen Väter über das liberum arbitrium. Wie hat selbst Augustin gerungen, um ihm zu entgehen; es ist ihm nie ganz gelungen, weil meines Erachtens das ganze anthropologische Problem von der Kategorie der „sittlichen Natur" aus sich nicht so lösen läßt als von der der „sittlichen Person" aus. Vgl. meine Schrift: „Qua ratione Augustinus notiones philosophiae graecae ad dogmata anthropologica describenda adhibuerit." Erlangen 1877, S. 15 fg.

Ich will nun dasjenige Beispiel herausgreifen, welches am besten geeignet ist, das Bedenkliche der Interpretationen von Schultz darzuthun. S. 75 wird als Lehre der „Philosophumena", deren wahrscheinlicher Verfasser Hippolytos ist, Folgendes bezeichnet: „Gott werden und damit auch unsterblich an Leib und Seele und frei von Begierden und Leiden werden: das ist das Ziel, zu welchem der Mensch als Ebenbild Gottes berufen ist." Es könnte scheinen, als sei der Verfasser hier besonders durch seinen Autor gedeckt. Sagt doch Hippolytos am Schlusse seines Buches: οὐ γὰρ πτωχεύει θεὸς καὶ σὲ θεὸν ποιήσας εἰς δόξαν θεοῦ. Aber er läßt nicht im geringsten einen Zweifel darüber bestehen, daß dieses Gottwerden sich nur durch die sittliche Arbeit des mit dem αὐτεξούσιον begabten Menschen vollzieht (X, 33: εἰ δὲ θέλεις καὶ θεὸς γενέσθαι, ὑπάκουε τῷ πεποιηκότι). Schultz aber versichert trotzdem, „die Christologie der Philosophumena orientirt sich metaphysisch an dem Gegensatz von Sein und Nichtsein." Und daß Hippolytos dieses Gottwerden lediglich als ein Bild, nicht aber als den Kern der Sache gemeint hat, geht zum Ueberfluß aus folgendem Satz hervor, den Schultz gleichfalls im Auge hatte: Du wirst ein Freund Gottes und Miterbe Christi werden, keinen Begierden, Leidenschaften oder Krankheiten unterworfen: γέγονας γὰρ θεός· ὅσα γὰρ ὑπέμεινας πάθη ἄνθρωπος ὤν, ταῦτα ἐδίδου ὅτι ἄνθρωπος εἶς, ὅσα δὲ παρακολουθεῖ θεῷ, ταῦτα παρέχειν ἐπήγγελται θεός, ὅτι ἐθεοποιήθης ἀθάνατος γεννηθείς (X, 34). Das Gottwerden heißt mithin nichts anderes als die Unsterblichkeit und damit Leidens- und Leidenschaftslosigkeit erlangen. Das letztere ist aber nicht etwa ein consequens der ersteren, wie Schultz im übrigen dieselben Worte gebrauchend es darstellt, sondern das erstere ist nur ein zusammenfassendes Bild für das letztere. Die Abweichung des Autors von seinem Reproducenten ist scheinbar minutiös, in Wahrheit liest er in ihn Ideen hinein, die ihm völlig zuwider sind.

Es hat keinen Werth und Zweck, derlei Diskrepanzen im einzelnen weiter zu verfolgen[1]); es genügt uns an einem Beispiel konstatirt zu haben, auf wie unsicherem Boden diese ganze von Schultz vertretene geschichtliche Anschauung steht. Gleichwol ist sie nicht ganz unberechtigt. Wie in den Aussagen über das Werk Christi, das ziemlich allgemein von den Kirchenlehrern als reale Vernichtigung des Argen und der Sünde gefaßt wird, man wahrnehmen kann, daß es ihnen nicht mehr gelingt, dasselbe als ein wahrhaft fruchtbares, fortwirkendes zu erfassen, sondern als ergänzendes Motiv die Nachahmung Christi praktisch und theoretisch eingeführt wird[2]): so klingt auch in den Aussagen, welche sich auf das Verhältniß zur Person Christi beziehen, seit Origenes ein fremdartiger Ton hindurch: neben der Gemein-

1) Schultz arbeitet übrigens durchaus nur mit dem von Dorner beigebrachten Material. Daraus erklärt sich z. B., daß man bei ihm, weil bei Dorner, keine Besprechung der Christologie des Makarius, die doch (Hom. 4) sich so auffallend mit der modern-kenotischen berührt, findet.

2) Das Werk wird als blos geschichtliches Faktum betrachtet, somit bezieht sich auch die Frucht desselben, die Sündenvergebung, nur auf die Sünden vor der Taufe (so schon Hermas) und für die Sünden nach derselben vernothwendigt sich das Bußsakrament.

schaft, welche sich durch die Liebe vermittelt, stellt sich eine andere ein, die sich durch den νοῦς vermittelt. Es vollzog sich eine durchgehende Zerspaltung des religiösen Bewußtseins, die ihre Ursache in dem Unvermögen hatte, die Bedeutung von Christi Person und Werk in Einklang zu setzen. Sie geht parallel der Zerreißung des praktischen Lebens der Kirche, die sich in der Trennung des Mönchthums von der auf das Gros des christlichen Volkes sich beziehenden Hierarchie offenbart. Die große Masse hielt sich an das zur historischen Mumie gewordene Werk des Herrn und kompensirte es durch die Gerechtigkeit der Werke; die Vollkommenen, die Mönche, lassen dies als eine niedere Stufe hinter sich und schwingen sich auf den Flügeln des νοῦς zu der selbst als νοῦς gedachten Gottheit empor. Und hier in diesem Zusammenhang und Kreise ist in der That ausgesprochen, was Schultz als die Richtung des religiösen Bewußtseins der ganzen alten Kirche bezeichnet: hier in den mönchischen Kreisen reisten die mystischen Ideenkreise, die wirklich als Ziel eine auf dem Wege der denkenden Betrachtung erfolgende Verschmelzung mit dem Wesen Gottes aufgestellt haben. Beweis sind die Areopagitica. Solange man nun nicht noch tiefer in den wirklichen Gang des religiösen Bewußtseins in der Kirche selbst eindringt, wird man auf solche aus dem Handgelenk gemachte Versuche, das christologische Dogma als Formel eines religiösen Prozesses zu betrachten, verzichten müssen.

Wir wenden uns jetzt zu der Christologie im engeren Sinne zurück. Da ist es nun eine der am häufigsten begegnenden Anklagen, daß die Lehrbildung der alten Kirche so völlig den Werth der ethischen Persönlichkeit verkannt habe. Den Hauptsturm der Entrüstung hat daher die Lehre von der Anhypostasie der menschlichen Natur auszuhalten. Man darf indessen nicht außer Acht lassen, daß diese aus der Zweinaturenlehre folgende Anschauung in einem ganz wesentlichen Punkt das religiöse Interesse adäquat zum Ausdruck bringt. Man muß sich nur an den ursprünglichen Sinn des Wortes natura, substantia erinnern. Wenn nämlich darunter nur der Inbegriff aller Eigenschaften eines Wesens gedacht wird, so folgt, daß das, was für den Begriff der Person übrigbleibt, nur das formale, unmittelbare Schema des Individuums ist. Das Wesentliche dessen, was wir unter Persönlichkeit verstehen, der Wille nämlich, gehört mithin in die Natur hinein; es scheinen daher viele Dogmenhistoriker, wenn sie die Verwerflichkeit des Zweinaturenschemas dekretiren, völlig zu vergessen, daß die Kirchenlehre sich für den Dyotheletismus entschieden hat. Es ist aber klar, daß, wenn die Person so ein suppositum distinctum im Sinne des Aristoteles ist, durch die Annahme einer menschlichen Person wirklich zwei Personen, zwei Christi eingeführt werden müssen. Die Einheit und damit die Wirklichkeit des Heilandes kann mithin nur dann festgehalten werden, wenn das Moment der Einzelheit von der menschlichen Natur entfernt gedacht und nur von der göttlichen hergeleitet wird. Nur muß man sich hüten, in dieser Personeinheit wieder eine materiale Bestimmung zu sehen. Die Person ist hier wie überhaupt etwas durchaus formales; sie ist das suppositum distinctum, wodurch die beiden vereinigten Naturen zu einer Einzelheit gelangen. Diese Einzelheit gründet sich wie bei dem Logos auf die Besonderheit seiner innertrinitarischen ἰδιότης, der filiatio. Jene Einheit der Person erscheint

mithin nicht als das Ziel, sondern als die Voraussetzung und Bedingung der Vereinigung der beiden Naturen.[1])

Es dürfte daher kaum ein größeres Mißverständniß der Zweinaturenlehre geben, als wenn man behauptet, die Konsequenz derselben sei der Monophysitismus. Hier wurzelt denn auch die sonderbare These von Schultz, daß die Lehre von der communicatio idiomatum die Zweinaturenlehre gesprengt habe. Der Komplex der Eigenschaften eines Menschen — natürlich ohne Sünde, ferner ohne selbsteigene Individualität gedacht — ist verbunden zu denken mit dem Komplex der göttlichen Eigenschaften und deren hypostatischer Form d. i. dem Logos. Demzufolge ist es zunächst ein eingetragener Gedanke, wenn man etwa einen Gattungsmenschen an die Stelle der angeeigneten menschlichen Natur setzte; denn die menschliche Natur gehört (ideell) zu einem Individuum, nur daß das principium individuationis hier auf die Seite der göttlichen Natur fällt. Ferner ergibt sich aus diesem Verhältniß der ἰδιώματα zu der οὐσία = φύσις, daß die Schwierigkeit, die dies Dogma drückt, nicht in der Neigung beruht, beide Naturen substanziell als eins zu denken, sondern umgekehrt darin, die bestehende wirklich reale Gemeinschaft zu begreifen: nach dem logischen Grundsatz praedicata non egrediuntur sua subjecta. Die Summe aller Prädikate ist ja aber eben die essentia oder natura.

Vor dieser Aufgabe ist die alte Kirche stehen geblieben. Das Chalcedonense hat das Resultat fixirt, der Damascener hat auch die Formel für das lebendige Durchwaltetwerden der menschlichen Natur von der göttlichen (περιχώρησις) festgestellt, aber bis zur Reformation ist kein Fortschritt in diesem Dogma gemacht worden. Daß das nicht geschah, hatte seinen Grund darin, daß das religiöse Interesse des Mittelalters das Werk des Herrn und folgeweise auch seine Person in den Hintergrund drängte: es ward zu einer blos historischen Potenz, und Christus selbst erschien wesentlich als der Richter über die Welt, also nicht als eigentlicher Heilsmittler. Der Fortschritt, den Luther brachte, war, daß das Werk Christi wieder in den Mittelpunkt gerückt wurde. In dem Maße aber, als das Werk Christi als das alles Thun des Christen bedingende erkannt wurde, mußte auch das Interesse an dem lebendigen Christus wieder neu gestärkt werden. Der Intensität des religiösen Bewußtseins entspricht nun auch das dogmatische Bedürfniß, die Gemeinschaft der beiden Naturen so innig als möglich zu denken und zu beschreiben. Der Anstoß dazu, aber auch nicht mehr, ging von der Abendmahlslehre aus. Denn das Sakrament ist ja nichts anderes als die konkrete Veranschaulichung der unlösbaren Verbindung zwischen Person und Werk des Herrn.

So erwuchs die Lehre von der communicatio idiomatum. Sie will gar nichts anderes sein als eine genauere Ausführung dessen, was Johannes Damascenus die περιχώρησις nennt. Es kann uns selbstverständlich hier nicht auf vollständige

1) Johannes Damascenus definirt daher ganz genau: ἡ καθ' ἑαυτὴν ὑπόστασις τὸ ἄτομον σημαίνει καὶ τὸ ἀφοριστικὸν πρότωπον (Dial. 29), dagegen in Uebereinstimmung mit den Vätern οὐσία τὸ εἰδικώτατον εἶδος (c. 41) und in Bezug auf die Verbindung beider heißt es: ἡ ὑπόστασις θέλει ἔχειν οὐσίαν μετὰ συμβεβηκότων καὶ καθ' ἑαυτὴν ὑφίστασθαι (Dial. 30).

Darstellung dieser Lehre ankommen. Schmid's Lehrbuch gibt sie genügend und richtiger als der „Hutterus redivivus". Es kann sich uns hier nur um den Grundgedanken des ganzen Lehrgebäudes handeln.

Zunächst ist nun festzuhalten, daß alle Eigenschaften in diesem inneren Prozeß verflochten sind. Wie ist nun zwischen Eigenschaften verschiedener Naturen überhaupt eine Gemeinschaft denkbar? Auf sinnlichem Gebiet gibt es nur das Verhältniß der Identität oder das der äußerlichen Relation: beide Weisen, die essentielle und die accidentelle, werden aber ausdrücklich ausgeschlossen. Daraus erhellt sehr deutlich, daß hier ein Verhältniß vorliegt, das über alle sinnlichen Kategorien hinausliegt, eine Ueberzeugung, die ja der ganzen christlichen Weltanschauung zu Grunde liegt. Die Gemeinschaft ist eine rein persönliche, mithin fällt sie nicht unter die Kategorie des Seins und Nichtseins. So wäre hier denn in der That über die ganze formale Basis der Lehre hinausgegangen. Freilich in einem ganz anderen Sinne, als Schultz es meint; denn schon die Zweinaturenlehre wollte nicht der exakte Ausdruck des Mysteriums sein, sondern nur sagen, was sich mit den Kategorien des Verstandes ausdrücken ließ, und auf der anderen Seite ist die Mittheilung der Eigenschaften nicht eine accidentelle, auf welche die Lehre von Schultz hinauskommt, sondern eine sonderliche, zwischen dem Verhältniß der Substantialität und Relativität in der Mitte liegende.

Um eine Mittheilung ethischer Eigenschaften handelt es sich daher nicht hauptsächlich: diese sind nur das Konsequens jener die sinnliche Natur entschränkenden Einwirkungen von seiten der göttlichen auf die menschliche Natur. Der eigentliche Mittelpunkt liegt daher in dem genus majestaticum. Die göttliche Natur theilt der menschlichen auf die oben bezeichnete Weise die der Gottheit im Unterschied von der Menschheit zukommenden Eigenschaften mit, durch welche alles das von ihr entfernt wird, was von seiten der menschlichen Natur der göttlichen kontradiktorisch widerspricht. Konträre Gegensätze bleiben bestehen. So besteht ein kontradiktorischer Gegensatz zwischen der Allgegenwart und zwischen der räumlichen Existenz, zwischen Allwissenheit und Fehlbarkeit; aber konträre Gegensätze wie z. B. zwischen geistigem und leiblichem Wesen bleiben bestehen. Durch solche Mittheilung göttlicher Eigenschaften werden die in der materiellen Welt gefesselten natürlichen Lebenskräfte wirklich frei; die Voraussetzung ist daher, daß Gebundenheit an die Schranken des Raumes und der Zeit nicht zum Wesen der menschlichen Natur gehört: ein Gedanke, der freilich nur aus der gesammten biblischen Anschauungsweise von dem Verhältniß der Kreatur zu Gott verständlich ist.

Dem genus majestaticum entspricht nun auf der anderen Seite das genus apotelesmaticum, welches die Theilnahme der göttlichen Natur an den an der menschlichen Natur sich vollziehenden Heilandsfunktionen aussagt. Es ist unbegreiflich, wie man auf die Idee hat verfallen können, dem genus majestaticum ein genus tapeinoticum gegenüberstellen zu wollen. Denn was man vermißte, lag eben in dem genus apotelesmaticum vor: gemäß diesem werden ja die Affektionen der menschlichen Natur der göttlichen mitgetheilt: nur sind es nicht zuständliche Affektionen wie Allwissenheit ꝛc., sondern die Affektionen des Moments,

welchen auf der anderen Seite aber z. B. die des Schaffens entspricht, an denen hier die göttliche Natur Antheil bekommt.

Man sieht nicht, wie noch von einer andersartigen communicatio idiomatum die Rede sein könne. Denn das Besondere der Hypostasis, in der die beiden Naturen geeint sind, ist ja gerade dies, daß sie keine Eigenschaft ist, sondern nur solche hat, trägt und umschließt. Dennoch ist es bekannt, daß die alten Dogmatiker noch ein drittes Genus, und zwar als erstes aufgestellt haben: das genus idiomaticum; man weiß auch, mit welcher Hartnäckigkeit sie es den Reformirten bestritten haben, daß diese propositiones verbales und nicht reales seien. Indessen läßt sich wol nicht leugnen, daß dieses genus völlig den propositiones personales parallel steht, und wie diese nur in dem Sinne real aufzufassen sind, als sie auf dem realen Zustand der unio personalis beruhen, im übrigen aber sich nur auf Weisen zu reden beziehen, so ist auch das idiomatische Genus, welches die Eigenschaften der göttlichen und menschlichen Natur der verschieden benannten Person Christi zuspricht (tribuit), nichts anderes als die für unser Denken und Reden gezogene Konsequenz aus jener realen communicatio idiomatum, die in dem genus majestaticum und apotelesmaticum ausgesagt wird.

Es kann kein in sich konsequenteres dogmatisches System geben als dieses, und man sieht wol, wie das ganze von dem echt religiösen Motiv beseelt ist, die Vereinigung der beiden Naturen in Christo möglichst eng und innig zu denken. Und man begreift wol das Gefühl der Sicherheit, welches unsere Altvordern gerade in Bezug auf diesen Punkt der Lehre erfüllte. Aber mußte nicht das genus majestaticum den Einwurf nahe legen, daß die geschichtliche Gestalt des Herrn dem widerspreche? Er war aber schon beantwortet, ehe er gemacht wurde.

Man hat dieser Lehre vorgeworfen, daß sie einseitig auf den erhöhten Christus angelegt sei. Ich möchte das nicht so unmittelbar behaupten. Die alten Dogmatiker wollen keinen anderen Christus beschreiben als den wirklich existirenden; aber bis zu der Lehre von der communicatio idiomatum nehmen sie auf die besondere Weise seiner Existenz keine Rücksicht: sie zeichnen nur die Idee desselben, und erst die Lehre von den Ständen gibt derselben die Farbe der Realität.

Es ist besonders seit den glänzenden Untersuchungen Schneckenburger's bekannt, daß und warum die Reformirten wie die Katholiken der Lehre von der communicatio idiomatum und den Ständen so geringes Interesse entgegenbringen. Das hat seinen guten Grund darin, daß der Katholicismus sowol wie das reformirte System Christo von vornherein eine dienende Stellung zum Vater anweist; denn Christus erscheint bei beiden von Ewigkeit als das Anfangsglied der Heilsökonomie; man unterscheidet mithin hier nicht sicher genug zwischen dem innertrinitarischen und ökonomischen Wesen Gottes. Weil aber in der lutherischen Anschauung jede Spur von Subordinatianismus überwunden ist, so kann auch die Realität der irdischen Erscheinung des Gottmenschen entschiedener zu ihrem Rechte kommen. Das geschieht nämlich durch die Lehre von den Ständen. Ihr Kern ist kurz der: der Gottmensch hat in demselben Augenblicke, wo er jene glorioſe Gemeinschaft mit der menschlichen Natur eingegangen ist, sich dessen begeben, als Mensch das zu scheinen, was er wahrhaft und wirklich war: er nahm

für seine Menschheit die Gestalt eines Knechtes und nicht die eines Herrn über die Welt an: als der letztere erscheint er erst für die Höllengeister durch den descensus ad inferos, für die Menschen durch die Auferstehung.

Natürlich kann nach diesem System davon keine Rede sein, daß der Gottmensch sich des wirklichen Besitzes irgendeiner seiner Eigenschaften hätte begeben können. Aber wenn denn nicht eine κένωσις κτήσεως, so ist doch eine wirkliche κένωσις χρήσεως dieser Eigenschaften innerhalb dieses Rahmens denkbar? So entschieden wirklich in dem s. g. kenotischen Streit die gießener Theologen. Die Württemberger haben aber wol konsequenter die Kenosis, von welcher Paulus in der Philipperstelle spricht, auf die κρύψις τῆς χρήσεως bezogen. Denn bei Eigenschaften, wie z. B. die Allgegenwart es ist, ist doch Besitz und Gebrauch ein und ebendasselbe.

So hat sich also diese ganze von den Kirchenvätern des Orients ausgegangene Lehrweise bis in ihr feinstes Detail im Laufe der Zeit auseinandergelegt. Sie ist bewunderungswürdig und erhaben nicht blos wegen ihrer inneren Folgerichtigkeit, die in der Bewegung von Athanasius bis zu Hollaz nur eine einzige gerade Linie erblicken läßt, sondern noch viel mehr deswegen, weil sie dem wahrhaft frommen Bewußtsein der christlichen Gemeinde entspricht. Noch die beiden Hauptgenera der communicatio idiomatum lassen ganz deutlich die beiden Hauptaussagen des christlichen Bewußtseins, den Glauben an den lebendigen gegenwärtigen Christus und den an den unerschöpflichen Quell seines ewigen Verdienstes aufs deutlichste erkennen. Und auch von dem formalen Gesichtspunkt der wissenschaftlichen Methode ist diese Christologie keineswegs so haltungslos, als ihre unkundigen Verächter wollen, sodaß man den noch nicht für einen unwissenschaftlichen Dogmatiker zu halten braucht, der sie, dann aber ohne neue Fetzen, voll und ganz acceptirt. Sie beschreibt zwar Christi Wesen mit Hülfe der antiken Formeln als ein ruhendes und sich immerdar gleichbleibendes. Aber ist das nicht eine Forderung sowol der H. Schrift als des christlichen Bewußtseins? Muß nicht das, an dem und durch das der christliche Charakter sich bilden soll, unverrückbar feststehen, keinem Wandel unterworfen?

Man kann das nicht leugnen. Dennoch sehen wir heute auf der ganzen theologischen Linie auch bei den kirchlichen Theologen ein Herummäkeln an den einzelnen Gliedern dieser festgefügten Kette, und wenn nicht eine gänzliche Fahnenflucht, doch das Bemühen, angebliche Lücken in dieser Lehre auszufüllen. Was Männer wie Liebner, Thomasius, Hofmann, um von Lebenden zu schweigen, als tiefstes Bedürfniß der theologischen Wissenschaft empfunden haben, wird wol auch in der Sache begründet sein. Und es liegt ja am Tage, daß in der ganzen überkommenen Lehrform die Seite der Entwickelung in dem Leben des Herrn zurücktritt. Und doch ist es nicht minder ein Postulat der H. Schrift als des christlichen Bewußtseins, daß auch diese Seite in dem Christusbilde, dessen dialektische Contouren die Dogmatik zieht, gewürdigt werde: nur unter dieser Bedingung kann die vorbildliche Bedeutung Christi zu ihrem Rechte kommen.

Man nennt bekanntlich diejenigen, welche diesem Bedürfniß theologischer Wissenschaft gerecht werden wollen, mit einem nicht gerade sehr passenden Namen

„Kenotiker". Es gibt vielleicht keine dogmatische Theorie der Gegenwart, die so oft mißverstanden und gemißhandelt ist, als die „kenotische" Christologie. Auch Schultz verfolgt sie mit wenig schmeichelhaften Beiwörtern als „heidnisch", „schlechthin werthlos", „unwissenschaftlich", „engherzig" ꝛc. Allein der, welcher sich so unbewandert in dem Kategorienschema der alten Kirchenlehre erwies, dürfte auch die dialektischen Hebel, mit welchen diese Theorie arbeitet, nicht ganz richtig aufgefaßt haben. Sie geht aber von dem Begriff der lebendigen Gottes- und Menschenpersönlichkeit aus; wo sie daher konsequent gehandhabt wird, läßt sie das Zweinaturenschema fallen. Mit dem persönlichen Selbstbewußtsein Jesu denkt sie sich den Logos in der Art lebendig verknüpft, daß derselbe mit Bewußtsein und Willen in das Selbstbewußtsein und in die Selbstbestimmung des Menschen ein- und übergeht, um sich in dem Verlauf der menschlichen Entwickelung stetig wachsend zum göttlichen Selbstbewußtsein zu entfalten. Diese Theorie wird sicher dem mehr gerecht, was man unter der ethischen Betrachtungsweise zu verstehen pflegt. Und logisch ist es sicher nicht widersinnig, daß der Geist, dessen Selbstbewußtsein durchaus Produkt seines Willens ist, die Identität mit sich selbst durch seinen Willen aufhebt; jedenfalls ist der banale Spott derer, die das metaphysische Problem der Freiheit zu ergründen unterlassen haben, kein Beweis dawider.

Freilich gewinnt diese Theorie in allen ihren Schattirungen ihren Vortheil nur um den Preis des Nachtheils, daß die Verbindung des Logos mit der Persönlichkeit des Menschen nur mit Mühe als eine wesenhafte dargethan werden kann. Und doch muß man, will man nicht den Kompaß der Schrift und des christlichen Gemeindeglaubens aus den Augen lassen und die wesenhafte bleibende ὑπόστασις unseres Glaubens mit der wandelbaren unzuverlässigen Persönlichkeit eines Menschen, der seine königlichen Attribute von der Gemeinde zu Lehen trägt, vertauschen, beides zugleich festzuhalten suchen, die Freiheit und die Nothwendigkeit in der Persönlichkeit des Heilsmittlers. Es ist dem begrifflichen Erkennen des irdischen Menschen wol überhaupt versagt, dies Ziel zu erreichen; aber ist das ein Grund, dies Ziel nicht festzuhalten?

Die lutherische Kirche in Amerika und ihre Literatur.

Von Pastor Dr. **E. F. Moldehnke** in New-York.

I.

Inter arma silent Musae. Das gilt auch von dem Ringen der Pionniere der Kultur in diesem Lande: welcher Kampf mit der Natur, welche Mühe, in die neuen Verhältnisse sich einzuleben und sie zu beherrschen, ja wie häufig auch Krieg und Schrecken von seiten der wilden Indianer! Die Hand, welche täglich

von früh bis spät die Axt schwingt, kann selten nur und schwerfällig genug die Feder führen, um etwa einen Brief in die ferne unvergessene Heimat zu schreiben. Lernt man freilich auch in solchem Ringen die Geschichte der Völker in ihren Anfängen, Wanderungen, Kolonisationen besser, weil aus eigener schwerer Erfahrung, verstehen, so hat man doch mit dem Ueberwinden der rohen Natur viel zu viel zu thun, als daß dem Sklaven der Arbeit die Natur zur Kunst würde. Wir dürfen darum so wenig als auf anderen Gebieten des Wissens auf dem Felde theologischer Gelehrsamkeit unter den Anfängen der Kultur eine besondere Literatur erwarten; gewiß, man denkt auch in der Wildniß; es entwickeln sich auch da geistige Gaben und Kräfte; man bewegt das Wort Gottes im Herzen, aber, wie hier nur zu oft es ausgesprochen wird: man hat keine Zeit, keine Muße zu dem, was nur als Zierrath und in den einfachen Verhältnissen der Pionniere als gar überflüssiger Luxus erscheint, nämlich zur Gelehrsamkeit. Wie haben wir selbst unzähligemal es erfahren müssen, wie von den Ansiedlern im weiten Westen lange Jahre hindurch alle Wissenschaft, die über elementares Lesen, Schreiben und Rechnen hinausging, verachtet und die Inhaber wissenschaftlicher Bildung mit Geringschätzung behandelt wurden, weil man sie als zum praktischen Leben wenig brauchbare und zugleich als verweichlichte Leute betrachtete; aber wir durften auch wahrnehmen, wie, sobald die harte Arbeit und schweren Anfänge vorüber und ein gewisser Wohlstand sichtbar war, sofort in weiten Kreisen auch der ländlichen Bevölkerung ein Durst nach Wissen und Bildung sich zeigte, und wie die deutschen Bauern des Westens gelehrte Schulen gründeten und opferwillig unterhielten, deren sich unser liebes deutsches Mutterland nicht zu schämen brauchte.

Der alte im Jahre 1807 in New-York heimgegangene lutherische Pastor Joh. Christoph Kunze, wie größtentheils auch seine lutherischen Amtsbrüder jener Zeit ein Mann von pietistischer Richtung, aber von großer Gelehrsamkeit und als Bücherfreund bekannt, hatte in Philadelphia und in New-York wiederholt versucht, die Deutschen für gelehrte Studien zu interessiren; seine klassische Schule in Philadelphia ging ein, die elementare Gemeindeschule blieb bestehen; und in New-York konnte er im ganzen Kreise der lutherischen Kirche keine Herzen finden, die eine lutherische theologische Professur an der dortigen englischen Hochschule, dem Columbia College, gegründet hätten; und doch sollte der Gehalt eines solchen Professors nur etwa 250 Doll. jährlich betragen. Kunze schreibt im J. 1773: „Welche Schwierigkeiten schon überhaupt in Amerika und besonders unter den Deutschen allhier! Die Deutschen bestehen großentheils aus solchen Pfälzern, Württembergern, Elsässern, welche in ihrem Vaterland bei der niedrigsten Lebensart auch die äußerste Armuth drückte. Diese sind es, die zu Hunderten und zu Tausenden auf das Schiff wie Heringe eingepackt und hier als Sklaven auf etliche Jahre verkauft werden. Sind sie frei, dann wollen sie reich werden. Die Deutschen sind hier im ganzen nicht sehr begierig, Wissenschaften zu erlernen, zumal sie wenig Gelegenheit vor sich sehen, davon äußerliche Vortheile zu erlangen.“ Und der Patriarch unserer hiesigen lutherischen Kirche, der von Halle aus hergesandte Heinr. Melchior Mühlenberg aus Eimbeck in Hannover, schreibt im J. 1747,

gleichfalls von Philadelphia aus: „Der Mangel guter Schulen ist eine von den betrübtesten Sachen und eines von den größten Hindernissen bei dem Bau des Reiches Gottes. Quäker, Wiedertäufer und andere Gesinntheiten sind meistentheils reich und können auf ihre Kosten auch Schulmeister halten; aber sie leiden in ihren Schulen nicht, daß der Katechismus oder sonst eine Ordnung des Heils der Jugend beigebracht werde, sondern ihre Kinder müssen nur zur Noth Lesen, Schreiben und Rechnen lernen, damit sie bei Zeiten Handel und Wandel mit der Welt treiben können. Wenn uns der liebe Gott einmal so weit hülfe, daß wir bei jeder Hauptkirche eine Freischule halten könnten, es sollte uns in vielen Stücken eine Erleichterung zuwachsen."

Damals bestand das s. g. Public School System, das vom Staate eingerichtete öffentliche Freischulsystem, noch lange nicht (erst im J. 1825 wurde es eingeführt), und wenn nun jede Gemeinde sich eben half, wie sie konnte, und im allgemeinen, vornehmlich auch unter den armen Deutschen, der niedere Schulunterricht gar sehr daniederlag, wie sollte man da an höhere Schulen, Wissenschaften und literarische Bestrebungen denken! Was von deutscher Gelehrsamkeit hin und her zu finden war, das war von Europa importirt worden; nach Deutschland richtete man vor allem seine Augen, um Prediger und Lehrer zu erlangen. Der Schwiegervater Mühlenberg's, der als ein armer Knabe von etwa 14 Jahren mit viertausend Schwaben und Pfälzern durch die Güte der Königin Anna nach New-York gesendet und am 13. Juni 1710 daselbst gelandet war, der in dem Mohawkthale im Staate New-York unter den Indianern aufgewachsen, fromm und ehrenfest, ein angesehener Mann wurde und als Dolmetscher, Friedensvermittler und Oberst der Milizen den Kolonien die werthvollsten Dienste leistete, Konrad Weiser, berichtet über die Jahre der ersten Niederlassung in Schoharie und anderen Plätzen im Mohawkthale, wo die armen Deutschen unendliche Mühsale durchzumachen hatten: „Hier lebte das Volk ohne Prediger und ohne Obrigkeit etliche Jahre ziemlich friedlich. Ein jeder that, was ihn recht deuchte." Von der ersten Ansiedelung in Tulpehocken in Pennsylvanien, wohin die um ihr Land betrogenen Deutschen sich durch die Wildniß durchschlugen, sagt er: „Es war niemand unter dem Volk, der es regieren konnte; ein jeder that, was er wollte, und ihr starker Eigensinn hat bis auf diese Stunde im Wege gestanden." Hin und her in der Wildniß zerstreut, mußten die deutschen Kolonisten sich erst eine Heimat erringen. Sie schrieben mit der Axt in die Urwälder und mit dem Pfluge in die Wüste; blühende Gefilde bezeugten bald ihre Thätigkeit. Pastor Kunze schreibt: „Den Erdboden machen die Deutschen zum Paradies." Bucks, Berks, Lecha und andere Kreise (counties) in Pennsylvanien, das Mohawkthal mit vielen benachbarten Ansiedelungen im New-Yorkstaat, Schoharie, Schenectady, Canajoharie, Neu-Paltz, Sharon Springs u. a., Ebenezer mit den salzburgischen Kolonien seit 1734 in Georgia, Kolonien in Nord- und Südkarolina, aufblühende Städte wie Philadelphia und New-York, Reading und Lancaster bezeugen den Fleiß der deutschen Pionniere. Ja, wenn man durch das östliche Pennsylvanien fährt und im Gegensatz zu den vielen wüsten Gegenden im Staate New-York und New-Jersey die blühenden lachenden Fluren, den „Garten Amerikas" ansieht, so kann

man stolz auf deutsche Arbeit rufen: Das haben Deutsche gethan! Aus der Pfalz vor dem Feuer und Schwert des „großen" französischen Königs geflüchtet, zum Theil von der Königin Anna im New-Yorkstaat (zum Theil in Irland) angesiedelt, von den englischen großen Landbesitzern vielfach betrogen, bedrängt von Weißen und Rothen, haben die Pfälzer und Schwaben, sowie die lutherischen Holländer in Neu-Amsterdam (nachher New-York, seit 1664) unter dem tyrannischen calvinistischen Regiment des Gouverneurs Peter Stuyvesant, und die Schweden am Delaware unter den Bedrängnissen von seiten der Holländer manche schwere Zeit durchgemacht. Arm und gering, als Arbeiter wol begehrt, aber sonst in socialer Hinsicht gering geachtet, haben unsere Vorfahren bis in die neueste Zeit hinein mit den Vorurtheilen und dem Uebermuth der englisch Redenden zu kämpfen und manche Schmach zu leiden gehabt. Für eine Anzahl von Jahren, fünf oder mehr, in Knechtschaft verkauft, bis sie das Ueberfahrtsgeld abverdient, darum „Redemptioners" genannt und wie Sklaven behandelt, kamen viele in kirchlich fremde Häuser, vielfach unter die Herrschaft der in Pennsylvanien einflußreichen Quäker, in den Karolinas, wo die englische Staatskirche das Regiment führte, unter die Botmäßigkeit der Episkopalen, in New-York unter die der Holländisch-Reformirten. Selbst mit wenigen Ausnahmen, wie in Ebenezer in Georgia, Newburgh am Hudson u. a., ohne Prediger, fortwährend verlockt von den Sekten: welche schwere Lage auch in kirchlicher Beziehung hatten sie durchzumachen! So manche Lutheraner gingen zu den Quäkern über, andere wurden episkopal; selbst manche der so schwer errungenen Prediger verließen die lutherische Kirche, dies arme Aschenbrödel unter den Kirchen; von dem Einfluß dieser oder jener Sekte auf so manchen Lutheraner galt auch das Wort: halb zog sie ihn, halb sank er hin und ward nicht mehr gesehn. Noch jetzt erinnern Tausende von Namen in den Sektenkirchen an den Verlust unserer Kirche in früheren Zeiten, und noch immer muß unsere arme Kirche viele Glieder verlieren und andere Gemeinschaften reich machen. Unerfahrenheit, Unbeholfenheit, übelangebrachtes Zutrauen zu den Fremden thaten auch das Ihrige; große Schenkungen der Königin Anna für Kirchen- und Schulzwecke gingen verloren; nur geringe Pflege ward unserer Kirche zutheil, und nur wenige Herzen schlugen in Deutschland für die Ausgewanderten; wie ganz anders stände es um die lutherische Kirche in Amerika, wenn sie im Anfang die nöthige Pflege erfahren hätte! Und doch hat sie sich durchgekämpft und durchgerungen; und doch ist das arme Reis, abgebrochen vom Stamm der deutschen Mutterkirche und verpflanzt in das Abendland, unter so ungünstigen Verhältnissen kräftig gewachsen und ein mächtiger Baum geworden, in dessen Schatten nun viele Hunderttausende Erquickung finden. Wie die alten Deutschen nach dem Westen und Süden Europas ihre wimmelnden Scharen sandten, Massen freilich dabei zu Grunde gingen und doch ganze große Länder und Völker durch sie verändert und umgebildet wurden, so ist es auch mit den friedlichen Zügen der deutschen Auswanderer nach der westlichen Hemisphäre gegangen. Wie viel Kraft ist vergeudet, wie viel Material verloren gegangen; und doch, was wären die Vereinigten Staaten ohne die Deutschen, was wäre das hiesige Volk ohne die lutherische Kirche! Freilich scheint wie in

der Natur, so auch in der Geschichte der Völker die scheinbar nutzlose Vergeudung der Kräfte ein allgemein herrschendes Gesetz zu sein.

Wenn man in der Einsamkeit der Wildniß lebt, fern von der Heimat, fremd in der Fremde, geschieden schon durch die Sprache von den Engländern, Irländern und Schotten, noch dazu umgeben von den Wilden, da regt sich das religiöse Gefühl desto stärker. Manche mochten verwildern in den Wäldern, manche sich verhärten im blutdürstigen Kampfe mit den Wilden, manche sich verbittern bei der fortwährenden Verachtung und Bedrückung von seiten anderer Nationalitäten; die meisten Deutschen thaten doch nach dem Spruche soffri e tace. Es wimmelte in Pennsylvanien von Sekten; die Anhänger von Schwenkfeld, von Gichtel, von Penn, der auch Deutschland durchreist hatte, um Quäker zu machen, von Menno und anderen Häuptern, Glieder der Brüdergemeinde, Sabbatarier und selbst Fanatiker der schlimmsten Sorte, wie sie in Deutschland in der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts sich regten, übten ihre Greuel an manchen Orten, wie die Weber'sche Rotte in Sachsen-Gotha in Südkarolina mit Mord und Todschlag, Unzucht und anderen Excessen.[1]) Einsiedler mystischer Art wie der Chiliast Kelpius am Wissahickon, s. g. Erweckte allerlei Art, welche mit rheinischen Quäkern unter Daniel Pastorius von Frankfurt a. M. aus 1683 die erste deutsche Stadt hierzulande, Germantown bei Philadelphia, gegründet hatten, und ganze Klöster, wie das der Siebentäger oder Sabbatarier in Ephrata bewiesen, daß auch das nüchterne Amerika Schwärmer ertragen und erzeugen kann. Bei weitem zahlreicher als diese deutschen Sekten, auch als die Reformirten, waren die Lutheraner. Heldenthaten und Heldenleiden werden uns von diesen im vorigen Jahrhundert berichtet, und wie viel ist geschehen, wovon kein Mund hat weiter reden können! Wie hat sich Luther's Geist in so manchem Blockhaus geregt in schwerer Prüfungsstunde! Als im J. 1781 eine Rotte Indianer das einsame Blockhaus des Joh. Christian Schell im Mohawkthal überfiel, der Mann, das Weib und die erwachsenen Söhne sich Stunde um Stunde mit dem Muthe der Verzweiflung wehrten und am Ende der Rest der Belagerer einen letzten gewaltigen Sturm auf das Blockhaus machte, um die Ermatteten sicher in ihre Gewalt zu bekommen, da, in der allerhöchsten Noth, stimmte das heldenmüthige Weib das Kriegslied der Reformation an, und bei dem Verse „Und wenn die Welt voll Teufel wär" schlugen die zu neuer Stärke Begeisterten die wüthenden Feinde zurück. Als im Mohawkthale Tories und Indianer die Niederlassungen der Deutschen überfielen und die waffenfähige Mannschaft mit ihnen im Kampfe war, hielt der alte lutherische

1) In Pennsylvanien hatte ein früherer Pastor Dady als Zauberer und Wunderthäter großes Aufsehen unter den deutschen Bauern erlangt; er nahm ein klägliches Ende. In Südkarolina stiftete ein gewisser Peter Schmidt eine Sekte, die man mit der Rotte Knipperdolling's und Johann's von Leyden verglich. Allerlei scheußliche Excesse fanden statt. Weber, der das Haupt der Rotte wurde, gab sich für Gott Vater aus, ein anderer für Christus, ein Dritter für den H. Geist. Einer mußte den Teufel vorstellen. Den nahm die Rotte, hüllte ihn in ein Federbett und verbrannte ihn. Da schritten die Behörden endlich ein; Weber ward gehängt 1761, seine Anhänger ins Gefängniß geworfen. Die Englischen spotteten der Deutschen und sagten: diese brauchten sich nun weder vor Gott noch vor dem Teufel zu fürchten. Dieser sei ja verbrannt und jener gehängt.

Pastor Sommer mit den Weibern und Kindern Gottesdienst im hölzernen Kirchlein. Die Kugeln flogen durch die Fensterscheiben und schlugen durch die Wände; er aber ermahnte die Erschrockenen: „Seid ruhig! Die Sache, für die euere Männer, Brüder, Väter und Söhne kämpfen, ist eine gerechte, und Gott der Herr auf unserer Seite!“ Wie ergreifend ist es, wenn wir lesen, wie eine große Schar von Jünglingen und Mädchen aus langer Gefangenschaft bei den Indianern befreit, im J. 1756 heimgebracht und nun die, welche in ihrer Kindheit geraubt waren, den Aeltern wiedergegeben werden; aber eine Mutter sucht ihre zweifellos mitanwesende Tochter und kann sie nicht wieder erkennen! Gestalt, Sprache, alles ist so anders geworden. Da auf einmal stimmt die Mutter ein Lied aus dem halleschen Gesangbuch an, das sie mit der Tochter vor vielen Jahren wol täglich im einsamen Wald im Blockhaus gesungen: „Allein bin ich und doch nicht ganz alleine Bin ich in meiner Einsamkeit;“ eines der erwachsenen Mädchen fällt mit heller Stimme ein, und die Mutter hat ihre Tochter wieder! Die deutsche Sprache war von ihr vergessen worden, doch nicht dies eine Lied. Der bereits genannte Konrad Weiser wanderte als ein junger Mann 200 englische Meilen weit zu Fuß durch die Wildniß nach New-York, um ein Exemplar von Arnd's „Wahrem Christenthum“ und ein darmstädtisches Gesangbuch zu erlangen. Später auf einige Zeit von Zinzendorf für die Herrnhuter gewonnen, kehrte er reuig 1748 zu seiner lieben lutherischen Kirche zurück, lebte danach noch viele Jahre, obgleich die Herrnhuter ihn zu Tode beten wollten.

Bibel, Gesangbuch, Katechismus, dazu Arnd's „Wahres Christenthum“ und Stark's „Tägliches Handbuch“, das war fast allein die Literatur der lutherischen Kirche lange Jahre hierzulande, und fürwahr die beste Literatur. Daran erquickte man sich, während die Schwärmer allerlei mystische Schriften herausgaben. Die Bibel wurde von dem ersten deutschen Buchdrucker, Christoph Sauer, in Philadephia gedruckt, der Katechismus auch von Benjamin Franklin, dem patriotischen Drucker, 1749 in deutscher Sprache veröffentlicht. Von dem schwedischen Pastor Kampanius Holm war der Kleine Katechismus Luther's bereits 1642 in die Sprache der am Delaware wohnenden Indianer übersetzt worden. Vor allem lag im vorigen Jahrhundert den hiesigen Lutheranern daran, tüchtige Prediger aus dem alten Vaterlande zu erhalten. Oft genug waren sie durch verkommene Subjekte, abgesetzte Prediger oder entlaufene Schulmeister getäuscht worden. Rührend ist es zu lesen, wie in Philadelphia, so oft Schiffe ankamen, einige lutherische Bürger an den Kapitän die bewegliche Frage richteten: Sind lutherische Prediger am Bord? und wenn ja ein solcher darauf war, wie sie mit Thränen ihn begrüßten und in ihre Häuser aufnahmen. Auch Herrnhuter gaben sich für lutherische Prediger aus, und Zinzendorf selbst, der unter dem Namen von Thurnstein sich als Inspektor der lutherischen Kirchen in Pennsylvanien gerirte und manche Gemeinde zu gewinnen suchte, spielte da keine ehrenvolle Rolle. Merkwürdig ist der heftige Kampf zwischen den Schülern der halleschen Pietisten und den Herrnhutern in Pennsylvanien, aber freilich durch die Doppelzüngigkeit der Herrnhuter veranlaßt. Es bildeten sich in Europa Vereine wie noch heutzutage, die dem armen verwaisten lutherischen Zion in

Amerika zu Hülfe kamen. In England war es die sonst für andere Zwecke gestiftete Gesellschaft zur Beförderung christlicher Erkenntniß, mit welcher der fromme lutherische Hofprediger Ziegenhagen sich im Interesse der ausgewanderten Lutheraner in Verbindung setzte; in Augsburg war es besonders der einflußreiche Pastor Dr. Urlsperger, in Halle Gotthilf Francke, der Sohn von Aug. Herm. Francke, in Helmstedt Dr. Velthusen. Während in Deutschland ein ausartender Pietismus und bald darauf auch der Rationalismus um das Erbe der Orthodoxie stritten, wurde hier von den halleschen Sendboten und ihren Genossen einfach und schlicht, zwar mit pietistischer Färbung, aber in Uebereinstimmung mit den symbolischen Büchern das Evangelium gepredigt, die Zerstreuten gesammelt, Gemeinden gegründet und auf das lutherische Bekenntniß verpflichtet, Kirchen und Schulen aufgerichtet und die Gemeinden sammt den Pastoren zu einer Synode verbunden, unabhängig vom Staate, sich selbst nach Gottes Wort regierend. Die Pastoren und Delegaten der Gemeinden hielten Synodalversammlungen. Die erste, die Muttersynode, ist die pennsylvanische, von Mühlenberg und seinen Mitarbeitern im J. 1748 gegründet, die zweite die new-yorker, von Kunze im J. 1794 zu Stande gebracht. Unter den Mitarbeitern Mühlenberg's sind besonders ausgezeichnet die auch von Halle ausgesandten unermüdlich fleißigen Pastoren Peter Brunnholtz aus Schleswig, Schaum und Kurz aus der Nähe von Gießen, Handschuh aus Halle, Heintzelmann aus Salzwedel, Friedrich Schultze aus Königsberg, Joh. Christoph Kunze aus dem Mansfeldischen u. a. Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts gab es überhaupt in den nordamerikanischen Kolonien nur vierzig organisirte lutherische Gemeinden und sechzehn reguläre Pastoren. Von diesen Gemeinden gehörten 23 zum pennsylvanischen Ministerium. Da nach deutscher Gewohnheit so viele Familien zerstreut im Lande umherwohnten, hatte Mühlenberg und die anderen Pastoren eine ungeheuere Arbeitslast zu tragen und besonders viel zu reisen. Seine drei Söhne, die in Halle erzogen waren, halfen ihm im Amte. Der älteste, Peter, warf aber, als der Revolutionskrieg ausbrach, nach der Predigt auf der Kanzel seinen Talar ab und stand in der Uniform eines Obersten vor der Gemeinde; er warb ein deutsches Regiment und zeichnete sich sehr aus; sein Bruder Friedrich August gab auch das Predigtamt auf und wurde Sprecher des ersten Kongresses. Der dritte, Heinrich Ernst, blieb Pastor bis an sein Ende und zugleich ein ausgezeichneter Botaniker.

Man kann sich denken, daß die Anfänge einer eigenen theologischen Literatur praktischer Art sein werden: Erbauliches, Predigten oder Gebetbücher, auch Schriften polemischer und apologetischer Art; das ist so natürlich mitten unter einem Sektengewimmel wie hierzulande. Manches derart ist im vorigen Jahrhundert hier veröffentlicht worden und mit Recht längst vergessen. Das s. g. „Mühlenberg'sche Gesangbuch" verdient indeß besondere Erwähnung. Es ist nach dem Muster des halleschen von Mühlenberg, seinem Sohne Heinrich, Kunze und Helmuth bearbeitet worden und im J. 1783 erschienen. Diejenigen Schriften, die uns vorzüglich interessiren und die ungleich wichtiger für uns sind als alle jene Traktate und Abhandlungen, sind die Berichte der einzelnen Sendboten.

Leider sind viele ausführliche Notizen in den Kirchenbüchern verschiedener Gemeinden mit den Kirchenbüchern und Kirchen in den Indianerkriegen und in der Revolutionszeit zerstört worden; indeß sind noch manche interessante Berichte hin und her vorhanden und theils in Zeitschriften erschienen, theils noch des Druckes harrend. Besonders wichtig und reichhaltig sind die „Hallesch en Nachrichten" aus Pennsylvanien, welche viele Berichte von Mühlenberg und seinen Mitarbeitern enthalten, Tagebücher u. dgl. und einen genauen und überaus anschaulichen Einblick in die kirchlichen und sonstigen Verhältnisse jener Zeit, sowie in die Wirksamkeit jener Männer gewähren. Sie umfassen einen Zeitraum von über vierzig Jahren (vom J. 1742—1785). Dieses Werk ist jetzt in einer zweiten Auflage von der um die hiesige lutherische Kirche hochverdienten, von dem verstorbenen Pastor Brobst begründeten lutherischen Verlagsbuchhandlung Brobst, Diehl & Co. in Allentown Pa. herausgegeben worden, und zwar in einer durch viele neue Beiträge aus dem halleschen Waisenhausarchiv vermehrten Auflage. Dr. Jul. Mann, Pastor der alten lutherischen Zionsgemeinde in Philadelphia und Professor am lutherischen theologischen Seminar daselbst, ein auf literarischem Gebiet eifrig thätiger und weitbekannter Mann, ist der Redaktor dieser neuen Ausgabe. Ferner müssen wir hervorheben: Samuel Urlsperger's „Ausführliche Nachrichten von den Salzburgischen Emigranten, die sich in Amerika niedergelassen haben" (nebst 1—18 Kontinuationen; Halle 1738—52); in diesem Werke wird Nachricht über die salzburgischen Ansiedelungen in Ebenezer, Georgia, gegeben; die Berichte der Pfarrer Bolzius, Gronau ꝛc. sind darin enthalten. Denselben Gegenstand behandelt in vier Bänden, die bis zum Jahre 1766 reichen, ein anderes Werk Urlsperger's „Amerikanisches Ackerwerk Gottes oder Fortsetzung der ausführlichen Nachrichten" (Halle 1754—66). Die salzburgischen Sendboten waren im Schreiben von Berichten außerordentlich fleißig.

Im J. 1637 waren schwedische Kolonien am Delaware gegründet worden. Die schwedischen Pastoren „arbeiteten sich fast zu Tode." Sie standen unter der Aufsicht der heimatlichen Kirche, nahmen aber herzlichen Antheil an dem Wirken und Leiden der deutschen lutherischen Pastoren. Ja, als in Philadelphia längere Zeit kein deutscher lutherischer Pastor war, lernten manche deutsche Lutheraner die schwedische Sprache, nur um dem lutherischen Gottesdienst der Schweden recht beiwohnen zu können. Leider fielen die schwedischen Kirchen, von der Heimat aus vernachlässigt, am Ende in die Hände der Episkopalen. Um die Mitte des vorigen Jahrhunderts war Acrelius Propst der schwedischen Kirchen in Amerika und Pastor zu Fort Christina (jetzt Wilmington, Del.). Er kehrte im J. 1756 nach Schweden zurück und gab im J. 1759 ein Werk über die schwedischen Kolonien (Neu-Schweden) heraus unter dem Titel „Beskriving om de Swenska Forsamlingars". Ein anderer schwedischer Pastor, Andreas Hesselius, der von 1711—23 in Fort Christina stationirt gewesen, hatte den Zustand der schwedischen Kolonien in Pennsylvanien im J. 1725 beschrieben. Wilh. Christoph Berkenmeyer, zu Bodenteich in Deutschland geboren und vom lutherischen Konsistorium zu Amsterdam 1725 ordinirt, wirkte an der holländischen lutherischen Gemeinde in New-York und auch anderwärts; er mußte sich gegen Vaganten,

die sich für Prediger ausgaben, wehren und schrieb im J. 1728: „Getrouwe herder- en wachter-stem aan de Hoog- en Needer-Duitsche Lutheriaanen.“ So manche Pastoren im vorigen Jahrhundert waren auf dem Gebiet der Naturwissenschaften ausgezeichnet, wie Heinr. Ernst Mühlenberg als Botaniker, Joh. Christoph Kunze und Joh. Frdr. Schmidt, welcher die astronomischen Berechnungen für die Kalender lieferte, als Mathematiker, der erstere wie auch andere als gelehrte Orientalisten; sie haben auch manche Schriften über botanische, astronomische und mathematische Gegenstände verfaßt. Wir übergehen dieselben aber, da wir hier nur der theologischen Literatur unsere Aufmerksamkeit zuwenden.

Im großen und ganzen nahm auch schon der (deutschen) Sprache wegen am Ende des vorigen und im Anfange dieses Jahrhunderts unsere hiesige lutherische Kirche eine isolirte Stellung ein. Von den kirchlichen Bewegungen des Mutterlandes war sie, nicht zu ihrem Unglück, so gut wie abgeschnitten. Die Einwanderung hatte fast ganz aufgehört; nur durch die Hessen, Waldecker, Schaumburger, Braunschweiger, welche von England gegen die amerikanischen Kolonien angeworben worden waren und sich nach dem Kriege hier ansiedelten, hatte sie einen ansehnlichen neuen Zuwachs erhalten. Die Kriegsstürme, die durch Napoleon über Europa hereinbrachen, hinderten den Verkehr. Die Kirche war nunmehr auf sich selbst angewiesen; freilich hatte Halle sammt anderen Freunden so weit geholfen, daß sie bereits tüchtig erstarkt war. Immer noch gab es in Halle, wenn auch schüchterne Bekenner des Evangeliums; der Rationalismus freilich saß auf dem Throne, hohl und weittönend. Rationalismus aber und Missionseifer wachsen nicht auf demselben Holze. Nicht mehr direkt wie in der ersten Zeit, aber indirekt wirkte Halle durch den Rationalismus auch in dieser zweiten Periode auf die lutherische Kirche in Amerika ein. Dr. Frdr. Heinr. Quitmann, einer der einflußreichsten Prediger im Staate New-York, Vater des im Kriege mit England 1812 berühmt gewordenen Generals Quitmann, seit 1795 an vielen Orten am Hudson- und Mohawkflusse wirksam, gestorben 1832, war ein nur zu gelehriger Schüler des Vaters des Rationalismus, Semler in Halle, gewesen. Seine Schriften sind unbedeutend („Evangelischer Katechismus“. Hudson 1814; „Predigten über die Reformation“. Ebd. 1817; „Gesangbuch der Synode von New-York“. 1817; „Abhandlung über Magie“. Albany 1810), aber sein persönliches energisches Auftreten verschaffte ihm großes Ansehen; ohne gegen den alten Glauben zu polemisiren, entleerte er wie so viele alte Rationalisten die christliche Lehre. Sein Stiefsohn, Frdr. G. Mayer, Pastor in Albany, half ihm getreulich dabei. Sein Schwiegersohn, Dr. Aug. Wackerhagen, aus Hannover gebürtig und in Göttingen erzogen, 1805 Pastor in Schoharie, 1816 in Columbia County, zuletzt Vorsteher einer höheren Bürgerschule (Academy) in Clermont, † 1865 im 91. Lebensjahre, hatte eine mehr biblische Richtung; leider scheint er aber seinem Schwiegervater allen Willen gelassen und für den Rationalismus keinen Tadel gehabt zu haben. Er schrieb ein längst vergessenes Buch von 299 Seiten: „Inbegriff der Glaubens- und Sittenlehre“ (Philadelphia 1804). Auch eine Synodalpredigt von ihm ist in einer Sammlung („Lutheran Pulpit“) erschienen; zwölf Jahre lang war er Präses des new-yorker Ministeriums. Die alten Erbauungs-

bücher erhielten in vielen Gemeinden den alten Glauben; doch fehlte, wo der rationalistische Geist sich noch wie gewöhnlich in orthodoxe Formen hüllte, die wahrhaft evangelische nothwendige Anregung und Pflege von seiten des Predigtamts.

Es war ein Vortheil für die Gemeinden, daß sie mit dem Strome der Zeitbildung nicht mitschwimmen konnten. Meistens waren sie arm, die Schulen sehr mangelhaft, höhere lutherische Lehranstalten mit Ausnahme einiger schwacher Versuche nicht vorhanden; zu unnützen Spekulationen hatten sie keine Zeit. Doch konnten sie sich vom Zeitgeist nicht unberührt erhalten; unmerklich und doch fühlbar drang er in die Gemeinden ein. Wenn wir die Pastoren und Gemeinden, welche echt lutherisch sein wollten, nach dem Lutherthum des 16. und 17. Jahrhunderts oder auch nur nach der heutigen Orthodoxie messen, wie viel findet sich da zu tadeln und zu verwerfen! Sie waren eben auch Kinder ihrer Zeit. Durch ihren Predigerstand und viele Gemeindeglieder, die alle in täglichem Verkehr mit der sie umgebenden Bevölkerung standen, hatte auch unsere Kirche immerhin Fühlung mit der herrschenden Zeitrichtung. Es war eben das Zeitalter eines Thomas Paine gekommen, „Age of Reason", wie er sein Buch gegen die christliche Religion prahlend nannte. Wol warnte ihn der religiöse Benjamin Franklin in einer besonderen Zuschrift: „Kette den Tiger nicht los!" und bezeugte ihm, daß er einem gleiche, der gegen den Wind speie und sich selbst ins Angesicht treffe; wol hat auch Paine selbst nachher in der Todesangst seine Lästerungen bereut; aber die Zeit war einmal rationalistisch; Thomas Jefferson war ein Freidenker, Washington selbst, der so oft auf seinen Knien zu Gott betete, ein Freimaurer. Es ging der Kirche wie einem Boote, das noch eine Weile sich vorwärtsbewegt, auch nachdem man aufgehört hat zu rudern, das aber bald zum Stillstand kommen muß, wenn es nicht aufs neue angetrieben wird. In das Erbe der Orthodoxie trat der Pietismus und diesen beerbte wieder der Rationalismus, sogar unter orthodoxen Namen und Formen, und auf diesen folgte wieder ein pietistisch gefärbter Unionismus, ohne daß eine dieser Richtungen jemals ganz verschwunden wäre. So ist es hier auch gegangen, oft genug in buntem Durcheinander, daß man manchmal die Grenzlinien nicht genau ziehen kann. Glücklicherweise dauert es lange, bis das Volk gründlich vom Unglauben zerfressen ist, aber wehe dann!

So wie die Landeskirchen konnten freilich die Freikirchen nicht verwüstet werden; immer gab es hier, wir können es wol behaupten, christliche, gläubige Pastoren in großer, ja überwiegender Anzahl in der lutherischen Kirche; so nackt, so frech, so zerstörend wie in Deutschland konnte hier der vulgäre Rationalismus nicht auftreten; ja selbst Zeugen der alten evangelischen Wahrheit fehlten nicht; diese konnten einen größeren Einfluß ausüben, weil natürlich in einer Freikirche mehr Verkehr der Pastoren und Gemeinden, mehr Regsamkeit und mehr Eifer zu finden ist. Während an einzelnen Stellen im Lande wie im Inneren des Staates New-York Quitmann und Kompagnie ihr rationalistisches Unwesen trieben und die Sekten zunahmen, standen an so vielen Stellen noch die alten Väter aus der halleschen Schule wie Kunze in New-York († 1807), Helmuth in Philadelphia († 1883), Heinr. Ernst Mühlenberg in Lancaster, Pa. († 1815), Jak. Göring in

York, Pa. († 1807), Heinr. Möller aus Hamburg, zuletzt in Sharon Springs, N.-Y. († 1829), Joh. Geo. Butler in Kumberland, Md. († 1816), Joh. Ernst Bergmann aus Sachsen, in Leipzig 1776 immatrikulirt und 1783 in Augsburg ordinirt, Pastor der alten salzburgischen Kolonien in Ebenezer, Georgia († 1824), William Carpenter aus Virginien, zuletzt in Kentucky († 1833), Karl Aug. Gottlieb Storch aus Helmstedt, durch Vermittelung des Professors und Generalsuperintendenten Velthusen zu Helmstedt nach Nordkarolina im J. 1788 gesendet († 1831), und so manche andere, auf deren Wirken wir bei Gelegenheit näher eingehen werden. Diese konnten wol den Rationalismus bekämpfen, aber nicht dem Unionismus wehren; dazu fehlte ihnen die schneidige Schärfe und die volle Entschiedenheit des Bekenntnisses. So sehen wir z. B. Jak. Göring mit Baptisten, Mennoniten und Tunkern sich herumstreiten, gegen welche er auch 1783 und und 1790 Schriften verfaßte wie auch gegen die Methodisten, aber mit den Reformirten und Mährischen Brüdern stand er in solch herzlichem Verkehr, daß die Prediger dieser Gemeinschaften ihm die Leichenrede hielten. Von Bergmann wird berichtet, daß er gegen die Unterscheidungslehren anderer Kirchengemeinschaften gleichgültig war, wenn jemand nur den Herrn Christum liebhatte. Der erste amerikanische Methodistenbischof Asbury und der Baptist Furmann waren seine besten Freunde. Aehnlich stand es auch mit anderen im übrigen herzlich frommen lutherischen Pastoren.

Wie überhaupt Amerika das Echo Europas ist, wenn auch freilich kein bloser Abklatsch, sondern bei aller Nachahmung doch auch seine besonderen Eigenthümlichkeiten hat, so fand die preußische Unionsbewegung auch hier einen lebhaften Widerhall und wirkte an ihrem Theile auch mit zur Gründung der Generalsynode. Ja, man wollte auch hier Union „machen" und versuchte 1819 und 1822 eine Vereinigung mit der reformirten Kirche zu bewirken; die Reformirten aber waren nüchterner, und die schönen Pläne gelangten nicht zur Ausführung. Noch im J. 1833 ernannte die Generalsynode ein Komite, bestehend aus den Pastoren J. G. Morris, S. S. Schmucker und G. A. Lintner, um eine Unionsbasis behufs Vereinigung mit den Reformirten zu entwerfen. Im J. 1843 kam man wenigstens so weit mit seinen gegenseitigen freundlichen Beziehungen, daß die lutherische und die reformirte Generalsynode sich wechselseitig durch Delegaten bei den Konventionen begrüßen und beglückwünschen ließen.

Am 22. Okt. 1820 wurde in Hagerstown, Maryland, die Generalsynode gegründet. Die pennsylvanische Synode that in Baltimore 1819 den ersten Schritt dazu, gerade wie auch später 1866 zur Gründung des Generalkoncils. Sie erließ eine Einladung an andere Synoden, Delegaten nach Hagerstown zu schicken. Die Synoden von Pennsylvanien, New-York, Nordkarolina und Maryland waren da vertreten; zur ersten gehörten im ganzen 85 Pastoren, zur letzten dreizehn, zu der von Nordkarolina dreizehn; die New-York-Synode war damals auch sehr klein (zehn Pastoren). Die Ohio-Synode (23 Pastoren) hielt sich zurück; die pennsylvanische schied schon 1823 aus. Pastor Gottlieb Schober, eigentlich ein Herrnhuter, der aus Freundlichkeit um des Pastorenmangels willen Pastor der lutherischen Kirche in Nordkarolina war, entwarf die Konstitution der Generalsynode,

wurde auch von derselben im J. 1825 zum Präsidenten gewählt. Schober hatte im J. 1817 ein Buch verfaßt, welches eine eigenthümliche Bedeutung für die lutherische Kirche gewinnen sollte. Er war damals Sekretär der dritten lutherischen Synode in Amerika (gegründet im Mai 1803), der von Nordkarolina, und erhielt 1816 den Auftrag, die Grundsätze der Synode in Lehre und Ordnung zusammenzustellen, damit die englische Bevölkerung etwas Genaueres von der lutherischen Kirche erfahren könnte. Schober legte infolge dessen im J. 1817 der Synode ein umfangreiches Manuskript vor (auf Verlangen der Synode gedruckt, 1818 in Baltimore, 213 Seiten). Der weitläuftige Titel lautet: „Umfassende Darstellung der Entstehung und des Fortschrittes der Reformation Dr. M. Luther's, begonnen am 31. Okt. 1517, zugleich mit Skizzen seines Charakters und seiner Lehre, aus seinen Büchern gezogen, und wie die von ihm gegründete Kirche in Nordamerika ankam und gedieh, endlich auch die Konstitution und die Regeln dieser Kirche in Nordkarolina im J. 1817." (Wir geben den Titel nach dem Englischen.) Also eine Jubiläumsgabe! Aber ein seltsames Geschenk! Wol steht darin auch die Augsburgische Konfession, aber der zehnte und elfte Artikel ist durch Anmerkungen allen Sekten mundgerecht gemacht und entstellt; der Charakter des Buches ist aus den Schlußworten zu ersehen: „Ich habe aufmerksam die Lehre der Episkopalkirche geprüft, habe manche ausgezeichnete presbyterianische Autoren gelesen, kenne die Lehre der Methodisten und Baptisten und finde in allen diesen Gemeinschaften, die Jesum als Gott anbeten, nichts von solcher Wichtigkeit, daß es eine herzliche Union hindern könnte ꝛc." Die Synode ließ dies Buch durch ein Komite prüfen, bekannte sich in Uebereinstimmung damit, ließ es drucken und verbreiten und zeigte sich so, wie weit sie von der reinen Lehre der Väter abgewichen war.

Aber die Reaktion sollte nicht lange ausbleiben. Es regte sich doch das lutherische Gewissen Einzelner. So hartnäckig Schober in seinen Meinungen war, so fest und entschieden begann Dav. Henkel wider ihn zu streiten und den alten lutherischen Glauben zu bezeugen. Es kam zum Bruche; die lutherische Partei trat aus der Nordkarolina-Synode aus und gründete am 17. Juli 1820 (fünf Pastoren mit mehreren Delegaten von Gemeinden) die Synode von Tenessee. Diese Synode hat sich nie der Generalsynode angeschlossen, ihr im Gegentheil Opposition genug gemacht. Gerade diese Spaltung lenkte die Aufmerksamkeit vieler auf die rechte lutherische Lehre und die symbolischen Bücher der Kirche. Auch wurden nun die Bekenntnißschriften in die englische Sprache übersetzt, und die Henkel'sche Familie gründete das älteste lutherische Publikationsgeschäft in Amerika, in New-Market, Virginien. Alle Glieder dieser Familie waren erklärte Gegner der Generalsynode; am schärfsten und entschiedensten hielt Dav. Henkel das lutherische Banner hoch, in deutscher und englischer Sprache gleich gewandt und überaus thätig. Sein Vater Paul Henkel war der Pionnier der lutherischen Kirche unter den zerstreuten Glaubensgenossen im Süden; seine Berichte über seine Reisen in der Wildniß, seine Erfahrungen und wunderbaren Errettungen aus Gefahren sind äußerst spannend und interessant. Sein Eifer für die lutherische Kirche und Lehre ist um so bemerkenswerther, als sein Bruder, mit

ihm zu gleicher Zeit erweckt, Methodist wurde und als Prediger bei den Methodisten in hohem Ansehen stand. Paul Henkel ließ sich in New-Market, Va., nieder; im J. 1792 war er ordinirt worden, bediente hier und da lutherische Gemeinden, dann aber wirkte er unabhängig seit dem J. 1805 von New-Market aus als Reiseprediger in Westvirginien, Tenessee, Kentucky, Indiana und Ohio. Mit anderen Amtsbrüdern gründete er 1803 die Synode von Nordkarolina. Erst gegen die konfessionellen Unterschiede gleichgültiger, entwickelte er sich zu einem eifrigen Bekenner der Augsburgischen Konfession, gab die 21 Lehrartikel derselben besonders heraus, veröffentlichte 1809 eine Schrift über die heilige Taufe und das heilige Abendmahl, 1810 ein deutsches und 1816 ein englisches Gesangbuch, 1814 den Kleinen Katechismus Luther's deutsch und englisch, auch ein satirisches Büchlein in Reimen unter dem Titel: „Zeitvertreib" (4. Aufl. 1851). Auch bildete er junge Leute zu Predigern aus. Er starb den 17. Nov. 1825. Fünf seiner Söhne wurden Pastoren. Der gelehrteste und tüchtigste darunter war Dav. Henkel, welcher die alte lutherische Lehre mit solchem Eifer und mit solcher Klarheit bezeugte, daß man von einer besonderen Richtung im Süden zu sprechen anfing, dieselbe Henkelismus nannte und sie als eine starre Orthodoxie von dem evangelischen (!) Lutherthum unterschied. So fand die lutherische Lehre im Süden begeisterte Anhänger, während sie im Norden infolge der Gleichgültigkeit und Lauheit nomineller Lutheraner auszusterben drohte. Noch immer ist der Einfluß der Henkel'schen Familie groß. Andreas Henkel hat das Konkordienbuch zuerst in englischer Sprache herausgegeben (1854), ebenso Luther's „Hauspostille" und Luther's „Lehre von den Sakramenten" (1853), desgleichen auch das „Gesangbuch der Tenessee-Synode." Dem Einfluß der Henkel'schen Familie ist es zuzuschreiben, daß in der Agende der Tenessee-Synode die alte lutherische Spendeformel beim Abendmahl vorgeschrieben ward, während damals (in den zwanziger Jahren) die anderen Theile der lutherischen Kirche unionistische Formulare hatten. Ein großes Wochenblatt, „Our Church Paper", wird von den Henkels in Verbindung mit anderen herausgegeben. Die ganze Familie war allen Neuerungen in der Kirche feind, opponirte auch den Sonntagsschulen, Missionsbestrebungen ꝛc. Dav. Henkel schrieb wider die Unitarier „Ueber die Person und Menschwerdung Christi", „Ueber die Wiedergeburt" (1830), ferner: „Die himmlische Flut der Wiedergeburt" (1822), „Antwortschreiben an Joseph Moore, den Methodisten, über die Rechtfertigung" (1826), war auch Herausgeber des „Carolina Herald of Liberty." Sein Bruder Charles Henkel, wiederholt Präses der Ohio-Synode, lebte und webte in den lutherischen Bekenntnißschriften; eine Reformationspredigt, die er auf den Wunsch der Synode drucken ließ (1838), veranlaßte eine lange, heftige Kontroverse zwischen ihm und den in seiner Nähe wohnenden Dominikanermönchen bei Somerset in Ohio. Er starb im J. 1841.

In Hagerstown kamen behufs Besprechung und Gründung der Generalsynode außer vier weltlichen Abgeordneten elf geistliche zusammen; die große Entfernung verhinderte manche am Kommen. Die pennsylvanische Synode war durch die Pastoren Geißenhainer, Lochmann, Endreß, Joh. Geo. Schmucker, Heinr. Aug. Mühlenberg und durch die Herren Kunkel, Hensel und Stichter repräsentirt; von

der New-York-Synode waren die Pastoren Phil. F. Mayer und Frdr. Christian Schäffer erschienen, von Nordkarolina die Pastoren Schober und P. Schmucker, von Maryland die Pastoren J. D. Kurtz, Dav. Frdr. Schäffer und Herr G. Shryock. Dr. J. Dan. Kurtz von Baltimore wurde zum Präsidenten, Dr. Mühlenberg von Reading zum Sekretär gewählt. Dieser Heinr. Aug. Mühlenberg war ein Enkel des Patriarchen der hiesigen lutherischen Kirche Heinr. Melchior Mühlenberg und ein Sohn des als Botanikers ausgezeichneten (American Linnaeus genannten) Pastors Heinr. Ernst Mühlenberg in Lancaster († 1815). Er verwaltete sein Amt bis zum J. 1828 an der Gemeinde in Reading und zog sich wegen seiner angegriffenen Gesundheit auf eine Farm zurück. Bald aber wurde er in den Kongreß gewählt und zeichnete sich in der politischen Laufbahn so aus, daß er vom Präsidenten van Buren als Gesandter nach Wien geschickt wurde (1838). Er starb im J. 1844. Welche Richtung J. D. Kurtz hatte, ersieht man schon daraus, daß er ein gemeinschaftliches Gesangbuch (für Lutheraner und Reformirte) herausgab (Baltimore 1817). Dr. Frdr. Wilh. Geißenhainer war Pastor der alten deutschen lutherischen Gemeinde in der Stadt New-York († 1838), Nachfolger von Dr. Kunze und Vorgänger von Dr. Stohlmann, ein gelehrter, beredter, eifriger Mann, auch im ganzen lutherisch gesinnt, aber mild gegen die anderen Kirchengemeinschaften, auf welche er auch bei besonderen feierlichen Gelegenheiten Gottes Segen herabflehte, ohne irgend ihrer falschen Lehren zu gedenken. Dr. Geo. Lochmann, Pastor in Harrisburg († 1826), hat das Zeugniß seiner Freunde, daß bei aller Freundlichkeit gegen andere Denominationen die „große lutherische Kirche" ihm ganz besonders am Herzen lag; das schöne Lied von Dr. Watts: „For her my tears shall fall, For her my prayers ascend, To her my cares and toils begiven, Till toils and cares shall end", wurde auf seine Liebe zur lutherischen Kirche angewandt. Indeß waren viele voll herzlicher Liebe zur lutherischen Kirche und dabei doch voll unionistischen Wesens. Außer einer Anzahl von Predigten schrieb Lochmann auch die „Geschichte, Lehre und Ordnung der lutherischen Kirche" (1818), früher schon: „Hauptinhalt der christlichen Lehre" (1808), „Evangelischer Katechismus" (1822). Sein Freund Dr. Christian Endreß, Pastor in Lancaster (gestorben, nicht lange nachdem er Dr. Lochmann die Leichenrede gehalten, im J. 1827), gehörte entschieden zur liberalen Partei innerhalb der Generalsynode; Religionsfreiheit war sein Lieblingswort; er half auch Schober bei der Abfassung der Konstitution der Generalsynode. Er verfaßte einen Kommentar zum Brief Pauli an die Römer, indeß gelangte derselbe, obgleich von verschiedenen Seiten gerühmt, nicht zum Drucke. Er veröffentlichte indeß manche Artikel im „Lutheran Intelligencer", dem ältesten hiesigen englischen Kirchenblatt, das in Frederick, Maryland, von 1826—30 monatlich unter der Redaktion der Pastoren Dav. Frdr. Schäffer und Charles P. Krauth erschien. Dr. Joh. Geo. Schmucker, 1771 zu Michelstadt in Hessen-Darmstadt geboren und mit seinen Aeltern 1785 nach Amerika ausgewandert, wurde durch einen Baptisten erweckt, studirte bei Pastor Paul Henkel, der damals in Woodstock, Va., angestellt war, Theologie, desgleichen auch später bei den Pastoren Helmuth und Schmidt in Philadelphia zugleich mit Lochmann und Endreß, wurde mit 22 Jahren Pastor

der ansehnlichen Gemeinde in Hagerstown, später in York († 1854). Seiner theologischen Richtung nach war er ein pietistischer Lutheraner der Spener'schen Schule, gleichgültig gegen die Lehrunterschiede anderer protestantischer Kirchen; er sandte seinen Sohn Samuel, der später eine so hervorragende Stellung in der Generalsynode einnehmen und 500 junge Leute zu Predigern ausbilden sollte, in das puritanische presbyterianische Seminar nach Princeton, New-Jersey, zur Ausbildung. So manches in der Augsburgischen Konfession war ihm zuwider. An den Arbeiten der amerikanischen Bibel- und Traktatgesellschaft betheiligte er sich aufs lebhafteste. Erstere druckt bekanntlich die Apokryphen nicht mit ab, und letztere streicht in den von lutherischen Autoren verfaßten Büchern, die sie herausgibt, alles, was an specifisch lutherische Lehren erinnert. Schmucker war ältester Vicepräsident der Traktatgesellschaft. Ja, er ging so weit, eine „protestantische Union nach apostolischen Prinzipien", eine Vereinigung der verschiedenen protestantischen Kirchengemeinschaften zu empfehlen. Von einem Halten am lutherischen Bekenntniß war also bei ihm keine Rede. Er hat manche Schriften verfaßt: „Vornehmste Weissagungen der Heiligen Schrift" (1807); „Reformationsgeschichte zur Jubelfeier der Reformation" (1817); „Erklärung der Offenbarung St. Johannis" (2 Bde., 1817—21); „Schwarmgeist unserer Tage entlarvt zur Warnung erweckter Seelen" (1827); „Wächterstimme an Zions Kinder" (1838). Die Delegaten der New-York-Synode halfen wol die Generalsynode konstituiren, waren aber bis an ihr Lebensende heftige Gegner derselben. Erst im J. 1837 erschienen wieder Delegaten der New-York-Synode (eigentlich: des Ministeriums von New-York) bei der Generalsynode. Ein eigenthümlicher Umstand ist, daß der eine der Delegaten, Pastor Phil. Frdr. Mayer, in Philadelphia lebte, woselbst er die damals einzige rein englische Gemeinde bediente und fünfzig Jahre lang an derselben bis an seinen Tod 1857 blieb; so war wiederum Geißenhainer, obgleich in New-York wohnhaft, nicht ein Glied des new-yorker, sondern des pennsylvanischen Ministeriums. Der andere Delegat, Frdr. Christian Schäffer, Pastor zuerst der alten deutschen, dann der aus derselben ausgeschiedenen neuen englischen Gemeinde in New-York, war auch ein Gegner der Generalsynode; er war der schönste Mann in New-York, ein ausgezeichneter Prediger in deutscher und englischer Sprache, zu der für die lutherische Kirche so bedeutsamen Schäffer'schen Familie gehörig; wie manche Pastoren jener Zeit hatte er eine besondere Vorliebe für die Naturwissenschaften; er gab auch einen Band Parabeln heraus, predigte zum Reformationsjubiläum in der episkopalen St. Paulskirche und ließ sich auch von dem episkopalen Rektor Milnor vor seinem Ende das heil. Abendmahl reichen. Er starb im J. 1832. Er hatte auch den „Deutschen Korrespondenten" (einen Band) herausgegeben. Dav. Frdr. Schäffer († 1837 in Frederick, Md, wo er vom J. 1808 an gestanden) war Gründer und Herausgeber des „Lutheran Intelligencer" (1826—30), der ersten englischen lutherischen Monatsschrift.

Die Gründung der Generalsynode, sowie später ihre Vertheidigung gegen Angriffe mußte natürlich manche Schrift veranlassen. Man hatte zwar die ungeänderte Augsburgische Konfession angenommen, aber sie nur als „im wesentlichen" mit Gottes Wort übereinstimmend bezeichnet und somit der Willkür Thür

und Thor geöffnet. Im J. 1831 richtete die Generalsynode ihre Aufmerksamkeit auf literarische Unternehmungen; es fehlten gute Bücher in englischer Sprache. Man beschloß Arnd's „Wahres Christenthum", desgleichen Traktate über verschiedene Streitfragen („The Lutheran Panoplist"), ein lutherisches Handbuch, eine Homiletik, eine Liturgie ꝛc. in englischer Sprache herauszugeben. Kurz vorher war der „Lutheran Observer" von Dr. Joh. G. Morris (am 1. Aug. 1831) begonnen worden, damals ein halbmonatliches Blatt und nur in Oktav, jetzt wöchentlich und in Folio erscheinend. Morris unternahm den „Observer" auf seine eigene Gefahr. Es war ein die Situation recht bezeichnendes Faktum, daß man den „Observer" nicht in Gettysburgh, wo Morris wohnte, sondern in Baltimore herausgab, weil der Name „Lutherisch" den in Gettysburgh zahlreichen Presbyterianern Anstoß geben könnte! Die Generalsynode empfahl dieses Blatt, und treulich hat der „Observer" bisjetzt für die Generalsynode gewirkt. Morris behielt ihn nur zwei Jahre lang und überließ ihn dann dem Pastor Dr. Benj. Kurtz in Baltimore. Morris ist ein sehr gewandter, gelehrter, mit literarischen Arbeiten viel beschäftigter Unionslutheraner, der völlig mit dem Standpunkte der Generalsynode einverstanden ist, aber zugleich die lutherische Kirche in seiner Weise herzlich liebhat. Seine Schriften sind zahlreich, viele Artikel von ihm in der „Evangelical Review" erschienen, alle in englischer Sprache. „Das Leben Joh. Arnd's" (Baltimore 1853), „Martin Behaim, der deutsche Astronom und Weltbeschreiber" (1855), „Das blinde Mädchen von Wittenberg" (nach Wildenhahn) (1856); „Nach Rom und wieder zurück" (nach dem Deutschen) (1856); „Katharina von Bora" (1856) und viele andere Schriften. Werthvoll ist seine „Bibliotheca Lutherana", ein ziemlich vollständiges Verzeichniß sämmtlicher lutherischer Schriftsteller in Amerika (1876; 544 Autoren werden darin aufgeführt). Besonders interessant und für die Geschichte der hiesigen lutherischen Kirche von großem Werthe ist das im J. 1878 von ihm herausgegebene umfangreiche Buch: „Fifty years in the Lutheran Ministry", eine Art Memoiren, mit vielen historischen Notizen, Lebensbeschreibungen vieler hiesigen Pastoren, literarischen Uebersichten, Anekdoten u. dgl. Seine Vielseitigkeit zeigt sich auch darin, daß er auf dem naturwissenschaftlichem Gebiet sich hervorgethan hat. Das berühmte „Smithsondan Institute" in Washington hat mehrere Werke von ihm über die Lepidoptera der Vereinigten Staaten veröffentlicht. Dr. Benj. Kurtz wurde im August 1833 Herausgeber des „Lutheran Observer" und blieb es bis zum J. 1858 (er starb in Baltimore 1865) und wurde es wieder im J. 1862. Er hat viele Schriften herausgegeben, z. B. deutsch: „Praktische Fragen" (1819), dann englisch: „Warum bist du ein Lutheraner?" (1843; 227 S.), „Ueber die Kindertaufe" (1848; 370 S.), „Ueber das Gebet" (1852), „Ueber die Mäßigkeit" (1824) ꝛc. Aber seine Hauptarbeit war die Redaktion des „Lutheran Observer", der durch ihn außerordentlichen Einfluß gewann, leider aber nicht in gut lutherischem Geiste wirkte. Kurtz war ein erklärter Anhänger der s. g. „neuen Maßregeln", die man vielfach in die Gemeinden hineinschmuggelte und die große Unruhe und Aergerniß hervorriefen.

Obgleich man heutzutage nicht mehr so viel davon hört, so wird doch immer

noch zwischen den nüchternen und den schwärmerischen Lutheranern darüber gestritten. Es sind dies nämlich methodistische Fündlein, die Sünder zu bekehren, als: die Bußbank, Lagerversammlungen, verlängerte Gottesdienste, Revival-Meetings u. dgl. Der nüchterne reformirte Prof. Dr. Nevin in Mercersbury hatte sich in einer Schrift: „Die Angstbank" abfällig darüber vernehmen lassen. Manche Artikel in Kirchenblättern und manche Flugschriften sind über diesen Gegenstand veröffentlicht worden. Im J. 1826 hatte die Generalsynode ihr theologisches Seminar in Gettysburgh gegründet und den jungen Sam. S. Schmucker als Professor berufen. Es fehlte indessen an den nöthigen Mitteln. Dr. B. Kurtz unternahm darum auf das Begehren der Generalsynode eine Kollektenreise nach Deutschland im J. 1826 und blieb fast zwei Jahre lang dort; er sammelte etwa 10,000 Doll. und eine Menge Bücher. Sein Auftreten erregte viel Aufsehen, das Volk strömte zu seinen Predigten; seine unionistische Richtung erwarb ihm, dem feurigen, beredten Prediger, viele Freunde. In Berlin wurde der Kronprinz auf ihn aufmerksam und lud ihn zur Tafel; Kurtz aber hatte schon eine Einladung von einem Kaufmann angenommen und theilte dies bedauernd dem erstaunten Kammerdiener mit, sagte ihm auch, er möchte nur dem Kronprinzen melden, wie sehr es ihm leid thue, die Einladung nicht annehmen zu können, aber er als Prediger des Evangeliums müsse sein einmal gegebenes Wort halten. Der Kronprinz wunderte sich erst, dann aber meinte er: „Das muß ein ehrlicher Mann sein; denn er hält sein gegebenes Wort so hoch, daß er es nicht brechen will."

Susanna Katharina von Klettenberg und Swedenborg.

Von Prof. Dr. **L. Weis** in Darmstadt.

Diese Zeitschrift brachte S. 424 fg. einen trefflichen, mit warmer Pietät geschriebenen Aufsatz von K. Meinhof: „Susanna Katharina von Klettenberg und ihre Freunde." Er erwähnt die Abhandlungen der Klettenberg: 1) Charakter der Freundschaft. 2) Von der Beobachtung der sittlichen Pflichten bei einer christlichen Freundschaft. 3) Von der Freundschaftstreue. 4) Von der Kindern Gottes unanständigen Tändelei mit Freunden. 5) Vom billigen und unzeitigen Nachgeben. 6) Von dem Himmel und der himmlischen Freude. Von diesen sechs Abhandlungen sind die fünf ersten enthalten in Frz. Delitzsch: „Philemon oder von der christlichen Freundschaft. Aufzeichnungen des Frl. S. K. v. Klettenberg und ihres Freundeskreises", welche 1840 in erster Ausgabe und 1877 in dritter Auflage erschienen, zuletzt geschmückt mit dem Bildniß des leider nicht in der von Goethe geschilderten Herrnhuterkleidung aufgenommenen Frl. v. Klettenberg. „Philemon" ist eine neue Ausgabe der 1754 in Frankfurt a. M. unter dem Titel „Der Christ in der Freundschaft" anonym erschienenen, aber von dem Freunde der Klettenberg, F. K. v. Moser, zusammengestellten Abhandlungen dieses Freundeskreises.

Die sechste Abhandlung „Von dem Himmel und der himmlischen Freude", welche v. Moser und Frz. Delitzsch nicht bringen, steht neben den anderen in der für die Biographie der Klettenberg, für deren Beziehung zu Goethe und dessen „Bekenntnissen der schönen Seele" so interessanten Schrift von J. M. Lappenberg: „Susanna Katharina v. Klettenberg, Reliquien nebst Erläuterungen zu den Bekenntnissen einer schönen Seele" (Hamburg 1849). Er sagt dazu: „Wir verdanken diesen Aufsatz den durch Hrn. v. Bethmann-Hollweg freundlichst veranlaßten Mittheilungen des Hrn. Prof. A. Nicolovius, dessen Vater G. H. L. Nicolovius denselben von der Frau Rath Goethe erhalten und eigentlich den Gedanken hatte, ihn in ähnlicher Weise wie Rath Schlosser die Lieder der Klettenberg drucken zu lassen." Lappenberg sagt auch, Frl. v. Klettenberg solle manche Aufsätze geschrieben und ihren Freundinnen gelegentlich mitgetheilt haben; doch stets unter der Bedingung, sie nicht als Verfasserin zu nennen. Diese Aufsätze schienen nun alle verloren zu sein, bis auf den handschriftlich vorliegenden, überschrieben: „Von dem Himmel und der himmlichen Freude, mitgetheilt aus den hinterlassenen Papieren des Frl. v. Klettenberg." Lappenberg sagt weiter, der Aufsatz erscheine vielleicht phantastisch, sogar mystisch; aber mehr wie die fünf offenbar früher geschriebenen Abhandlungen aus der christlichen Moral gehöre er den individuellen Auffassungen der Verfasserin an. Dieser Traum der schönen Seele sei übrigens sehr mit Ansichten ihres Zeitgenossen Swedenborg durchwebt, welcher vierundachtzigjährig, 1772, zwei Jahre vor dem Tode der Klettenberg, starb, und dessen Schriften in ihren Kreisen viele Beachtung finden mußten. Gleich diesem gehe die Verfasserin, wenngleich schwerlich so aufrichtig, sondern nur eine Einkleidung ihrer Gedanken suchend, von der Möglichkeit einer unmittelbaren Verbindung der Sterblichen mit der überirdischen Welt aus.

Meinhof spricht von diesem Aufsatz ähnlich wie Lappenberg. Er findet äußerliche Verschiedenheiten zwischen dieser und den fünf ersten Abhandlungen dadurch erklärlich, daß v. Moser die Redaktion jener übernommen habe. Innerliche Verschiedenheit liege darin, daß jene Aufsätze ein durchaus praktisches und nüchternes Christenthum brächten, während hier auf den ersten Blick nur Träumerei zu sehen sei, in Wahrheit aber ein Bild von der Größe und Unaussprechlichkeit der himmlischen Freude gegeben werde, einer Freude, die etwas so tief Innerliches und Geistiges sei, daß nur wer wirklich ein Kind Gottes ist, sie als Freude empfindet, während anderen sie zur Qual ist. So komme eine höchst bedeutende Auffassung der himmlischen Herrlichkeit hier zum Ausdruck. Im übrigen führt Meinhof an, wie nach Lappenberg der Aufsatz die Kenntniß des Swedenborg voraussetze.

Nun ist es jedenfalls interessant, daß dieser Aufsatz, der so pietätsvoll von Goethe's Mutter als Aufsatz ihrer Freundin aufbewahrt wurde, und welchen Lappenberg und Meinhof so sehr als Ausdruck der tiefsten Innerlichkeit des Frl. v. Klettenberg ansehen, daß Lappenberg in ihm sogar „den Ausdruck des lieblich reinsten, wahrhaft englischen Gemüthes, das auch in seiner überirdischen Phantasie ein verständiges und zierliches Maß nicht überschreitet", erblickt: es ist wichtig, daß dieser Aufsatz nicht allein die Kenntniß von Swedenborg voraussetzt, daß er

vielmehr die paragraphenweise Ueberſetzung eines Kapitels desjenigen Buches iſt, welches Kant in ſeinen „Träumen eines Geiſterſehers“ einen achtquartbändigen Unſinn nennt.

Der erſte Band von Swedenborg's 1749 erſchienenen „Arcana coelestia“ enthält zu Anfang des V. Kapitels in den §. 449—459 und am Ende dieſes Kapitels in den §. 537—546, ferner am Anfang des VI. Kapitels in den §. 547—553 einen Aufſatz: „De coelo et gaudio coelesti“, von welchem die handſchriftlich vorliegende Arbeit der Klettenberg: „Von dem Himmel und der himmliſchen Freude“ nur eine wörtliche Ueberſetzung iſt. Zu den unverſtändlichen Wunderlichkeiten Swedenborg's gehört die Trennung des Zuſammengehörigen in drei verſchiedene Partien. Zu bemerken iſt noch, daß Swedenborg, wie er oft zur Erleichterung ſeiner Vielſchreiberei that, ſo auch aus den genannten Paragraphen ſeines Hauptwerkes in ſeinem 1758 lateiniſch erſchienenen Buche „über den Himmel, das Geiſterreich und die Hölle“, welches mir in der 1784 erſchienenen deutſchen Ueberſetzung vorlag, ein Kapitel „über den Himmel und die himmliſche Freude“ zuſammengeſtellt hat. Dieſe letztere Zuſammenſtellung, in der Aufeinanderfolge der Paragraphen geändert, auch nicht ſo vollſtändig wie die andere, hat indeß der Klettenberg nicht zur Ueberſetzung vorgelegen, da, wie geſagt, ihre Arbeit paragraphenweiſe den Aufſatz des Hauptwerkes wiedergibt. Dieſer wie der ihrige enthält 28 Abſchnitte, die indeß bei ihr nicht numerirt ſind. Der Zufall, daß ich, Beziehungen zwiſchen Goethe und Swedenborg ſuchend, Lappenberg's „Reliquien“ und Swedenborg's „Himmel, Geiſterreich und Hölle“ ziemlich gleichzeitig durchging, ließ mich die Aehnlichkeit der Aufſätze hier und dort und dann raſch, ohne nöthig zu haben, den Wuſt von Swedenborg's Hauptwerk durchzugehen, die Gleichheit der Klettenberg'ſchen Arbeit mit einem Kapitel aus Swedenborg's „Himmliſchen Geheimniſſen“ finden. Ich mochte in unſerer vielleſenden Zeit nicht glauben, daß ſeit dem Erſcheinen von Lappenberg's „Reliquien“, ſeit 1849, noch niemand die Beziehung des fraglichen Aufſatzes zu Swedenborg gefunden habe. Nun zeigt mir freilich Meinhof's Arbeit, daß Swedenborg mehr beſprochen wie geleſen wird.

Die äußerliche Verſchiedenheit dieſer ſechsten Abhandlung von den fünf vorhergehenden ergibt ſich nun von ſelbſt, da ſie Ueberſetzung aus Swedenborg iſt. Wenn man aber die Sprache in dieſem Aufſatz mit den vorhergehenden vergleicht, wenn man ferner auf den Fluß der Ueberſetzung und auf eine gewiſſe, namentlich für jene Zeit auffallende Kühnheit des Ausdrucks, ſo beſonders im Gegenſatz zu der mir vorliegenden, ſogar erſt 1784 erſchienenen, Ueberſetzung von Swedenborg's „Himmel, Geiſterreich und Hölle“ achtet, ſo möchte man die Vermuthung ausſprechen, die Ueberſetzung ſei nicht von Frl. v. Klettenberg, ſondern von ihrem Freunde, dem ſprachgewandten Goethe gemacht, der ja nachweisbar ſich viel mit Swedenborg beſchäftigte, und der in der Zeit, wo er mit ſeiner Freundin myſtiſche, alchemiſtiſche und magiſche Studien trieb, jedenfalls mit ihr auch des berühmten Zeitgenoſſen und Geiſterſehers Schriften kennen zu lernen geſucht haben wird.

Intereſſant wäre, von den anderen Aufſätzen, welche nach Lappenberg Frl.

v. Klettenberg austheilte mit dem Verbot, sie als Verfasserin zu nennen, noch einige zu finden, ob sie vielleicht auch mit Swedenborg in Beziehung stehen. Bei dem fraglichen Aufsatz scheint indeß gar nicht einmal erwiesen, daß er von der Klettenberg als ihre Arbeit ausgegeben wurde. Und selbst wenn dies wäre, möchte ich mir das Bild dieser schönen Seele nicht durch den Gedanken trüben lassen, sie habe sich mit fremden Federn schmücken wollen. In aller Mystik, Alchemie und Magie liegt ein Zug der Geheimnißkrämerei; jede Wahrheit muß womöglich verhüllt, „vergeheimnißt" ausgedrückt werden. Der Arzt der Klettenberg nennt es in Goethe's „Wahrheit und Dichtung" sogar gefährlich, die Wahrheit mitzutheilen; jeder müsse sie selbst finden. Und so wäre es nur Lust an Geheimnißkrämerei, welche die Klettenberg bewogen hätte, mit Arbeiten des geheimnißvollen Geistersehers Geheimniß zu treiben. So zeigt ja auch das jetzt Frz. Delitzsch's „Philemon" beigegebene Bild sie als Klosterfrau, weil sie, wie sie selbst sagt, indem sie sich so malen ließ, „den Scherz beabsichtigte, zu beobachten, ob ihre Freundin, für die das Bild bestimmt, sie in dieser Tracht ähnlich finden werde." Auffallend ist indeß, daß auch Goethe, der schon 1772 von Swedenborg als dem „gewürdigten Seher unserer Zeiten" spricht und der in seinen zweiten „Faust" so viel Swedenborgisches hineingeheimnißt, in seiner Biographie und anderwärts so schweigsam über diesen Mann ist.

Fraglich ist es, ob Lappenberg den Aufsatz den „Ausdruck des lieblich reinsten, wahrhaft englischen Gemüthes, das auch in seiner überirdischen Phantasie ein verständiges und zierliches Maß nicht überschreitet" genannt hätte, wenn er gewußt, von wem er ist. Und doch im Hinblick auf die anderweitigen abgeschmackten Phantastereien Swedenborg's muß man anerkennen, daß hier in der That seine Phantasie gleichsam ein „verständiges und zierliches Maß" bewahrt; auch ist trotz aller Sonderbarkeiten Swedenborg voll wahrhaften, reinen und tiefen Gemüths.

Fragen wir nun, wodurch die Klettenberg und ihr Freundeskreis an Swedenborg Interesse fand. Lappenberg sagt: „Swedenborg mußte in diesem Kreise viel Beachtung finden." Er sagt es, weil er erklären will, warum der fragliche Aufsatz so viele Beziehungen zu Swedenborg hat. Wenn derselbe aber eine Uebersetzung Goethe's wäre, der dazu veranlaßt worden sein kann, als er, den seine Faustdichtung schon seit Straßburg, seit 1771, beschäftigte, für den Himmel „Faust's" nach Material aus Swedenborg suchte, dann wäre die Bekanntschaft desselben in dem Klettenberg'schen Freundeskreise gar nicht nöthig. Doch ist bei der Bedeutung Swedenborg's in jener Zeit wol anzunehmen, daß er in diesen Kreisen bekannt war und gelesen wurde. Die Klettenberg namentlich, welche von sich selbst sagt, sie bedürfe Anregung der Phantasie, um zu Gott und unsichtbaren Dingen sich zu erheben, ward wol von der phantasievollen Seite Swedenborg's angeregt, aber ihr feines, ästhetisches Gefühl wird doch auch durch die Abgeschmacktheiten seiner Geisterseherei zu sehr abgestoßen worden sein, als daß diese geisterseherische Seite allein genügt hätte sie zu fesseln. Dazu aber kommt, daß Swedenborg jeden Augenblick, auch in dem besprochenen Aufsatze, behauptet, Gott habe ihn gewürdigt, Himmel und Hölle zu sehen, oder Christus

habe ihm alles offenbart. Aber im Eifer für sein dogmatisches Prinzip erzählt er öfters, er habe in der Hölle alle diejenigen gesehen, welche meinten, der Glaube allein mache selig, und auch die der päpstlichen Religion, welche meinten, die Sünden vergeben zu können. Solches Reden muß einer Klettenberg die Behauptung, das geisterseherische Wissen stamme von Gott und Christus, sehr verdächtig gemacht haben. Denn ihr milder, versöhnlicher Sinn wird gedacht haben, es könne in der lutherischen wie in der katholischen Kirche ehrlich und redlich nach dem Himmel gerungen werden.

Nicht nach der Seite der Geisterseherei liegt daher nach unserer Ansicht für die Klettenberg und ihre Freunde das Interesse an Swedenborg; es liegt vielmehr nach jener Seite hin, die ihn als Verkünder einer Kirche des neuen Jerusalem bekannt machte, wobei wir auf seine kleine interessante Schrift: „Vom neuen Jerusalem und dessen himmlischer Lehre", 1758 lateinisch, 1772 deutsch erschienen, gern verweisen.

Er sagt „Ueber den Himmel, das Geisterreich und die Hölle" S. 535: „Ein Leben der thätigen Liebe besteht, in allen Verrichtungen, in allen Geschäften, in allen Werken aufrichtig und gerecht handeln, und zwar aus dem Inwendigen, aus einer himmlischen Urquelle. Ein frommes Leben ohne thätige Liebe taugt zu nichts und führt vom Himmel ab, nicht zu ihm hin. Nach den Geboten des Herrn leben, heißt: den Herrn lieben. Die echte thätige Liebe ist nicht verdienstlich, weil sie aus innerer Zuneigung und aus dem daher rührenden Vergnügen kommt." Und (a. a. O., S. 482): „Das Wahre und das Wort glauben, ist kein Glaube, nur ein Wissen, eine Ueberredung, vielmehr ist der Glaube aus himmlischer Liebe das Wahre lieben und es aus innerer Zuneigung wollen und thun." Diese Worte veranschaulichen vielleicht am raschesten, was das „neue Jerusalem" will. Man kann eigentlich nicht mit Lappenberg sagen, Swedenborg ordnete den Glauben der Liebe unter, ihm ist vielmehr der thätige Glaube zugleich die thätige Liebe; untergeordnet diesem Thätigsein ist ihm nur das Wissen. Und so ist ihm die Kirche des „neuen Jerusalem" ein Leben der thätigen Liebe in allen Verrichtungen, Geschäften ꝛc., aus dem Inwendigen, aus einer himmlischen Urquelle. Denn alles stammt aus der Gnade Gottes, sie verleiht alles, sie wirkt alles.

Es kann hier nicht die Aufgabe sein, diese Lehre in ihren Grundzügen vorzuführen. Das Angeführte wird genügen, eine gewisse innere Verwandtschaft zwischen der Klettenberg, ihrem Freundeskreise und Swedenborg's Kirche zum neuen Jerusalem zu zeigen. Aufsätze eines praktischen, nüchternen Christenthums nennt Meinhof die fünf ersten Abhandlungen der Klettenberg; ein praktisches, nüchternes Christenthum predigt auch die Kirche des neuen Jerusalem, freilich in oft mehr als phantasievoller, in phantastischer Sprache. Die Sätze, welche Meinhof S. 434 fg. von K. v. Moser, dem Freunde der Klettenberg, anführt, hätte auch Swedenborg sagen können. So z. B.: „Zur ganzen Freiheit gelangt kein menschlicher Geist ohne göttliche Gnade und Erleuchtung". „Es kann niemand aus eigener Kraft die Gewähr leisten, unverrückt tugenhaft zu sein." „Unter einem Christen verstehe ich keinen Maul- und Namenschristen, keinen Heuchler, Scheinheiligen,

Schwätzer, der die Kraft des Christenthums in seinem Wandel verleugnet, sondern einen wahren Christen." Namentlich aber der Satz: „Der Glaube, das einzige Mittel der Seligkeit, ist geringer geworden, die Artikel des Glaubens haben zugenommen" ist ganz im Sinne Swedenborg's gesprochen, welchem der wahre Glaube zugleich die wahre thätige Liebe ist, und der, wie nicht zu leugnen, im Eifer für diese Liebesthätigkeit Glaubensartikel und kirchliches Leben für allzu werthlos ansieht. Aber auch hierin begegnen wir einem ähnlichen Zuge bei der Klettenberg und ihren Freunden. Sie gesteht es geradezu, wie ihr mit ihrer Bekehrung die Kirche verleidet worden; sie habe darin nur Schalen, keinerlei Kern gefunden. Es ist Thatsache, daß in Vereinigungen wie der ihrigen ein von der öffentlichen Kirche sich separirender Zug liegt; aber wenn solche Kreise, welche das Christenthum in lebendigerer Weise im socialen Leben zur Erscheinung bringen wollen, von dem öffentlichen kirchlichen Leben fern bleiben, weil ihr Gefühl nicht befriedigt wird, so darf es nicht auffallen, wenn es nachher überhaupt als Zeichen der Bildung gilt, von dem kirchlichen Leben abzusehen.

Wir wollen mit solchen Anführungen für den Fall, daß die Klettenberg und ihre Freunde an Swedenborg ein besonderes Interesse hatten, nur hinweisen, in welcher Richtung das Interesse an diesem Manne geweckt wurde. Unmöglich kann ich meinen, der frankfurter Kreis sei durch den Schweden erweckt worden. Unabhängig voneinander, in Frankfurt in den Formen ästhetischer Schönheit, in Schweden in den Formen mystischer Geisterseherei, erwachte der Drang des Gefühls gegen abstrakte Vernunft, erwachte der Trieb, an Stelle rationalistisch, vernünftelnd gewordenen Christenthums ein Christenthum der That und der Liebe ins Dasein zu rufen. Ob nun hierzu die neue Offenbarung einer Kirche zum neuen Jerusalem nöthig ist, das möchten wir bezweifeln. Schlichter und einfacher spricht das, um was es sich bei dem praktischen oder sittlichen Christenthume des frankfurter Kreises handelt, zwei Monate vor seinem Tode Goethe, Eckermann gegenüber, aus, also der Mann, welcher in seiner Jugend zu diesem Kreise so viele Beziehungen hatte und bis in sein höchstes Alter seiner Freundin das pietätvollste Andenken wahrte. Er sagt: „Ueber die sittliche Hoheit der Evangelien geht keine Naturwissenschaft und keine Kultur, und wir werden alle aus einem Christenthum des Wortes und des Glaubens immer mehr zu einem Christenthum der Gesinnung und der That kommen".

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Zur Beurtheilung der Ritschl'schen Theologie.

Eine Entgegnung

von

Dr. Chr. E. Luthardt.

I.

Vor kurzem hat A. Ritschl eine Broschüre veröffentlicht u. d. T.: „Theologie und Metaphysik. Zur Verständigung und Abwehr" (Bonn 1881, Marcus), in welcher er, um das gute Recht seiner Theologie, ihrer Methode und ihrer Resultate, gegen die mannichfachen Mißdeutungen, die sie erfahren, nachzuweisen und zu begründen, eine scharfe Polemik wie gegen mich so gegen Frank in Erlangen und H. Weiß in Tübingen führt. Man kann zweifelhaft sein, welcher von uns dreien seinen Zorn stärker hervorgerufen hat und erfährt. Wir sind alle drei so ziemlich in gleicher Verdammniß, wenn auch das Wetter des Zorns sich über den einen vielleicht in anderer Weise und Maße entlädt als über den anderen. Ich habe keinen Anlaß, mich der anderen beiden anzunehmen; ich begnüge mich mit meinem Theil. Es ist ja immer gut, wenn man an die Tugend der Bescheidenheit erinnert wird; und so will ich mir denn diese Erinnerung gern gesagt sein lassen. Aber wer ein Schulmeister gewesen, der weiß, daß in solchen Fällen der Pädagogik weniger in der Regel mehr ist, nämlich weniger in der Tonart mehr in der Wirkung. Doch es hat jeder seine Weise. Lassen wir das. Aber eines kann ich nicht ohne Erwiderung lassen: daß er aus unserer Polemik gegen seine Theologie und ihre Methode eine Frage der Seligkeit — nach unserer Meinung — macht und uns die wenigstens indirekte Aufforderung an ihn unterschiebt, unsere, wie er es nennt, „platonisirende und mystisch-metaphysische Erkenntnißtheorie" anzunehmen, wenn ihm seine Seligkeit lieb sei (S. 43). Zu dieser Unterschiebung hat er kein Recht und haben wir ihm keine Veranlassung gegeben. Gegen eine solche Weise der Streitverhandlung muß ich protestiren. Auch kann ich es nicht gelten lassen, daß es nur eine Frage um „Erkenntnißtheorie" ist; die Sache ist doch ein wenig ernsthafter, um die es sich zwischen ihm und uns handelt. Es ist nicht blos eine Differenz der Methode, sondern eine sehr tiefgreifende Differenz der Resultate. Und um deswillen habe ich von „Entwerthung des Christenthums" durch seine Theologie gesprochen.

Aber freilich, das war ein schweres Unrecht — mild geredet — welches ich

in meinem dogmatischen Kompendium (S. 62), dort wo ich bei der Anführung der neueren dogmatischen Arbeiten auch seine „Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" erwähnen und kurz charakterisiren mußte, damit begangen habe. Ich erwähnte, daß seine Theologie „mit Ausscheidung alles Metaphysischen" auf eine solche „moralisirende Werthbestimmung des Christenthums" hinauskomme, „welche dasselbe in rationalistischer [oder wie es nach S. VIII Z. 28 v. o. heißen soll: rationalisirender] Verkennung seines göttlichen Wesens entwerthet." Ritschl nimmt dies zum Ausgangspunkt seiner Streitschrift und legt mir dadurch nahe, dieselbe nicht ganz unbeantwortet zu lassen. Es ist mir gerade kein Vergnügen Streitschriften zu schreiben, auch habe ich anderes genug und übergenug zu thun. Aber jene schien mir doch nicht ganz unerwidert bleiben zu sollen. Ich werde eilen, zu allgemeineren Betrachtungen und zu den dogmatischen Fragen selbst zu kommen, um die Leser nicht mit den Kleinlichkeiten persönlicher Kritik zu langweilen, sondern sie in das sachliche Gebiet zu führen.

Aber mit ein paar Worten muß ich doch noch bei der Kritik verweilen, welche Ritschl jener Stelle meines Kompendiums angedeihen läßt. Er hat früher einmal in einer Recension von Hofmann's „Theologischer Ethik" in der „Theol. Literaturzeitung", Jahrg. 1878, Nr. 21, S. 515, geäußert, ich hätte ihn durch jene Stelle in meinem Kompendium bei den Lesern desselben „denunciirt", und einen ähnlichen Gedanken wiederholt er in seiner Streitschrift S. 4: „Hic niger est, hunc tu Romane caveto". Sehr geschmackvoll kann ich jenes Wort vom „denunciiren" allerdings nicht finden; aber auch nicht berechtigt. Von Anfang an hat die „Allgemeine Ev.-Luth. Kirchenzeitung" und dann das „Theol. Literaturblatt" die betreffenden Publikationen, die von ihm und von seiner Schule ausgingen, mit Aufmerksamkeit verfolgt. Wenn ich nun in meinem Kompendium mit einem kurzen Satze der Charakteristik mich begnüge, so wird man das doch gerechterweise schwerlich eine Denunciation nennen können. Wenigstens — ich wiederhole — geschmackvoll kann ich das nicht finden. Aber ich will versprechen, wenn mir vergönnt wird, mein Kompendium in neuer Auflage herauszugeben, von Ritschl's Werk ein wenig eingehender zu handeln, soweit das eben sich mit dem Rahmen der dort gegebenen Literaturübersicht überhaupt verträgt. Prof. W. Herrmann in Marburg hat, wie Ritschl in seiner Streitschrift S. 3 erwähnt, in seinem Werke: „Die Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Wirklichkeit" (Halle 1879), S. 14 den Zweifel ausgesprochen, ob ich Ritschl überhaupt gelesen. Er möge sich hierüber beruhigen. Aber allerdings die Stelle seines Werkes, S. 330, wo er mich mit Pfleiderer zusammenstellend so schreibt: „Da es sich bei der Meinung, die Metaphysik sei das Organon für die wissenschaftliche Darstellung und Begründung der Religion, um ein unaufgeklärtes Vorurtheil der Massen handelt, so ist es für uns von Wichtigkeit, daß sich zwei hervorragende kirchenpolitische Parteiführer, Luthardt und Pfleiderer, welche durch diese ihre Stellung auf die Ausnutzung solcher elementaren Mächte angewiesen sind, über jenen Punkt ausdrücklich geäußert haben", diese Stelle hat, ich bekenne es, mir den Geschmack an seinem Buche von vornherein verdorben. Und nach der theologischen Unterredung, die wir seinerzeit über die beregte Frage

gehabt, hatte ich nicht erwartet, daß er meine theologische Stellung in diesem Punkt auf „die Ausnutzung" jener elementaren Mächte der kirchlichen „Massen" zurückführen werde. Wie ich dogmatisch stehe, stehe ich seit ich ein theologisches Bewußtsein habe. Das ist vielleicht so lange, oder noch länger, als Hr. Prof. W. Herrmann Jahre des Lebens zählt. Indem ich mir durch jene Stelle die Lektüre seines Buches verleiden ließ, habe ich allerdings den Nachtheil gehabt, daß ich mir wahrscheinlich gar mannichfache Belehrungen entgehen ließ, welche ich aus demselben hätte schöpfen können. Aber wenn Hr. Prof. Herrmann wünscht, daß seine Belehrungen auch mir zutheil werden sollen, so muß er doch eine etwas andere Weise pragmatischer Erklärung der dogmatischen Standpunkte, wenigstens in solchen Fällen, üben. Daß ich sonst gegen seine Schriftstellerei nicht gleichgültig bin, weiß er aus der Berücksichtigung, welche ich seiner früheren Schrift habe zutheil werden lassen.

Doch, um zu Ritschl zurückzukehren, so findet dieser einen inneren Widerspruch darin, daß ich seine Theologie rationalisirend und moralisirend zugleich nenne, da nach meiner eigenen Charakteristik der Rationalismus die Religion einseitig auf das Wissen, der Moralismus auf das Wollen und Thun zurückführe. Ich dächte so sehr unverträglich sei beides nicht miteinander, daß es sich nicht berühren könnte. Ritschl steht Kant nicht fern. Daß bei Kant die Religion den Charakter des Moralismus an sich trägt, darf wol als anerkannt vorausgesetzt werden. Nicht minder aber wird die Kategorie des Rationalismus auf ihn angewandt. Nicht blos der neueste Kritiker Kant's, E. Höhne in seiner Schrift „Kant's Pelagianismus und Nomismus" (Leipzig 1881) charakterisirt in der Vorrede S. V Kant's Stellung als „reinen Rationalismus", sondern auch Schweizer, wie Ritschl selbst („Christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" III, 97) anführt, spricht von dem von Kant begründeten „moralischen Rationalismus". Und führt nicht auch Ritschl alles auf Erkenntniß (Selbst- und Weltbeurtheilung) und Antrieb zum Handeln zurück?

Aber das war nur so im Vorübergehen gesagt. Entschiedener setzt er ein bei der „Ausscheidung alles Metaphysischen". Wie kann ich ihm das zum Vorwurf machen, da ich doch im ganzen Kompendium nirgends von Metaphysik rede? Allerdings; weil ich eben nicht Metaphysik nenne, was man dort so nennt. Denn die Existenz und Absolutheit Gottes, die Trinität, die Präexistenz und wesentliche Gottheit Christi ꝛc., alle diese Fragen sind mir nicht Fragen der Metaphysik, sondern des christlichen Glaubensinhalts. Dort nennt man sie Metaphysik. So habe ich von dem Sprachgebrauch aus geredet, wie er dort herrscht. Ich dächte, das sei nicht so schwer zu verstehen gewesen. Damit wird auch das Verständniß jenes Wortes Hofmann's zurecht gestellt sein, welches Ritschl aus Hofmann's „Theologischer Ethik" (S. 20) in seiner Anzeige derselben anführt und als Trumpf gegen mich ausspielt: „Je mehr das System eines theologischen Systematikers einer Metaphysik gleicht, desto mehr entfernt es sich vom Christenthum." Es vergleicht sich die Dogmatik „vielmehr einer Philosophie der Geschichte". Das soll sich „der Schüler Hofmann's" gesagt sein lassen. Als ich seinerzeit diese Stelle in Hofmann's Ethik las, erinnerte sie mich an eine

theologische Debatte, die ich als junger Kandidat vor nun fünfunddreißig Jahren mit Freunden gehabt, und wo ich zu deren Befremden von der Dogmatik denselben Ausdruck gebraucht, sie sei eine Art „Philosophie der Geschichte". Vielleicht entnimmt sich Ritschl dieser beiläufigen Bemerkung wenigstens so viel, daß meine Gedanken auch von dem anderen Satze Hofmann's nicht allzu weit sich verirrt haben werden. Wer Hofmann nur einigermaßen kennt, weiß wie seine Zurückweisung der Metaphysik zu verstehen ist. Er meint die spekulative Konstruktion der christlichen Lehre aus aprioristischen Ideen, statt ihrer Ableitung aus der Heilsgeschichte, deren Deutung sie ist. Ein metaphysikfreies System in dem Sinne, wie das Ritschl's ist, würde er weit von sich ablehnen, während sein eigenes voll von Metaphysik in dem Sinne ist, wie man auf jener Seite dies Wort versteht. Duo si dicunt idem, non est idem.

II.

Doch es wird Zeit, daß wir auf die Frage der „Metaphysik" in der Theologie eingehen. Ritschl hat die ganze Debatte in seiner Schrift wesentlich auf diese Frage gestellt. Treten wir ihr denn näher!

Ja, wenn das eine so einfache Frage wäre, was unter Metaphysik zu verstehen ist. Ritschl gibt eine ausführliche Erörterung. Er geht von Aristoteles aus und kommt bei den kirchlichen Dogmen an. Das ist ein weiter Weg. Auf diesem kann viel mitgenommen werden. Und es wird viel mitgenommen. Metaphysik ist ein sehr elastischer Begriff, der eine solche Ausdehnung erfährt, daß er alles Mögliche in sich befaßt. Dadurch wird die Methode des Beweisverfahrens allerdings sehr einfach. Metaphysik, so lautet der Syllogismus, ist aus der Theologie auszuschließen. Nun fällt dies und jenes unter die Kategorie der Metaphysik. Also ist dies und jenes aus der Theologie auszuschließen. Und so sehen wir denn plötzlich Trinität, Gottmenschheit Christi und eine Menge Stücke, welche wir bisher als wesentliche Stücke des christlichen Glaubens und der christlichen Lehre angesehen hatten, vor die Thüre gewiesen. Nichts einfacher als das. Suchen wir denn die Zauberin Metaphysik, die solches leistet, zu fassen.

„Die Metaphysik ist Lehre von den Dingen, Ontologie. Sie umfaßt außerdem die Begriffe a priori, in welchen die Vielheit der wahrgenommenen und vorgestellten Dinge wieder zur Einheit der Welt geordnet werden", lesen wir in Ritschl's Streitschrift S. 7. Er weist dann nach, wie verschieden diese Weltauffassung von der religiösen Weltbeurtheilung ist, welche das Selbstgefühl des persönlichen Geistes gegenüber den Hemmungen von seiten der Natur sicherstellen will. Metaphysisch, fährt er fort, ist der kosmologische und der teleologische Gottesbeweis; metaphysisch, den Begriff der Absolutheit dem Gottesbegriff zu Grunde zu legen, „ein metaphysischer Götze"; metaphysisch, die s. g. unio mystica über die Willensharmonie mit Gott auszudehnen und von einer Gemeinschaft des Seins selbst zu reden; denn von einem „eigentlichen d. h. metaphysischen Sein" wissen und erfahren wir nichts; ebenso metaphysisch, die Einheit Christi mit Gott

als Wesenseinheit, im Sinne der Nicänums, dieses „Gefüges von metaphysischen Begriffen" zu fassen ꝛc. Das Gemeinsame also in allen diesen Bestimmungen oder Ablehnungen ist: die Frage nach dem Sein, nach dem Wesen der Dinge. Diese hat man unberechtigter Weise in das Christenthum und seine Theologie eingeführt und dieses damit verwirrt. Im Christenthum und seiner Theologie handelt es sich nicht um das Sein, sondern um die Bedeutung, um Werthurtheile; nicht was Gott, was Christus, was die Auferstehung ist, sondern welchen Werth sie für uns haben. Aber damit — habe ich entgegengehalten — daß alles auf Werthurtheile reducirt wird, wird das Christenthum entwerthet. Ritschl hat mir dies Wort sehr übel genommen. Diese ganze Abhandlung wird die Rechtfertigung jenes Wortes sein.

Es kommt doch alles auf die Bedeutung an? Gewiß. Was hilft uns ein Gott, wenn er nicht uns Gott ist? Was der Gottmensch, wenn er nicht unser Heiland ist ꝛc.? Wohl; aber die Bedeutung einer Sache muß doch ihr Fundament in der Sache selbst haben. Wenn die Bedeutung nicht sachlich begründet ist, wenn wir das Werthurtheil vom Seinsurtheil lösen, so hängt es schließlich in der Luft. Gewiß ist es die Hauptsache, Gott als die Liebe zu erkennen (Ritschl's Streitschrift, S. 14). Aber was muß Gott sein, wenn er uns die Liebe sein soll, in der wir unser Heil für Zeit und Ewigkeit begründet und gesichert wissen? Gott als Liebe zu bezeichnen, ist eine Prädikatsaussage von Gott — wie muß also das Subjekt gedacht werden, um Subjekt dieses Prädikats zu sein? Gewiß ist es die Hauptsache im zweiten Artikel mit Luther zu bekennen, daß Jesus Christus „sei mein Herr, der mich verlorenen und verdammten Menschen erlöset hat" ꝛc. Aber was muß er sein, wenn er mir dieses soll sein können? Eben deshalb hat Luther das andere vorausgeschickt, „daß Jesus Christus wahrhaftiger Gott ꝛc.", und hat wohl gewußt, warum er das gethan hat. Also das Werthurtheil kann nicht in der Luft hängen.

Aber — kann man einwenden — im Christenthum handelt es sich doch um moralische Wahrheiten und Gewißheiten, nicht um Erklärung des Seins der Dinge. Gewiß handelt es sich um sittliche Gewißheiten; und das Sittliche gehört dem Gebiet der Willensverhältnisse an. Aber es läßt sich dieses Gebiet von dem Zusammenhang des übrigen geistigen Lebens, des gesammten übrigen Denkens und Erkennens nicht loslösen. Es ist auch mir unfraglich, daß es sich im Christenthum nicht um Welterklärung im gewöhnlichen wissenschaftlichen, etwa naturwissenschaftlichen Sinne handelt, sondern um den Weltzweck Gottes, für welchen das ganze Gebiet der Natur nur die Welt der Mittel ist, somit um eine dem entsprechende Weltbeurtheilung; daß es sich nicht um Erklärung des Wesens des Menschen, etwa seines Zusammenhangs von Leib und Seele u. dgl. handelt, sondern um seine sittliche Aufgabe und seine dem entsprechende Selbstbeurtheilung ꝛc. Aber, wie ich Herrmann schon früher entgegengehalten, wir können doch beides nicht so auseinander reißen, als ginge es einander gar nichts an. Wo bleibt die sittliche Beurtheilung der Welt, wenn die Welt rein mechanistisch und materialistisch erklärt wird? Es wird mit dieser Welterklärung jener Weltbeurtheilung der Boden unter den Füßen weggezogen. Oder wo soll die

sittliche Selbstbeurtheilung des Menschen oder des Christen bleiben, wenn er nicht überhaupt als sittliche Persönlichkeit anerkannt wird, wenn also nicht sein gesammtes Wesen so verstanden wird, daß jene überhaupt möglich ist? Ist dieses eine metaphysische Aufgabe, nun wohl, so wird das Verständniß der ethischen ohne „Metaphysik" nicht möglich sein. Wir können nicht zwei ganz verschiedenartige Denkweisen in unserem Geiste vereinigen; es will doch unser geistiges Leben in Zusammenhang mit sich selbst stehen; es muß also auch die christliche Denkweise in Einheit mit der übrigen zusammengehen. Also so ganz uninteressirt ist die christliche Denkweise und die theologische Aufgabe auch bei jener Frage nicht, daß sie dieselbe völlig allen möglichen Geistern preisgeben könnte und sich ruhig auf ihre Burg sittlicher Beurtheilung zurückziehen. Es ist zu fürchten, daß ihr in dieser Burg schließlich Nahrung und Wasser abgeschnitten und sie zuletzt ausgehungert würde.

Aber — wird uns entgegengehalten — diese Erkenntniß des Seins ist ja gar nicht möglich; sie beruht auf Selbsttäuschung. Ritschl hat eine eingehende Erörterung über diese Selbsttäuschung angestellt (S. 32—37). Es sind nur einzelne Wahrnehmungen eines Dinges, die wir machen. Diese setzen sich in unserem Geiste zu einem „Erinnerungsbilde" zusammen, welches sich hinter die einzelnen Wahrnehmungen schiebt, wie räumlich dahinter stehend, und in welchem wir das Ding selbst und die Ursache der einzelnen Erscheinungen und Wirkungen, die wir wahrnehmen, zu besitzen meinen. Das ist der alte platonische Irrthum, welcher diese Abstraktionen zu realen Allgemeinbegriffen macht und darin das Wesen der Dinge zu haben glaubt. Damit operirt man in der Theologie als mit Realitäten, während es doch nur ganz blasse Abstraktionen ohne alle Wirklichkeit sind. Wir nehmen nur Wirkungen, nicht die Sache selbst wahr. Ritschl hat in dieser Ausführung den Namen Kant's nicht genannt; aber es ist im wesentlichen die bekannte Theorie Kant's: das Ding an sich ist unerkennbar. Gewiß, das Ding „an sich" ist unerkennbar. Aber auch sofern es für uns ist? Wir nehmen nur Wirkungen wahr — nicht auch das Wirkende in den Wirkungen? Kommen wir gar nicht an die Sache heran? Dann gibt es überhaupt kein Erkennen im eigentlichen Sinne, nicht blos in der Theologie nicht, sondern überhaupt nicht. Dies hat Biedermann seinerzeit unseres Erachtens mit Recht Lipsius entgegengehalten. Robert Mayer, der doch ein scharfsinniger Kopf war wie nur einer, wird doch wol recht haben, wenn er behauptet, daß dem Denken das Sein entspreche, daß eine prästabilirte Harmonie zwischen beiden sei, wenn das Denken nicht unfruchtbar sein solle.

Aber wenn auch — es sei, jene Erkenntnißtheorie ist im Recht: soll eine philosophische Erkenntnißtheorie der Theologie ihren Erkenntnißstoff zumessen und uns sagen, was in die Theologie gehört und was nicht? Ich bekenne, gegen solche philosophische Dienstbarkeit sträubt sich allerdings mein theologisches Selbstgefühl. Es versteht sich von selbst, daß die Theologie als Wissenschaft den allgemeinen Gesetzen wissenschaftlicher Erkenntniß und Behandlung unterliegt — aber nur soweit die Gleichartigkeit der Materie reicht. Im übrigen aber werden wir darauf bestehen dürfen und müssen, daß die Gesetze der Erkenntniß durch

das Objekt der Erkenntniß bedingt sind. Mag sonst das Ding an sich unerkennbar und in seinen Wirkungen nicht gegenwärtig sein — daraus folgt nichts für die transscendente Welt, mit der wir es zu thun haben. Für Kant war die Welt des Transscendenten schlechthin unerkennbar — weil er keine Offenbarung kannte, in welcher das Transscendente in das Diesseits hereintrat. Man kann jene Folgerung als Axiom behandeln nur, wenn man auch diese Voraussetzung als selbstverständlich ansieht. Wenn sie das nicht ist, wird man auch jene abzulehnen ein Recht haben. Es ist daher nicht an dem, daß es sich nur um eine Verschiedenheit der wissenschaftlichen Methode handle, daß wir uns nur zu entschließen haben, einen wissenschaftlich unhaltbaren platonischen Realismus mit einem modernen Nominalismus zu vertauschen, wobei die Sache selbst in keiner Weise alterirt, vielmehr nur um so mehr sichergestellt werde. Es ist von einem platonischen Realismus und von einer Hypostasirung und einem Mythologisiren allgemeiner Begriffe oder blasser Abstraktionen, und wie diese Ausdrücke bei Ritschl weiter lauten, bei uns nicht die Rede. Ich wüßte kaum jemanden zu nennen, von dem das gälte. Denn über die Hegel'sche Periode sind wir hinaus. Noch weniger ist es blos eine überlieferte und uns bequeme Methode, um die wir streiten und die wir vertheidigen als einen überkommenen Besitz. Die Sache ist viel ernsthafter. Es handelt sich nicht um Allgemeinbegriffe, sondern um Thatsachen. Ist es nur eine Abstraktion aus der einzelnen Wirklichkeit oder eine Thatsache, daß es eine angeerbte Sünde gibt? Ist es nur eine Abstraktion oder eine Thatsache, daß Christus Gott bei Gott war, ehe er Mensch wurde? Daß er göttlichen Wesens war, nicht blos in Einheit der Gesinnung mit Gott stand? Und so könnte ich noch eine Weile fortfragen. Sind das Thatsachen — wie sie dem christlichen Glauben von Anfang an als Thatsachen galten — so kann und darf uns da keine Erkenntnißtheorie irremachen. Und wir würden sehr kurzsichtig sein, wenn wir uns überreden ließen, es handle sich nur um eine bessere Erkenntnißtheorie, und auf einmal sähen wir, daß wir statt einer anderen Theorie des Erkennens einen anderen Inhalt des Erkennens eingetauscht hätten. Es handelt sich nicht blos um verschiedene Methoden, ob wir regressiv von den Wirkungen auszugehen haben, oder progressiv von einem Sein aus, dessen Erkenntniß doch selbst erst aus den Wirkungen erholt ist; es ist nicht die Frage: ob Platonimus oder nicht, ob Realismus oder Nominalismus u. dgl.; wir müssen entschieden dagegen protestiren, daß es sich nur darum handelt, um eine solche rein formal wissenschaftliche Frage; nein, die Differenz ist eine sachliche über den Inhalt des Christenthums selbst.

Ich kann ein vollgültiges Zeugniß dafür von jener Seite selbst anführen. Ein theologischer Anhänger Ritschl's, unter der Chiffre W. B., hat sich beeilt, von jener Streitschrift in der augsburger „Allg. Zeitung" in zwei Artikeln (1881, Nr. 300 und 313 Beil.) der Welt Bericht zu erstatten und sie über die Gegensätze der beiden theologischen Schulen aufzuklären. Ich gebe den zweiten Artikel im Auszug hier wieder. „Die theologischen Metaphysiker verstehen die Metaphysik als Erkenntniß der göttlichen Dinge. Sie kennen die irdischen Dinge überdies nicht nur nach ihrem wirklichen Sein, sondern auch in ihrem »Ansichsein«.

Sie sind dieser metaphysischen Erkenntniß so sicher, daß sie sogar aus jenem ihnen allein bekannten Ansichsein der Dinge ihr wirkliches Sein zu deduciren unternehmen". „Also mit den Allgemeinbegriffen wird eingesetzt. Das ist die platonische Methode. Diese Allgemeinbegriffe werden sodann für transscendente Dinge erklärt. Das ist das nicht zu übersehende mythologische Element in dieser Methode. Sodann werden diese dinglichen Allgemeinbegriffe mit so viel Traditionsstoff ausgefüllt — denn »an sich« sind sie ja leer — als die theologische Liebhaberei und Klugheit für zweckmäßig erachtet. Zuletzt zieht der Metaphysiker — wie der Künstler das verschluckte Band [!] — die bunte Reihe konkreter Vorstellungen, mit welchen jenes »an sich« ausgestopft war, wieder hervor — und das metaphysische System ist fertig." Er erläutert das Gesagte und das geistreiche Bild, das er gebraucht, dann an der Gotteslehre und Christologie. „Dem Metaphysiker genügt es in der Gotteslehre nicht, nachzuweisen, wie der Glaube an Gott entsteht, welchen Inhalt dieser Glaube durch die christliche Offenbarung enthält, was dieser Glaube uns in der Deutung unserer Stellung in der Welt leistet — nein, er kennt Gott auch an sich. Was ist er an sich? Das »absolute Sein«, die »absolute Einheit«, die doch zugleich von Ewigkeit her aus drei Personen besteht". „Dem Metaphysiker genügt es nicht, nachzuweisen, wie und warum in der christlichen Gemeinde an Christus als den Offenbarer und Erlöser geglaubt wird. Der Metaphysiker ist eben mit dem Glauben nicht zufrieden, er will schauen. Und was schaut er jenseit der Grenze unserer erfahrungsmäßigen Erkenntniß Christi? Daß Christus bereits vor der Zeit als eine besondere göttliche Person existirt hat, daß er in der Zeit aus zwei Naturen komponirt war, daß er nach seiner Zeit in einem ätherischen Leib im Himmel fortexistirt und was dergleichen mehr ist. Darin also sollen wir eine Bereicherung unserer Erkenntniß Christi, unseres Erlösers und Heilandes, finden. Versuch's wer's kann. Ich bin so bescheiden mit Lessing zu sagen: Wer in dieser Sphäre noch zu denken vermag, den beneide ich nicht um seinen Verstand". „Aber ein Hauptargument für diese theologische Metaphysik ist noch zum Schluß hervorzuheben. Es läuft, wie schon bemerkt, zugleich auf eine Verdächtigung des christlichen Charakters der Gegner der Metaphysik hinaus". Und nun geht die Polemik gegen die kirchliche Lehre von der Trinität und der Gottmenschheit Christi weiter — ich kann nicht anders sagen — in ziemlich trivialer Weise. Am Anfang hatte ich in der Chiffre W. B. einem bekannten Vertreter der systematischen Theologie sehen zu sollen geglaubt. Aber der weitere Verlauf dieser beiden Artikel ist derart, daß ich mich nur schwer überreden könnte zu glauben, daß sie von diesem stammen. Eine Entgegnung gegen die angeführten Expektorationen von W. B. wird man von uns nicht erwarten; sie wird auch nicht nöthig sein. Wenden wir uns vielmehr den einzelnen Lehren zu, auf welche Ritschl in seiner Streitschrift zu sprechen kommt.

III.

Zuerst denn die Gotteslehre. Ich muß da wieder von meinem armen Kompendium anfangen. Ich hatte die Gotteslehre mit dem Satze begonnen:

„Die christliche Gotteslehre ist die Lehre vom Gott der Heilsoffenbarung" und dem die Erinnerung Luther's gegen die Weise der Behandlung der Gotteslehre beigefügt, welche „oben am höchsten anfange zu lehren und predigen von Gott, blos und abgesondert von Christo, wie man bisher in hohen Schulen spekulirt und gespielet hat mit seinen Werken droben im Himmel, was er sei, denke und thue bei sich selbst." Die Anmerkung des Paragraphen schloß mit den Worten: „Die Lehre von Gott muß als Ausdruck des christlichen Glaubensbewußtseins dargestellt werden, wie es durch die Heilsoffenbarung bedingt ist. Dieses aber hat die allgemeine Gottesoffenbarung und die dadurch bedingte allgemeine menschliche Gottesgewißheit und -erkenntniß zur Voraussetzung"; und so lasse ich zunächst einen Absatz über die natürliche Gottesoffenbarung folgen, um dann auf die Heilsoffenbarung überzugehen und diesen Abschnitt seine Spitze finden zu lassen in den Lehren von der Trinität und vom ewigen Rathschluß Gottes. Ich dachte, der Sinn, in welchem hier von der natürlichen Gottesoffenbarung gehandelt wird, sei unmißverständlich. Ich sehe, daß ich mich doch getäuscht. Ritschl hat das Kompendium in die Hand genommen und auf der einen Seite jenen Satz Luther's, auf der anderen Seite den Paragraphen über die natürliche Gottesoffenbarung gefunden und meint nun, dieser Paragraph „drehe" jenem Satze „den Rücken zu". „Dieses Spiel des Zufalls auf dem geduldigen Papier bezeichnet aber auch das einzige vernünftige Verhältniß, welches zwischen beiden Sätzen gedacht werden kann" (S. 5). Das soll ein Witz sein. Ich überlasse anderen über seinen Werth zu urtheilen. Nach Ritschl hätte „nach biblisch-theologischer Methode ein Bild der Person oder des Wirkens Christi entworfen" werden müssen, „und aus diesem Erkenntnißgrunde als der für die christliche Gemeinde maßgebenden Offenbarung Gottes alle Glieder der christlichen Welt- und Lebensanschauung und unter ihnen zuerst der nothwendige Begriff von Gott festgestellt werden" (S. 4). Ja, wenn Christus nach marcionitischer Weise plötzlich in der Welt erschienen wäre, unvorbereitet und unangemeldet und ohne Voraussetzungen, dann wäre diese Methode richtig. Wenn aber Christus seine geschichtlichen Voraussetzungen hatte, dann wird auch in der Dogmatik Christus nicht wie ein deus ex machina auf einmal, unvorbereitet und ohne Zusammenhang mit unseren anderweitigen Gedanken und Anschauungen hereintreten können. Wohl, im Auge müssen wir ihn von vornherein haben und alle vorbereitenden Aussagen von diesem Gesichtspunkte aus orientiren und in Beziehung dazu stellen, so gut wie Gott nicht blos die alttestamentliche Heilsgeschichte, sondern auch die Schöpfung und die gesammte geschichtliche Leitung der vorchristlichen Menschheit danach orientirt und in Beziehung dazu gesetzt hat. Aber damit anzufangen wäre ebenso unvermittelt, wie Gott unvermittelt gehandelt hätte, wenn er die Geschichte der sündigen Menschheit damit angefangen hätte. Wenn wir nun, um Gott in Christo zu erkennen und zu verstehen, einen Schritt zurückthun in die Welt der Schöpfung, um hier die Beziehungen zur Erlösung der Welt und zum Heilsgedanken Gottes zu finden und nachzuweisen: heißt das dem Gerichte jenes Luther'schen Wortes verfallen von der Spekulation, die oben anfängt von den Werken Gottes „droben im Himmel, was er sei, denke und

thue bei sich selbst?" Sind es denn nicht die Fußstapfen Gottes auf Erden, denen wir nachgehen, wenn wir die „natürliche Gottesoffenbarung" aufsuchen? Das ist von jener Spekulation, die, mit Luther zu reden, „hinaufklettert und mit unserer Vernunft Gott in seiner Majestät eigentlich fassen und ausspekuliren will, was er sei," sehr weit entfernt. Oder ist es überhaupt mit der natürlichen Gottesoffenbarung nur „Vorspiegelung" (Streitschrift, S. 5) und mit einem darauf ruhenden „Wissen von Gott" schlechthin nichts? „Alles Wissen von Gott ruht auf Offenbarung", hatte ich geschrieben und eben damit alle blos spekulative Behandlung der Gotteslehre abgewiesen, vielmehr alle Gotteserkenntniß auf die thatsächliche Erfahrung von Gott gegründet. Ritschl hält ein: „Der Apostel Paulus kennt ein weit verbreitetes Wissen von Gott, welches auf Verkehrung von Offenbarung beruht." Ganz recht; nur ist dies eben kein „Wissen" von Gott, sondern „Lüge", wie es der Apostel nennt Röm. 1, 25. Das ist sehr zweierlei. Der Apostel redet in jenem Zusammenhang aber auch von einem „Wissen" von Gott und einer „Wahrheit" über Gott. Und wenn ich nun mit Bezug auf jene natürliche Gottesoffenbarung schreibe: „Das dadurch gesetzte Gottesbewußtsein findet seine Wahrheit erst im heilsgeschichtlich vermittelten" und Ritschl meint, also habe es in sich keine Wahrheit, „es ist eine an sich falsche Lehre von Gott", es müßte denn „für halbe Wahrheit gelten, bis sie durch die Heilsoffenbarung zur vollen Wahrheit ergänzt wird," so werde ich solchen Einwendungen gegenüber den Sinn meines Satzes nicht erst zu erläutern nöthig haben. Ich denke, er ist klar genug. Es verhält sich damit ähnlich, wie wenn wir sagen — was doch wol richtig ist — der Christ ist die Wahrheit des Menschen, indem er die Verneinung seiner Unwahrheit ist. Es ist nicht eine an sich falsche Lehre; sondern „sie sind eitel geworden in ihren Gedanken und ihr unverständiges Herz ist verfinstert worden", sagt der Apostel Röm. 1, 21 — man müßte denn annehmen, daß was der Apostel in der Form geschichtlicher Thatsächlichkeit ausspricht, in stets seiende Zuständlichkeiten zu übersetzen, mit anderen Worten, daß die Sünde überhaupt nicht als ein zwischeneingetretenes geschichtliches Faktum, sondern als eine von Haus aus seiende Naturbestimmtheit zu denken sei. Ist Ritschl dieser Meinung, dann ist sein Satz allerdings klar, aber freilich dann gehört er auch von vornherein einem anderen Gedankenkreise an, der sein Recht erst nachweisen müßte und nicht ohne weiteres voraussetzen dürfte.

Unser kirchliches Bekenntniß und insonderheit die Konkordienformel ist doch wol hinreichend gesichert gegen den Verdacht, das specifisch Neue des christlichen Heilsstandes nicht genugsam zu wahren; aber es gesteht bekanntlich doch auch dem natürlichen Menschen einen Rest religiöser und sittlicher Gotteserkenntniß zu (F. C. II) und beruft sich hierfür ausdrücklich auf den Anfang des Römerbriefes. Nicht blos das A. T. verweist uns oftmals auf Gottes Selbstbezeugung in der uns umgebenden Welt, sondern auch Paulus erinnert daran, daß Gott „sich nicht unbezeugt gelassen" in den Gaben des natürlichen Lebens (Apg. 14) und in den Führungen der Völker (Apg. 17), damit die Menschen ihn suchen sollen, „ob sie ihn fühlen und finden möchten, und zwar er ist nicht fern von einem jeglichen unter uns; denn in ihm leben, weben und sind wir", und im ersten

Kapitel des Römerbriefes handelt er eingehend davon, daß Gott sowol im Inneren des Menschen kund ist (φανερόν ἐστιν ἐν αὐτοῖς), als auch seit der Weltschöpfung aus den Werken der Schöpfung in seiner ewigen Kraft und Gottheit d. h. seinem geistigen Wesen, wie es allem Sinnenfälligen zu Grunde liegt, erkannt werden kann, und daß dies allerdings eine „Wahrheit" ist, die nur durch sittliche Schuld der Menschen in ihr Gegentheil verkehrt worden ist, sodaß also der Wirklichkeit des Irrthums an sich die Möglichkeit der Wahrheit — natürlich nicht der Heilswahrheit — zu Grunde lag. An diese verschüttete Wahrheit erinnert der Apostel auf dem Areopag und suchte sie wieder aufzugraben und haben die Apologeten stets erinnert. Oder ist das alles nur Metaphysik der späteren heidnischen „Popularphilosophie", wie man es in jener Schule etwa darzustellen liebt? Dann ist am Ende auch der erste Glaubensartikel und was er vom Allmächtigen und Schöpfer sagt, heidnische Metaphysik? Oder sollte der christliche Glaube gleich mit dem zweiten Glaubensartikel beginnen? Das wäre allerdings mehr marcionitisch als kirchlich. Da will ich lieber mit der Kirche in diesem Sinne „Metaphysik" treiben als im Sinne jener Gedanken eine von allem angeblich Heidnischen gereinigte Dogmatik aufstellen. Viel werth ist das natürliche Gottesbewußtsein allerdings nicht und der blasse und abstrakte Monotheismus der ausgehenden Antike auch nicht. Aber den alten Apologeten hat doch beides gedient daran anzuknüpfen, und die Missionare unserer Tage thun es noch heute ähnlich, und der Vater unserer kirchlichen Missionsarbeit, Ziegenbalg, hat in diesem Sinne die indische Götterlehre durchforscht und im Parabara vastu Berührungen nachweisen zu können geglaubt, die ihn frappirten und ihm von praktischer Wichtigkeit schienen (vgl. Ziegenbalg's „Genealogie der malabarischen Götter" von W. Germann. Erlangen 1867, S. 5. 17 fg.). Es versteht sich von selbst: das ist alles nicht der wahre Gott; „Jehova ist unser Gott", sagt die alttestamentliche Schrift; der Gott der Heilsgeschichte, der Vater unseres Herrn Jesu Christi ist der wahrhaftige Gott und das ewige Leben. Das ist der Gott, den wir verkünden. Erst wer diesen kennen lernt und an ihn gläubig wird, kennt Gott und glaubt an ihn im eigentlichen Sinne (Gal. 4, 8, 9; 1 Petr. 1, 21). Aber diese Verkündigung von dem wahren Gott, den wir wissen, während die anderen ihm „unwissend Gottesdienst thun", knüpft doch an einem allgemein menschlichen Gottesbewußtsein an, welches Produkt der allgemeinen göttlichen Selbstbezeugung ist, und welches die christliche Verkündigung herausholt aus seiner Verschüttung und Selbstverkennung, um den „unbekannten Gott" dann im Vater Jesu Christi oder im dreieinigen Gott als in seiner Wahrheit erkennen zu lassen.

Wenn ich in diesem Zusammenhange von den s. g. „Gottesbeweisen" handle, so weiß ich sehr wohl, daß man zweifelhaft sein kann, ob diese überhaupt in eine christliche Dogmatik gehören. Aber ein „Kompendium" thut meines Erachtens gut, sich möglichst an die traditionelle Behandlung anzuschließen, um dann allerdings im Zusammenhang damit die nöthige Kritik derselben zu üben. Ebendeshalb habe ich mich auch begnügt, nur die nöthigsten historischen Notizen anzuführen, ohne mich auf eine Entwickelung dieser Beweise, wie sie Ritschl zu seiner Verwunderung vermißt, einzulassen. Welchen relativen Werth ich ihnen

zuschreibe, habe ich deutlich genug zu erkennen gegeben; daß es Beweise im eigentlichen Sinne nicht seien, welche beweisen, was man nicht weiß, sodaß sie zur Anerkennung des Bewiesenen nöthigen, davon kann beim Gottesglauben überhaupt nicht die Rede sein; denn Gott ist eine Sache des Glaubens, der Glaube aber eine Sache des Willens; es gehört also guter Wille dazu, um Gott anzuerkennen. Es genügt nachzuweisen, daß der Gottesglaube weder in sich selbst ein widersprechender ist, noch von der Wirklichkeit der Dinge widerlegt wird, vielmehr eine Vernunftnothwendigkeit ist, welche von der Welt des Geistes und der Natur nur Bestätigung empfängt, sodaß er also vor dem Denken sich rechtfertigt. Uebrigens behandelt Ritschl selbst die „Gottesbeweise" ziemlich eingehend in seiner „Christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" (III, 184 fg.), um die Erkenntniß eines göttlichen Willens zu begründen, „der die Welt auf den Endzweck des Geisteslebens hin schafft" (III, 192). Wenn sie denn in einer „Christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" eine Stätte haben, so werden sie auch in meinem „Kompendium der Dogmatik" eine solche finden können.

Mit der Gewißheit Gottes ist aber zugleich die der Absolutheit gesetzt. Denn das Prädikat der Absolutheit von Gott auszusagen, ist ein identisches oder analytisches Urtheil. Denn es ist das im Begriff Gottes selbst liegende Moment, welches wir aus demselben nur herausnehmen und besonders aussprechen. Wir sind also berechtigt auszusprechen, daß, wenn die Menschen sich zum Bewußtsein brächten, was sie auf Grund der allgemeinen Gottesbezeugung denken und sagen, wenn sie Gott denken und sagen, sie damit zugleich die Absolutheit Gottes denken und aussprechen — „seine ewige Kraft und Gottheit" (Röm. 1, 20) — sodaß sie also ohne Entschuldigung sind, wenn sie Gott nicht so erkennen. Daß er die ewige Liebe ist, die unser Heil will, das haben wir erst in Christo erkannt; daß er der Absolute ist, dahin könnten die natürlichen Gedanken führen, wenn es keine Sünde und somit Verkennung Gottes gäbe. Danach mag man bemessen, mit welchem Recht Ritschl in seiner Polemik gegen Frank diesen Begriff einen „metaphysischen Götzen" nennt (S. 18).

Im Gegensatz dazu hat er „den Johanneischen Satz: Gott ist die Liebe zum Thema seiner Gotteslehre" genommen und hatte dagegen „einen Widerspruch von einem lutherischen Theologen nicht erwartet" (S. 14). Gewiß ist in aller Gotteserkenntniß, wie Luther oftmals erinnert, die Erkenntniß seiner Gesinnung die Hauptsache; mit dieser allein ist uns geholfen. Und so will denn auch Johannes mit jenem Worte: Gott ist Liebe (nicht: Gott ist die Liebe), nicht eine Begriffsbestimmung Gottes geben, sondern eine zusammenfassende Charakteristik des gesammten heilsgeschichtlichen Verhaltens Gottes, wobei dann freilich vorausgesetzt wird, daß man wisse was heißt: Gott, wenn von ihm gesagt wird, daß er in seinem heilsgeschichtlichen Verhalten Liebe sei. Ritschl dagegen will das, was vorausgesetzt wird, aus jenem Worte erst ableiten. Aber wenn er der Liebe „den die Welt umspannenden Zweck beilegt" und damit den Inhalt genügend bezeichnet glaubt, „welcher den Namen Gottes gebührend ausfüllt" (S. 14; vgl. dazu „Christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", III, 235 fg.), so liegt es doch

nicht in der Liebe selbst, daß darin der Weltzweck Gottes gesichert und unser Heil wider alle Gefährdung sichergestellt ist, sondern weil Gott es ist, von dem die Liebe ausgesagt wird. Darum also, weil es der Absolute ist, der alles in seiner Hand hat, von dem und zu dem und in dem alle Dinge sind: weil dieser es ist, vom dem gilt, daß er die Liebe ist, darum wissen wir darin unser Heil sicher begründet. Ritschl könnte ja nicht von einem Weltzweck des Gottes der Liebe sprechen, wenn er nicht selbst logisch die Absolutheit Gottes voraussetzte.

Aber die Absolutheit ist ein metaphysischer Begriff, hält Ritschl ein; wir wissen von Gott an sich nichts; wir wissen von ihm nur aus seinen Wirkungen; denn man erkennt ein Ding erst vollständig in „seinen Wirkungen auf unsere Wahrnehmung und auf andere Dinge" (S. 17). Darum ist es auch nichts mit meiner Unterscheidung zwischen den Wesensbestimmtheiten, die Gott an sich eignen, und den gewöhnlichen Eigenschaftsaussagen d. h. den Verhältnißbestimmungen Gottes zur Welt (S. 31). Das ist lauter Metaphysik, lauter angebliche aprioristische Erkenntniß des Dinges an sich. Gewiß, wir erkennen Gott nur aus seiner Offenbarung. „Alles Wissen von Gott ruht auf Offenbarung", habe ich deshalb geschrieben. Aber sind es deswegen nur die Wirkungen, die wir erkennen, nicht der Wirkende selbst? Was ist das für eine Offenbarung Gottes, die uns Gott nicht offenbart? Wohl, die Offenbarung offenbart uns Gott, wie er für uns ist; nicht wie er schlechthin an sich, abgesehen von aller Beziehung zu uns ist; aber doch Gott selbst wie er für uns ist. Daß er aber der letzte Grund aller Dinge und unseres Heils ist, der seinen Grund in keinem anderen, sondern in sich selber hat, das ist eben der Gott, den wir erfahren. Es ist nicht an dem, wie es Ritschl in umständlicher Erörterung ausführt, daß wir uns aus den einzelnen Wirkungen eine Abstraktion machen und ein Erinnerungsbild zusammensetzen, das wir dann zur Realität erheben, während es doch nur eine Idee ist. Ja, wenn sich Gott nicht hineinlegte in seine Wirkungen, wenn er selbst der uns Ferne bliebe, wenn alles sich auf eine actio in distans reducirte, nach socinianischer und deistischer Meinung, dann hätte Ritschl recht; dann hätten wir es nur mit Wirkungen, nicht mit Wirklichkeit, nur mit Willensverhältnissen, nicht mit der Person selbst zu thun. „Der Mensch in der Richtung seines Willens ist er selbst", schreibt Ritschl (S. 37). Vielmehr: der Mensch selbst ist in der Richtung seines Willens, wird zu sagen sein. Wie viel mehr gilt dies von Gott, daß Gott selbst in den Akten seiner Offenbarung ist. Oder auf die Eigenschaften angewendet: es ist ein Unterschied zwischen dem Verhältniß zur Welt, welches die Eigenschaften beschreiben, und dem, welcher in solchem Verhältniß zur Welt steht. Wir brauchen keine „ruhenden Eigenschaften" anzunehmen, was „nur eine Selbsttäuschung" sei („Christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung", III, 214), aber wir müssen ein Subjekt haben, von welchem wir jene Eigenschaften aussagen, d. h. von dem jene Aktivität gilt.

IV.

Diese Gedanken aber gewinnen ihre vollste Bedeutung und Tragweite in ihrer Anwendung auf die Beurtheilung der Person Christi und ihres Verhält-

nisses zu Gott. Und damit treten wir in den eigentlichen und entscheidenden Mittelpunkt der ganzen Erörterung. Reducirt sich alles auf Willensverhältnisse und Wirkungen, so ist Gott auch nur in dieser Form in Christus gegenwärtig gewesen, und das Verhältniß Christi zu Gott ist ein Verhältniß der Willensharmonie, nicht der Wesensgemeinschaft. Ritschl erkennt das Johannesevangelium an. Aber es sind nach seiner Meinung nur die metaphysischen Sätze der nicänischen Bestimmungen, welche die Interpreten gleich von vornherein zu den Aussprüchen Christi über seine Einheit mit Gott dem Vater mitbringen, und wodurch sie sich den Blick für die richtige Fassung einer moralischen Harmonie des Willens, d. h. des Lebenszweckes Christi mit dem Weltzweck Gottes trüben lassen (S. 22. 27 fg.). Nicht nach jenem „Gefüge von metaphysischen Begriffen, welches in ihr Ohr klingt und alle Eindrücke übertönt, welche sie von der Anschauungsweise der Schrift haben dürften, die sie im Zusammenhang, d. h. aus sich selbst auszulegen verpflichtet sind", sind die Johanneischen Stellen zu deuten. „Wenn in einer Schrift, wie das Evangelium des Johannes ist, weniger deutliche Aussprüche vorkommen, wie die von der Einheit Christi mit Gott, so sind sie nach dem Maß der parallelen Aussprüche zu erklären, die in ihrer Art deutlich sind". Als eine solche normirende Stelle, die auch Meyer zu seiner Verwunderung bei Joh. 10, 30 nicht beigezogen, bezeichnet Ritschl Joh. 4, 34. Den bildlichen Ausdruck Speise setzt Meyer um in den Sinn: „meine Befriedigung ist es das Werk Gottes auszuführen". Von mir findet Ritschl, daß ich in meinem Kommentar den Satz zwar als bedeutungsvoll bezeichnet, aber „gar nicht erklärt" habe. Ich hatte gedacht, daß was ich von der „inneren Befriedigung" dort gesagt (I, 419), für einsichtige Leser deutlich und genügend zur Erklärung des Wortes von der Speise sei. Ritschl gibt eine andere Erklärung: „Das Mittel meiner Selbsterhaltung ist die Ausführung des Werkes Gottes" (S. 28). Er wiederholt damit die Erklärung, welche er schon in seinem größeren Werke (III, 392) gegeben. Ob er darin Nachfolge haben wird, bezweifle ich. Nach gewöhnlichem Schriftsprachgebrauch ist Speise so viel als Mittel der Sättigung und Befriedigung. Aber dem sei, wie ihm wolle: was hat diese Stelle, welche von der Berufserfüllung redet, mit denen zu thun, in welchen Jesus seine Einheit mit dem Vater aussagt? Es ist reine Willkür, nach dieser „deutlichen" Stelle jene „undeutlichen" auslegen zu wollen. Das Motiv ist freilich sehr ersichtlich. Ritschl ist eben von vornherein entschlossen, alle derartigen Aussagen auf das Maß der Willensübereinstimmung zurückzuführen. Das Bild des Prokrustesbettes, welches er einmal in herber Rede gegen H. Weiß gebraucht (S. 44), möchte wol eher ihn selber treffen. Soll ich wirklich an alle die Johanneischen Selbstaussagen Christi erinnern, um nachzuweisen, daß sie über das Maß einer blos moralischen Harmonie weit hinausgehen? Das Schreckwort „Metaphysik" (S. 28) macht keinen Eindruck auf uns. Und daß Jesu „nicht zuzutrauen" sei, „daß er seine Selbstbeurtheilung nach der Abstufung metaphysischer und ethischer Erkenntniß gegliedert hätte; denn er ist kein Philosoph" (S. 29), will auch nicht verfangen. Es gehörte keine Philosophie für ihn dazu, um zu wissen, ob sein Wille oder er selbst, der sich wollend ꝛc. bethätigt, in Einheit mit dem Vater steht. Und dieses „Selbst" war keine Abstraktion oder

metaphysische blasse Idee, sondern eine sehr konkrete Realität. Sollen alle seine Worte vom Ausgang aus dem Vater, vom Gewesensein beim Vater und sodann von dem Besitze des „Lebens" gleich dem Vater u. dgl. m. nur den Einklang seines Willens mit dem des Vaters bezeichnen, so daß der Weltzweck Gottes sich in seiner Berufserfüllung vollzieht? Das heißt an die Stelle des eigentlichen Gedankens ein Quidproquo setzen. Und soll die Exegese wirklich wieder bei der rathschlüßlichen Präexistenz angelangt sein? Es ist eine klare Stellung zu sagen: mit den apostolischen Erinnerungen haben sich fremdartige philosophische Vorstellungen vermischt. Gut, dann erkläre man dergleichen Aussagen für Schulmeinungen, die nicht normativ seien. Aber die Aussagen gelten lassen und sie so umdeuten, ist exegetische Willkür. Und sich damit zu helfen, daß sie undeutlich seien, ist Ausflucht. Denn sie sind deutlich genug. Es kommt nur darauf an, ob man sie gelten lassen will oder nicht.

Es ist auch vergeblich, bei solcher Stellung zu den betreffenden Worten sich das Wort Bengel's zu Joh. 17, 11 aneignen zu wollen: „Illa unitas est ex natura, haec ex gratia, igitur illi haec similis est, non aequalis." Es ist ein ganz anderer Begriff von natura und gratia, welchen Bengel und welchen Ritschl haben. Ex natura sei die Gemeinschaft für Christus in seinem Lebenswerk, sofern sie stets gleichbleibend war, während sie bei uns eine Veränderung erkennen läßt. Denn damit kommen wir über die Sphäre der Willensaktion nicht hinaus. Und wenn Ritschl an anderen Stellen wieder von „übernatürlich" und „überweltlich" redet, so ist auch dies ganz anders gemeint als sonst. Uebernatürlich ist ihm identisch mit sittlich, nach dem Gegensatz von Natur und Geist, während sonst dies Wort im Gegensatz zum schöpfungsmäßig Gesetzten gemeint ist, wozu auch die Sphäre des Sittlichen gehört, sodaß Ritschl nur die Amphibolie im Sprachgebrauch des Wortes „Natur" und „natürlich" mißbraucht. Und ebenso bezeichnet ihm „überweltlich" die sittliche Herrschaft über die Weltmächte, die innere geistige Freiheit, die innere persönliche Erhebung über die Welt (vgl. z. B. III, 399), was alles innerhalb der Grenzen menschlichen Vermögens liegt, während das Wort doch uns über die Sphäre des Kosmischen, nicht blos des getheilten, sondern auch des einheitlich gefaßten hinausweist (vgl. z. B. Ritschl's „Unterricht in der christl. Religion". 2. Aufl., Bonn 1881, § 8). Solche Uebernatürlichkeit und Ueberweltlichkeit gilt auch von den Christen, nicht blos von Christo (Streitschrift, S. 27). Also bezeichnet sie keinen specifischen Unterschied von diesem.

Aber es sei, Christus stand in einer keine Veränderung aufweisenden Gemeinschaft seines Lebenswerkes mit Gott, wie dies von keinem anderen Menschen gilt. Wie sollen wir uns dieses sittliche Wunder — denn so haben wir es doch zu verstehen — erklären? Danach haben wir nicht zu fragen, antwortet Ritschl. Wir haben „eben dieses Datum anzuerkennen". „Man hat sich aller Versuche zu enthalten dahinter zu kommen, wie es im Einzelnen zu Stande gebracht, wie es empirisch so geworden ist. Diese Unternehmungen sind überflüssig, weil sie erfolglos sind; und sich auf sie einzulassen ist schädlich, weil sie erfolglos sind" (S. 29). Ja, wenn es mit Verboten gethan wäre. Vielmehr diese sind, wenn auch nicht schädlich, so doch erfolglos. Wir können unserem Geist nicht verbieten

zu fragen. Wie kann ein Mensch in solchem Willenseinklang mit Gott stehen, in welchem doch sonst niemand steht und — vielleicht dürfen wir hinzufügen — stehen kann? Jedes „Datum" will doch erklärt sein aus seinen Voraussetzungen. Soll hier die Erklärung verboten sein? Dann wird auch das „Datum" selbst nicht lange Stand haben in der Anerkennung der „Christen". Denn man wird entgegenhalten, es ist ein innerer Widerspruch zwischen der Anerkennung des Menschen Jesus und dieses schlechthinigen Willenseinklangs mit Gott. Warum sollen wir dann nicht in jenen Johanneischen Stellen die erklärende Voraussetzung für dieses Datum, also in dem von ihnen ausgesprochenen Wesensverhältniß zu Gott die Erklärung für sein Willensverhältniß zum Vater finden dürfen? Logik und Exegese treffen hier zusammen und fordern einander.

Es wird kaum nöthig sein auf die anderen apostolischen Aussagen einzugehen, die hierher gehören. Nur etliche seien kurz erwähnt. Es ist natürlich, daß besonders solche unbequem empfunden werden müssen, welche ein Verhältniß zur Weltschöpfung aussagen, wie 1 Kor. 8, 6; Kol. 1, 13—18; Hebr. 1, 2. Ritschl setzt sich in seiner „Christl. Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" damit auseinander (III, 349, Anm. 3). Das Subjekt der Aussagen ist der Erhöhte; die apostolische Rede, bald auf den Erhöhten, bald auf den Präexistenten zu beziehen, ist „die größte exegetische Geschmacklosigkeit". „Indem Christus als der gegenwärtige Herr der Welt in seiner Verbindung mit der Gemeinde des Gottesreiches als der Endzweck der Welt erkannt wird, so wird weiterhin angeknüpft, daß Gott durch ihn, den erlösten Herrn alles geschaffen hat". „Denn nicht blos ist das Letzte in der Ausführung auch das Erste in der Absicht, sondern der Endzweck in dem Willen des Urhebers ist in der Reihe der auf einen Endzweck gerichteten Wirkungen auch stets als Mittelgrund gegenwärtig." Diese Dialektik hilft nicht gegen den einfachen Einwand, daß wenn die Worte in Ritschl's Sinn zu verstehen wären, es dann εἰς ὅν, nicht δι' οὗ heißen müßte. Die Beziehung auf den Präexistenten aber rechtfertigt sich durch die Identität der Person.

Auf diesem Wege kann man sich der bedenklichen Instanzen, welche solche Aussagen bieten, nicht entledigen. Es ist nur der Weg offen, welchen Herm. Schultz in seiner „Lehre von der Gottheit Christi" (Gotha 1881) einschlägt, wie dieser überhaupt mit Entschlossenheit die Konsequenzen der Ritschl'schen Prämissen zieht. „Das Theologumenon von der Präexistenz Christi erscheint bei den Schriftstellern der pauliniſchen Gruppe als ein Hülfssatz für den Glauben an die Gottheit Christi aus den Prämissen der Zeittheologie entnommen" (S. 436). Dann ist alles klar und einfach, und wir sind der exegetischen Quälereien los. Aber die apostolischen Aussagen als normativ anerkennen und Christi Präexistenz und präexistentes Verhältniß zur Weltschöpfung beseitigen wollen, das geht nicht. Wohin man aber kommt, wenn man in jenem Stück mit „Zeittheologie" sich hilft, das kann ein jeder sich leicht selbst sagen, und es ist nicht nöthig erst noch ausdrücklich auf die weittragende Perspektive aufmerksam zu machen, welche sich hier aufthut.

Lassen wir die exegetische Frage, die keine Frage ist, und wenden uns der dogmatischen Seite der Sache zu!

Ritschl und seine Schule wollen an der Gottheit Christi festhalten, und Schultz hat, wie eben erwähnt, ein großes Buch darüber geschrieben. Freilich verstehen sie darunter etwas ganz anderes, als nicht blos die Theologie, sondern auch die Christenheit bisher darunter verstanden hat. Es handelt sich nicht darum, was Christus war oder ist, nicht um ein Seins- oder Wesensurtheil: wenn Paulus Kol. 2, 9 von dem πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος ἐν αὐτῷ spricht, also von der Fülle des göttlichen Wesens, so ist das wol ein undeutlicher Ausdruck; es handelt sich nicht um Sein und Wesen, sondern um die Bedeutung, die Christus für uns hat, um ein Werthurtheil. Was er an sich war, ist eine metaphysische Frage, die uns nichts angeht; uns geht nur an, was er für uns ist. Er hat für uns die Bedeutung Gottes. Luther singt zwar: „Der Sohn des Vaters, Gott von Art, ein Gast in der Welt hie ward." Aber das ist nicht richtig geredet. Du treibst Metaphysik, lieber Luther; „Gott von Bedeutung" solltest du singen. Ich möchte wol hören, was Luther darauf antworten würde. Er würde diese „metaphysischen" Einreden übel heimschicken und fragen, wo denn schließlich die Bedeutung haften solle, wenn sie nicht vom Wesen der Person selbst getragen werde. Am Willen haftet sie, antwortet Ritschl. Es handelt sich um Willensverhältnisse; Christus hat die göttlichen Motive zu den bestimmenden Motiven seines eigenen Lebens gemacht und so den göttlichen Weltzweck sich völlig angeeignet, mit seinem Lebenszweck identificirt und in seinem Lebensverhalten verwirklicht. So ist in ihm Gott völlig offenbar geworden. Alles andere, was jenseit der Offenbarung liegt, geht uns nichts an. Das Wesen, die Präexistenz ꝛc. dienen nicht dazu ihn zu offenbaren, sondern zu verhüllen. Die christologische Formel aber soll doch dazu dienen, „den Werth der Person Christi für die religiöse Weltanschauung und Selbstbeurtheilung zu bezeichnen" (III, 351). Man hat frühzeitig „in dem Prädikat der Gottheit Christi vielmehr einen Ausdruck seines unüberschreitbaren Abstandes gegen die Genossen seiner Gemeinde geltend gemacht. Es unterliegt aber keinem Zweifel, daß damit der religiösen Würdigung Christi nicht gedient worden ist" (III, 352). Und die Reformatoren sind, statt hierin Wandel zu schaffen, „vielmehr der traditionellen Vorstellung von der Gottheit Christi gerade in dem Sinne seines unübertragbaren Vorzugs vor allen Gläubigen treu geblieben" (a. a. O.). Sie haben allerdings an das Richtige erinnert; Melanchthon betont, daß die Hauptsache sei beneficia Christi cognoscere, nicht die modos incarnationis ꝛc., und Luther erinnert wiederholt daran, daß „Christi Gottheit nur in seinem Berufswirken verstanden werden kann" (Streitschrift, S. 55). Aber man würde ihm sehr wunderlich vorgekommen sein, wenn man ihm gesagt hätte: also besteht seine Gottheit nur in seinem Berufswirken. Denn das ist im Grunde die logische Verwirrung, die in dieser ganzen Argumentationsweise herrscht. Die Regel der Erkenntniß, welcher auch die christologischen Aussagen zu folgen haben, ist nach Ritschl, „daß die Sache in ihren erscheinenden Wirkungen, also daß die geistige Person in ihrem offenbaren Willen da ist und gegenwärtig ist" (a. a. O.). Soll das heißen:

Beides ist völlig identisch? oder ist nicht vielmehr die Person eben das Subjekt des Wollens und Wirkens? Herrmann schreibt in seiner „Religion im Verhältniß zum Welterkennen und zur Sittlichkeit", S. 436: „Luthardt wirft uns vor, daß für uns die Gottgleichheit Jesu nur in seinem Berufswirken liege, nicht in seiner Person; aber kann er uns wol sagen, was die sittliche Person sonst noch sei als das denkende, fühlende, wollende Subjekt ihres Berufswirkens?" Das kann sich Herrmann selbst sagen; da braucht er nicht erst mich dazu; er muß nur die Frage richtig stellen, etwas richtiger, als sie hier gestellt ist. Es ist eben das so und so seiende Subjekt selbst, welches die Voraussetzung des Wollens und Fühlens ꝛc. bildet und sich mehr oder minder in sein Wollen und Wirken hineinlegt. Was das für ein Subjekt in unserem Falle ist, sagt uns Jesus selbst, wenn er sich als ein ewiges, Gott in Liebe ewig geeintes Subjekt bezeichnet, der beim Vater war — Gott bei Gott, wie sein Apostel sagt — ehe er Mensch wurde, von Gott aus in die Welt gekommen ist und darum ewiges Leben in sich trägt ꝛc., sodaß er dann auch in sein irdisches Wirken ewigen Gehalt legte und ihm absolute Bedeutung verlieh. So hat die Kirche aller Zeiten auf Grund der Schrift, des Selbstzeugnisses Jesu und des weiter ausführenden Zeugnisses der Apostel, von der Person Jesu gehalten und um dieser Absolutheit seiner Person willen auch seinem Werke absolute Bedeutung zugesprochen. Wäre er nicht der gewesen, der er war, so würde auch sein Lebenswerk nicht die Bedeutung und den Werth für uns haben können, den es hat. Er wäre nicht die absolute Offenbarung Gottes, nicht der Weltversöhner und Welterlöser ꝛc., und alle Völligkeit seines Berufsgehorsams, den er übte, würde uns nicht zu Wege gebracht haben, was er uns zu Wege gebracht hat, wenn nicht Christus seine Person in die Wagschale geworfen hätte. Daß er der Ewige war, der in göttlicher Gestalt war, ehe er Knechtsgestalt annahm, hat seinem Gehorsam bis zum Tode am Kreuz solchen Werth für uns gegeben und ihn selbst nun zu unserem Herrn gemacht. So wenigstens hat es die Kirche stets angesehen. Ritschl läßt die Gottheit Christi ganz in der sittlichen Sphäre aufgehen. „Das Wesen Gottes, da es Geist und Wille und insbesondere Liebe ist, kann in einem Menschenleben wirksam werden, da der Mensch überhaupt auf Geist, Wille, Liebe angelegt ist. Hingegen kann die Stellung Gottes zur Welt, sofern er sie erschafft und leitet, direkt nicht in einem Menschenleben, welches ein Theil der Welt ist, zur Erscheinung gebracht werden sollen" (III, 396). Also besteht die Gottheit Christi im sittlichen Einklang mit Gott. Nicht ist die göttliche Person des Sohnes konstitutiv und personbildend für dieses geschichtliche Menschendasein, sondern dieser einzelne Mensch Jesus, ein Theil der Welt wie alle anderen (vgl. III, 398), ist nur eben in seiner Gesinnung so sehr mit Gottes Wille, wie er auf den schließlichen Weltzweck gerichtet ist, eins geworden oder gewesen, daß Gottes Wesen, d. h. eben dieser Wille der Liebe Gottes in ihm wirksam war. Dadurch hat er für uns den Werth der Gottheit. Ist es da nun zu viel von mir gesagt gewesen, wenn ich sagte: Ritschl moralisire das Christenthum?

Außer dem von der Metaphysik hergeholten Argument für diese Beschränkung des Begriffs der Gottheit Christi, welche vielmehr Beseitigung derselben ist, muß

vornehmlich die Uebertragbarkeit auf die Gläubigen als Beweis dienen. „Es wird darauf ankommen, ob der specielle Inhalt, der unter dem Titel der Gottheit Christi gemeint ist, eine Uebertragung auf die Gläubigen zuläßt". „Diese Bedingung für die Lehre von der Gottheit Christi ist allerdings früh außer Geltung gekommen" (III, 351). Nun ist Präexistenz, wesenhafte Gottheit und dgl. keiner Nachbildung fähig. Allerdings lautet Joh. 8, 58 „ehe denn Abraham ward, bin ich" sehr bestimmt. Aber „es kann nicht geleugnet werden, daß dieses Wort wahrscheinlich nicht ganz verständlich ist, daß es gesprochen wurde, eine Diskussion abzuschneiden, nicht um eine Lehrwahrheit darzustellen, endlich daß wenn sein Inhalt eine deutliche Bestimmung erfahren kann, doch Christus unter dem Attribut der Präexistenz uns nicht offenbar, sondern verborgen ist. Insbesondere kann der Ausspruch deshalb nicht den religiösen Werth der Gottheit Christi bezeichnen sollen, weil derselbe sich in einer Möglichkeit der Nachbildung durch uns bewähren müßte, die Präexistenz Christi aber nur den unüberwindbaren Abstand desselben von uns darstellt" (III, 357). Aber wo in aller Welt steht denn, daß in Christo wie in Gott alles müsse übertragbar und der Nachbildung fähig sein? Findet nicht vielmehr im Verhältniß Gottes zu uns eben dies beides statt, daß Gottes Liebeswille und Verhalten auf der einen Seite uns zum Vorbild ist, das wir nachbilden sollen, indem wir ihn lieben, der uns zuerst geliebt hat, daß aber auf der anderen Seite wiederum seine Gottheit „den unüberwindbaren Abstand von uns darstellt"? Wer gibt uns also das Recht, die Gottheit Christi auf das Maß der Nachbildungsfähigkeit zu reduciren und alles darüber Hinausliegende abzuweisen, da doch gerade der Begriff der Gottheit an sich vielmehr die Seite des Abstandes bezeichnet. Wir müssen es daher entschieden ablehnen, diesen Kanon, der eine petitio principii enthält, uns ohne weiteres aufdrängen zu lassen, um nach ihm die Grenzen der „Gottheit" Christi zu bestimmen.

Welche Konsequenz ergibt sich nun aber daraus? Fällt die „Gottheit" Christi auf die Seite der „Uebertragbarkeit" auf uns, so folgt von selbst daraus, daß die Gemeinde und die Gläubigen an dieser Gottheit theilhaben. Ist es richtig, „daß der ewig geliebte Sohn Gottes [nicht der ewige Sohn der Liebe Gottes] wegen der Gleichheit des Inhalts seines persönlichen Willens unter dem Attribut der Gottheit gedacht wird" (III, 409), wir aber durch seinen Vorgang Antrieb zu entsprechendem Handeln unter dem Motiv der Liebe empfangen sollen, sodaß also auch in uns der Wille Gottes „wirksam" wird, so kommt auch uns das Attribut der Gottheit zu. Diese Konsequenz hat auch Herm. Schultz in seiner „Lehre von der Gottheit Christi" mit aller Ungenirtheit gezogen. Indem er die Johanneische Lehre behandelt und findet, daß es sich bei Johannes nur „um die vollkommene Offenbarung der göttlichen Motive in einem Menschenleben und um das Wirksammachen derselben Motive im Kreise einer Gemeinde, welche in der Welt lebt" handelt (S. 439), kommt er, von Joh. 13—17 ausgehend, zu dem Resultat, daß „die Gottheit Christi durchaus nur im Zusammenhang mit der Gottheit seiner Gemeinde erscheint" (S. 439). „Nicht für ihn als eine vereinzelte Persönlichkeit kommt sie in Betracht, sondern für ihn als den Ausgangspunkt der neuen Menschheit. Nicht von den Seinen trennen und unterscheiden soll sie ihn. Die Seinen sollen

werden was er ist, und sind es im Prinzip schon in der Gegenwart" (S. 440) nämlich Gott. Unterschieden von ihnen ist er nur als die Quelle ihres göttlichen Lebens, also durch die Einzigkeit seiner geschichtlichen Aufgabe; denn käme auch, wie Ritschl einmal ausführt (III, 406), ein anderer ihm gleich, so wäre Christus immer noch der erste, der andere wäre also, wenn auch „materiell" Christo „gleich" doch „formell" ihm „ungleich". „Also die Gottheit Christi ist die ihm mit seiner Gemeinde im Prinzip gemeinsame Ueberweltlichkeit [Ueberweltlichkeit natürlich nur in jenem früher erörterten Sinne gemeint] seines inneren Lebens, die Erfüllung mit Wahrheit und Liebe, wodurch sie sich als aus Gott stammend erwiesen" ꝛc. (Schultz, a. a. O., S. 441). „Aus Gott" aber „sein, heißt von Gottes Motiven getragen sein" (S. 440). „Wie die Einheit der Gemeinde mit Christus nicht physisch oder metaphysisch begründet ist, sondern religiös und ethisch, so ruht das Verhältniß der Einheit Gottes mit Christus ebenfalls in religiös-ethischen Verhältnissen" (S. 449). „Die Einheit, welche zwei Persönlichkeiten verbindet, ist die Einheit des Lebenszweckes" (S. 450). „Die Gottheit Christi beruht auf der Einheit seines persönlichen Lebenswerkes mit dem Gotteswerk selbst" (S. 483). Mit diesen Citaten mag es genug sein. Die Sache ist demnach sehr einfach. In Jesu von Nazareth ist zum ersten mal — wir wissen nicht, wie das geworden ist, es ist eben — eine völlige sittliche Harmonie des eigenen Willens und Lebenszweckes mit dem Willen und Weltzwecke Gottes in die Geschichte der Menschheit hereingetreten. Dies ist seine Gottheit, also eine Gottheit nur im Sinne moralischer Harmonie mit Gott. Aus dieser Erkenntniß des auf den Weltzweck des Reiches Gottes gerichteten Willens Gottes erwachsen auch uns Antriebe zu ähnlicher Harmonie unseres Willens und Lebenswerkes mit dem göttlichen. Insofern ist also das Attribut der Gottheit auch auf uns übertragbar. Nun hat man von jeher in dem Bekenntniß der Gottheit Christi das Charakteristische des Christenthums und seines Bekenntnisses gesehen, und selbst die Polemik eines Celsus legt Zeugniß dafür ab, so gut wie das Buch von Herm. Schultz. Hier aber lernen wir, woran man bisher nicht dachte, daß damit Christo ein Attribut zugeschrieben wird, welches nicht minder von der Gemeinde und den Gläubigen gilt. Was bleibt da noch für ihn Auszeichnendes übrig, als daß er nur eben der Erste in einer Reihe wesentlich Gleichartiger ist? Habe ich nun zu viel gesagt, wenn ich schrieb, jene Theologie sei, indem sie das Christenthum moralisire, eine Entwerthung desselben?

Es mag zwar vielleicht sein, daß man auf jener Seite wünschen möchte, Herm. Schultz habe sein Buch nicht geschrieben; ich weiß es nicht; aber er hat es nun geschrieben, er hat es Ritschl gewidmet und sich zu ihm bekannt, und Ritschl hat in seiner Streitschrift das Buch wenigstens citirt und anerkannt und die Konsequenzen, die Schultz zieht, nicht abgelehnt. Und er kann sie auch nicht wohl ablehnen; denn es sind die einfachen Folgesätze aus seinen eigenen Vordersätzen, Folgesätze, die er übrigens selbst deutlich genug erkennen läßt, nur mit dem Unterschied, daß Schultz viel einfacher, klarer und rückhaltloser schreibt als er.

Aber wie ist es dann mit der Anbetung Christi? Auf diesen entscheidenden Punkt hatte ich wiederholt hingewiesen. In der neuen Auflage seines „Unterrichts in der christl. Religion" kommt denn auch Ritschl wenigstens mit einem

Wort darauf zu sprechen. Während in der ersten Auflage am Schluß von § 24 gesagt war, daß es unter gewissen geschichtlichen Veranlassungen folgerecht war, die richtige Schätzung der Vollkommenheit der Offenbarung Gottes durch Christus in dem Prädikat seiner Gottheit sicherzustellen, so sind in der zweiten Auflage die „gewissen geschichtlichen Veranlassungen" weggelassen und ist die Anbetung hinzugefügt, sodaß es nun heißt: „Die richtige Schätzung der Vollkommenheit der Offenbarung Gottes durch Christus wird in dem Prädikat seiner Gottheit sichergestellt, unter welchem die Christen ihm wie Gott dem Vater zu vertrauen und Anbetung zu widmen haben" (S. 22). Man wird die Vorsicht, mit welcher die Worte gewählt und gestellt sind, nicht verkennen. Aber gerade die Vorsicht verstärkt nur den Eindruck, daß hier eine reale Schwierigkeit liegt. Wenn die richtige „Schätzung" Christi nur durch unser „Prädikat seiner Gottheit" in dem erörterten Sinne „sichergestellt" sein soll, dann fürchte ich, ist sie sehr unsicher „gestellt". Das Prädikat wird nicht lange stichhalten gegenüber dem Vorhalt, daß dies doch ein eigenthümlicher Gebrauch des Wortes „Gottheit" sei, unter welchem Worte doch man bisher allgemein, auch ohne alle „Metaphysik", etwas die Grenzen alles Menschlichen, auch aller menschlich-sittlichen Vollkommenheit Ueberragendes, Unvergleichbares und Unübertragbares verstanden. Es wird deshalb wol als richtiger befunden werden, diesen ungewöhnlichen Sprachgebrauch zu verlassen, zumal wenn die „gewissen geschichtlichen Veranlassungen" nicht mehr stattfinden, wie der Ausdruck der ersten Auflage lautet, unter welchen man darauf gekommen ist, Christo „das Prädikat der Gottheit" zuzuertheilen, dagegen dem Worte „Gott" und „Gottheit" seine ursprüngliche Bedeutung zu lassen oder wiederzugeben, und statt dessen etwa von sittlicher Normalität oder sittlicher Harmonie mit Gott oder ähnlichem zu sprechen. Auf welche Bahn aber solche Gedanken dann weiter einlenken würden, brauche ich nicht anzudeuten. Zum anderen aber wird man billig fragen, wie sich unter diesen Umständen eine „Anbetung" Christi rechtfertige. Denn es ist doch nicht die sittliche Harmonie mit Gott, die man anbetet, sondern die bestimmte Person. Wie nun, wenn diese nicht wirklich Gott, nicht „Gott von Art" ist, sondern für uns nur die Bedeutung Gottes hat, also etwa sittlicher Repräsentant Gottes ist, ähnlich wie die Obrigkeit im A. T. Elohim heißt, weil sie Gott in einer gewissen Richtung repräsentirte: wird die Anbetung dieser geschichtlichen Persönlichkeit trotz ihrer sittlichen Normalität nicht dem Gericht der Abgötterei unterliegen? oder nicht wenigstens mit der römischen Heiligenverehrung rangiren? Denn auch die Römischen meinen in ihren Heiligen Gott, der in ihnen in ausgezeichneter Weise wirksam gewesen sei und sich geoffenbart habe. Ich finde keine entsprechende Antwort darauf bei Ritschl. Schultz scheint dies gefühlt zu haben. „Seine Gottheit, vor welcher wir uns beugen, ist die ewige Gottheit des einen Gottes, welche aus Gott hervorgeht und uns in Christus entgegentritt", schreibt er einmal S. 549 fg. „Christus ist uns die Offenbarung des einen persönlichen Gottes. Mit diesem einen Gott fühlen wir uns in ihm verbunden. Vor diesem beugen wir uns, indem wir uns vor Christus beugen" (S. 551). Solche klingende Worte decken die Sache nur zu, aber lösen die Schwierigkeit nicht. Ist es der eine Gott, der sich in Jesu sittlich „wirksam" geoffenbart hat, vor dem wir uns

beugen, so gilt unsere Anbetung nicht „Christo wie Gott dem Vater", sondern eben diesem; warum aber dann unter der Adresse Christi? Wenn aber „Christo wie Gott dem Vater", also doch auch unterschieden von ihm: mit welchem Recht dürfen wir sie ihm „widmen"? Ist „Christus Gott als die schöpferische Idee des Guten an sich als des Weltzweckes", wie Schultz einmal sagt (S. 577, Anm.), so wäre es etwa die Idee, die wir anbeten? Aber unsere Anbetung gilt der Person selbst. Gilt sie aber der Person als der Vollzieherin des göttlichen Willens, so steht ihr jenes Wort des Engels zum Seher Johannes im Wege, als dieser ihm solche Verehrung erweisen wollte: „Siehe zu, thue es nicht, ich bin dein Mitknecht" (Offb. 19, 10). So muß ich denn von neuem auf diesen Punkt den Finger legen.

V.

Von der Auferstehung Christi bei Ritschl will ich hier nicht weiter reden, da er sie in seiner Streitschrift nicht erwähnt. Nur sofern sie die Voraussetzung der von ihm eingehend erörterten unio mystica ist, muß ich sie streifen. Daß die Sache etwas zweifelhaft oder unsicher steht, scheint mir unfraglich. „Der Bestand der christlichen Gemeinde ist in ihrer Art darauf begründet, daß die Erinnerung an das abgeschlossene Lebenswerk Christi in ihr gegenwärtig bleibt, und daß demgemäß der persönliche Antrieb des Stifters in allen gleichartigen Bestrebungen der Glieder seiner Gemeinde unaufhörlich fortwirkt. Diese Beziehungen sind die offenbare Seite des Geheimnisses der Erhöhung Christi zur Rechten Gottes [in der ersten Auflage hatte es geheißen: „der Auferweckung und Erhöhung Christi zu göttlicher Macht"], welches von seiner Gemeinde anerkannt wird als die Bürgschaft dafür, daß seine Lebensabsicht in seinem Tode nicht verfehlt, sondern vollendet ist." Die Gezwungenheit dieser Darstellung sticht auffällig ab von der Plerophorie der apostolischen Verkündigung, wie sie uns z. B. 1 Kor. 15, aber auch sonst durchweg entgegentritt. Dort ist in ganz anderer Weise von der „offenbaren Seite des Geheimnisses der Auferweckung und Erhöhung Christi" die Rede. Es wird die Thatsache der Auferstehung als eine offenkundige, unfragliche sichergestellt und gedeutet. Und wie diese Thatsache gemeint ist, sehen wir aus der Erwähnung des jüdischen Gerüchts vom Diebstahl des Leichnams Jesu bei Matthäus oder des Eindrucks, welchen die Leerheit des Grabes auf Petrus und Johannes machte im vierten Evangelium. Daß „der persönliche Antrieb des Stifters in allen gleichartigen Bestrebungen der Glieder seiner Gemeinde" die offenbare Seite des Geheimnisses der Auferweckung ausmache, ist keinem Apostel zu sagen eingefallen, hat auch keinen logischen Sinn. So hat denn die zweite Auflage die Erwähnung der Auferweckung hier weggelassen, dagegen an einer vorhergehenden Stelle (am Schluß von § 23) seine Auferweckung durch die „Macht Gottes" kurz hinzugefügt, freilich aber seltsamerweise ohne eine einzige Belegstelle der Schrift, sodaß die Schüler über das Verhältniß des Schriftberichts zu diesem Worte und über den Sinn desselben im Unklaren gelassen werden. Und doch werden die Schüler gerade nach der Thatsache fragen und sich nicht mit solchen Wendungen wie „offenbare Seite des Geheimnisses" u. dgl. abfinden lassen, sondern — es ist vielleicht einfältig von ihnen — eigensinnig

bei der Frage bleiben, ob Jesus leibhaftig aus dem Grabe auferstanden sei oder nicht? Ja oder nein? Und damit hängt nun das weitere zusammen, wie die „Erhöhung" Christi „zu göttlicher Macht", wie die erste Auflage sagt, oder „zur Rechten Gottes", wie es in der zweiten heißt, zu verstehen sei, ob das nur heißen soll, daß der persönliche Antrieb des Stifters in allen gleichartigen Bestrebungen der Glieder seiner Gemeinde fortwirkt, oder ob damit eine persönliche Gegenwart gemeint sein soll. Eine runde Antwort darauf ist nicht zu finden. Immer erscheint der Tod als die „Vollendung" seines Lebenswerkes, sodaß auch die priesterliche „Vertretung der Menschen [als seiner Gemeinde] vor Gott" darin allein seine Verwirklichung und seinen Ort zu haben scheint. Auch was Ritschl in seinem größeren Werke von dem Stand der Erhöhung sagt (III, 351. 374 fg.) führt uns nicht weiter. Der status exaltationis bedeutet nichts als die Fortwirkung des status exinanitionis. Er betont wiederholt, „daß die Formel des zur Rechten Gottes erhöhten Christus für uns entweder inhaltlos ist, weil Christus als Erlöser für uns direkt verborgen ist, oder den Anlaß zu aller möglichen Schwärmerei abgeben wird, wenn man nicht in Rücksicht nimmt, daß Christus im Verhältniß zu der existirenden Gemeinde der Gläubigen — der fortwirkende Grund ihrer Existenz in ihrer Art ist." Also die Erhöhung Christi bedeutet nur die Fortwirkung seines geschichtlichen Lebenswerkes auf Erden. Einen besonderen Inhalt hat sie für uns nicht. Zwar schreibt Christus sich dem Erhöhten die Sendung des Geistes, die Bitte an seinen Vater für seine Jünger, die Wiederkunft zu ihnen, das Wohnen bei ihnen, das zukünftige Gericht ꝛc. zu, und die Apostel reden von einer Vertretung neuer Art; aber das alles löst sich für Ritschl in die bloße Fortwirkung des Irdischen auf. Damit kommt der Erlöste selbst in Gefahr sich in Nachwirkung und Erinnerung aufzulösen; und für ein persönliches Verhältniß im eigentlichen Sinne scheint kein Raum übrigzubleiben. Infolge dessen erscheint denn auch alles, was wir unter dem Gesichtspunkt des persönlichen Verhältnisses des zu Gott Erhöhten mit den Gläubigen zu betrachten gewohnt sind, als etwas auf der einen Seite durch die Fortwirkung der Motive, die in dem nunmehr abgeschlossenen Lebenswerk Christi thätig waren, auf der anderen Seite durch „die Erinnerung an das abgeschlossene Lebenswerk Christi" („Unterricht in der christl. Religion", § 25) Vermitteltes. Dies zeigt sich in dem, was Ritschl von der unio mystica sagt.

Zwar geht das, was Ritschl über oder vielmehr gegen die unio mystica sagt, zunächst H. Weiß und nicht mich an. Er findet, daß der von H. Weiß für die unio mystica geführte neutestamentliche Schriftbeweis nicht mehr werth sei als der Schriftbeweis der russischen Starowerzen gegen die Sünde des Tabakrauchens oder für die Pflicht der Schonung ihrer Bärte (Streitschrift, S. 41) Vielleicht finden auch seine Schüler und Anhänger, daß Ritschl besser gethan hätte, er hätte dergleichen nicht geschrieben. Da er aber im Zusammenhang der Erörterung mich mit erwähnt, muß ich doch, auch auf die Gefahr einer ähnlichen Behandlung hin, wenigstens mit etlichen Worten auf diese Frage eingehen. Es ist freilich bequem, „die bekannten Pauliniſchen Formeln" und „die Johanneischen Abschiedsreden" kurzerhand in Bausch und Bogen als Belege für die Forderung

einer unio mystica zu verwerfen (Streitschrift, S. 40). Denn unbequem sind diese Schriftstellen allerdings für eine Denkweise, welche alles persönliche Verhältniß auf Erinnerung von der einen und Nachwirkung von der anderen Seite reducirt (S. 47). Ritschl will allerdings eine Gegenwart der Urheber der Wirkungen in diesen festhalten. „Gott straft mich in der Reue; Christus tröstet, ermuthigt mich, indem ich den Werth seines Vorbildes empfinde oder mich nach den Motiven richte, welche in seiner mir gegenwärtigen Person zusammengefaßt, ihn zum Anfänger und Vollender meines Heiles machen." In diesem Sinne belehrt, straft, ermuntert ꝛc. mich noch heute mein verstorbener Lehrer, dessen betreffende Worte mir noch in genauer Erinnerung sind und in meinem Geiste und Gewissen nachwirken; und in diesem Sinne hat Luther noch heute seine „Gegenwart" in der Kirche, die um sein Zeugniß sich gesammelt hat und aus demselben sich stets noch unterrichtet und orientirt. Aber wollen und sollen wir im Ernste das persönliche Verhältniß Gottes und Christi des Erhöhten zu unserer Seele auf das Niveau solcher menschlichen Nachwirkungen herabsetzen, und danach die Paulinischen Worte von „Christus in uns" oder die Johanneischen von „Wohnung machen" und „Ich in ihnen" ꝛc. interpretiren? Wohin sollte es mit aller Exegese kommen, wenn solche Quidproquos Heimatsrecht in ihr gewönnen? Nicht als Christ oder als Dogmatiker, sondern als Exeget und vom rein philologischen Gewissen aus müßte ich gegen eine solche exegetische Methode auf das entschiedenste Verwahrung einlegen. Man mag sagen, die biblischen Schriftsteller haben die Farben stärker aufgetragen, haben überschwänglich geredet ꝛc., wir sind durch ihre Vorstellungen und Darstellungen nicht gebunden; wohl, das hat Sinn, wenn auch vielleicht kein Recht; aber man soll wenigstens die exegetische Thatsache anerkennen und sie nicht von den eigenen Gedanken aus meistern; sonst gerathen wir steuerlos auf das Meer der Willkür.

Aber, hält Ritschl entgegen, diejenigen, welche sich damit nicht begnügen, sondern mit ihren gewohnten Formeln von „Wesenhaftigkeit und Realität" kommen, setzen nur „blasse und schwankende Erinnerungsbilder ohne irgendeinen Beweis als die Wirklichkeit der Dinge, von denen sie ihre Allgemeinbegriffe abstrahirt haben, oder manchmal auch nicht, wenn dieselben aus irgendeiner Überlieferung entlehnt sind" (S. 47). Es ist die bekannte „Metaphysik", mit der er uns schlägt. „Hingegen ist die genaue und ausführliche Erinnerung für den menschlichen Geist die Form der Aneignung aller wirksamen und werthvollen Motive, durch deren Befolgung unser Leben seinen eigenthümlichen Inhalt erwirbt." „Durch die genaue Erinnerung werden namentlich die persönlichen Wechselbeziehungen in dem Leben vermittelt, nämlich daß der Eine in dem Anderen fortwirkt, also hierin gegenwärtig ist, wenn dieser aus der von jenem erfahrenen Erziehung oder Anregung heraus handelt. Und im umfangreichsten Sinne gilt das von der religiösen Verknüpfung unseres Lebens mit Gott durch die genaue Erinnerung an Christus. Nur für unmittelbar soll man solche Verhältnisse und namentlich das letztere nicht ausgeben, oder man erklärt sie damit für eingebildet." Ich habe diese Stelle mit Absicht ausführlicher mitgetheilt, weil sie in hohem Grade bezeichnend ist. Also weil in allen anderen Fällen das persön-

liche Verhältniß nur durch die Erinnerung an Wort oder Wirkung des Anderen vermittelt ist und wesentlich darin besteht, so gilt das Gleiche auch von unserem Verhältniß zu Gott oder Christus. Gewiß, unvermittelt ist es nicht, das wissen wir wohl; aber darum auch nicht unmittelbar? Aber die Ursache ist ja in ihrer Wirkung gegenwärtig, hält Ritschl ein, also Gott und Christus in ihrem Wort ꝛc. Aber das ist ein Spiel mit Worten. Luther selbst ist in seinem Worte nicht gegenwärtig; es ist nur das von ihm ausgegangene Wort, welches fortwirkt, sodaß man in uneigentlichem Sinne sagt, daß er darin fortwirke. Aber so meinen wir es doch von Gott nicht, der allezeit lebendig gegenwärtig ist in seinen Wirkungen, nicht wie ein Mensch davon geschieden und getrennt — wir müßten denn ganz deistisch von ihm denken — und so meinen wir es von Christus nicht, der uns gesagt, daß er, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, mitten unter ihnen und bei seiner Gemeinde bis an das Ende der Zeiten gegenwärtig sein werde. Nicht blos das Wort, das er gesprochen, wird sich in der Erinnerung der Seinen erhalten nicht blos das Wort seines Lebens wird in seiner Gemeinde fortwirken: er selbst will gegenwärtig sein in seiner Gemeinde und in den Gläubigen. Freilich, wenn das Lebenswerk Christi mit seinem Tode völlig abgeschlossen ist und keine Fortsetzung, sondern nur eine Fortwirkung hat; wenn wir seiner gegenwärtigen Existenz im Stande der Erhöhung nicht gewiß sind und nicht mehr davon zu sagen wissen als eben die Formel von der „Fortwirkung in allen gleichartigen Bestrebungen der Glieder seiner Gemeinde" („Unterricht in der christl. Religion," § 25), dann kann auch von einem persönlichen Verhältniß zum Erhöhten im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein, und muß man alles derartige als „Einbildung" bezeichnen. Daß hier Einbildungen die Menge stattfinden können und stattgefunden haben (Streitschrift, S. 48), wissen wir sehr wohl. Um so mehr betonen wir gegen alle Schwarmgeisterei und Träumerei mit Luther und dem Bekenntniß unserer Kirche, daß alle göttliche Heilswirksamkeit und -Gegenwart durch die von Gott geordneten Mittel derselben vermittelt und bedingt ist, und bedürfen nicht erst, daß uns Ritschl daran erinnere. Aber daraus, daß alle göttliche Heilswirksamkeit so vermittelt ist, folgt nun doch nicht, daß es nicht eine persönliche Gegenwart und Einwohnung Gottes und Christi in seiner Gemeinde und in den Seelen der Gläubigen gebe. Und auch die Verwendung dieser Wahrheit zur Verdunkelung der Rechtfertigungslehre von seiten des Pietismus wird uns daran nicht irremachen. Und wenn wir auch nicht die Lehre von der unio mystica für die Centrallehre der Dogmatik erklären, wie man wol auch ungeschickterweise gethan hat, so bleibt sie doch eine wesentliche Wahrheit derselben, die ihre Wurzeln schon in den Anfängen der Reformation hat, schon in dem Glaubensbegriff Luther's, welcher bekanntlich den Glauben Christum selbst in sich beschließen und tragen läßt wie der Ring den Edelstein — was freilich Ritschl einen „gelegentlichen Gebrauch mystischer Formeln" nennt und damit als bedeutungslos ablehnt (S. 49) — und in den bekannten Sätzen der Konkordienformel, die doch sonst anerkanntermaßen hinreichend nüchtern ist, wonach nicht blos dona dei, sondern deus ipse im Gläubigen wohne (Sol. decl. III, 65). Während unsere Dogmatiker von der unio mystica lehren: „Non consistit in

sola gratiosa spiritus sancti in credentibus operatione. Quando enim dicit Christus Joh. 14, 23: «Ego et pater meus etc.» et v. 16: «Spiritus sanctus etc.» non sunt haec nomina operationum, sed personarum. Et prorsus temerarium est, tot emphatica verba ὑπαρκτικά convertere in mere ἐνεργητικά v. gr. venire, mitti in corda, habitare, monere, vivere in aliquo. Sunt enim proprietates personales, non operationum affectiones" (Quenstedt), so macht Ritschl nur eine operatio daraus, und zwar eine operatio in distans. Aber wenn wir es nur mit Fernwirkungen Gottes und Nachwirkungen Christi zu thun haben: wie kommen wir dann überhaupt dazu, in einem unmittelbaren Gebetsverhältniß zu Gott und Christus zu stehen, und vollends Christum anzureden als gegenwärtigen, unserer Seele unmittelbar gegenwärtigen? Es ist nicht die Ablehnung der „Metaphysik", welche ihn daran verhindert, hierin der Schrift und der kirchlichen Lehre gerecht zu werden. Der Grund liegt tiefer. Er kennt überhaupt kein persönliches Verhältniß zu Gott und Christo im eigentlichen Sinne. Das ist ihm alles verdächtig als mystisch oder pietistisch.

Ich brauche die weiteren Perspektiven, die sich von da aus eröffnen, nicht zu verfolgen. Welchen großen Strich müßten wir dann durch unsere ganz erbauliche Literatur in Lied und Gebet ziehen! Und nicht etwa blos durch Schriften wie Arnd's „Wahres Christenthum", welches Ritschl verdächtig ist, sondern auch durch Luther und Paul Gerhardt und die Aeußerungen ihres persönlichen inneren Verkehrs mit dem „süßen Jesus" ꝛc. Wo bleibt überhaupt „das mit Christo in Gott verborgene Leben der Seele"? Aber freilich eben dieses Wort hat Ritschl dem ihm nahe stehenden Kaftan verwiesen als ein nicht korrektes und als einen Rest vom mystischen Sauerteig („Theol. Literaturzeitung", 1881, Nr. 13, S. 311).

Dies persönliche Innenleben der Seele wird von Ritschl unter einem doppelten Gesichtspunkt verkannt; unter dem des Berufswirkens und unter dem der Gemeinde.

Ich habe gewiß auch ein Verständniß für die Aufgabe des Wirkens im Dienste Christi und habe mir das Wort Christi vom Wirken, solange es Tag ist, bisher ernstlich gesagt sein lassen. Aber das muß ich sagen, wenn nicht mit dem nach außen gekehrten Wirken bei aller Nahrung, die es zugleich auch mit sich bringt, das „mit Christo in Gott verborgene Leben der Seele" und ihr innerer Gebetsverkehr mit Gott und ihrem Heiland Hand in Hand geht, dann werden wir bald in Arbeit veräußerlicht sein. Wozu anders hat Gott den Sabbat neben die Arbeitszeit gestellt, als um uns zu sagen, daß mit dem Wirken die innere Sammlung verbunden sein müsse, in welcher wir mit Gott und dem Heiland innere Zwiesprache und persönlichen Verkehr halten, um nicht dürr zu werden. Man kann das verkehren und mißbrauchen, ich weiß es wol; aber abusus non tollit usum. Ich verstehe völlig den Widerwillen Ritschl's gegen alle mystische Unklarheit und Müßiggängerei und alle pietistische Spielerei und Weichlichkeit. Aber das berechtigt nicht das Heilmittel in der radikalen Verwerfung dieses ganzen Gebietes zu suchen.

Das andere ist, daß bei Ritschl in allzu starkem Grade die Gemeinde das selbständige Recht des Einzelnen verdrängt und sein persönliches Verhältniß zu

Christus beeinträchtigt. Mir ist nicht unbekannt, welches Gewicht Luther auf den Zusammenhang des persönlichen Christenlebens mit der Gemeinde gelegt hat; seine Auslegung des dritten Glaubensartikels im kleinen wie im großen Katechismus ist ein ausreichender Beleg dafür. Aber es muß doch auch bei seiner energischen Betonung des Ich und Mein ꝛc. bleiben, daß Jesus Christus sei mein Herr, der für mich gestorben ist, und der in der Christenheit mir und allen Gläubigen täglich alle Sünden reichlich vergibt, oder daß, wieder mit Quenstedt zu reden, der Glaube sei eine apprehensio appropriativa meriti Christi ad me et te in individuo. Sonst tritt uns schließlich die Gemeinde an die Stelle der Person Christi selbst.

Dies zeigt sich in der Art und Weise, wie Ritschl die Frage von der persönlichen Sündenvergebung behandelt und sich gegen Privatabsolution ausspricht — womit er allerdings wenig im Einklang mit dem Bedürfniß und der Praxis Luther's selbst steht, von dem Bekenntniß unserer Kirche zu schweigen. Doch das hängt mit seiner Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung und diese wieder mit seiner Ansicht von der Sünde zusammen — in welcher meines Erachtens die letzten Wurzeln so ziemlich aller seiner Abweichungen von der kirchlichen Lehre liegen. Das aber sind Erörterungen, zu welchen seine Streitschrift keinen unmittelbaren Anlaß bietet, welche ich daher hier beiseite lasse, da es nicht in meiner Absicht lag, eine vollständige Kritik der Ritschl'schen Theologie zu geben, sondern nur seine Angriffe so zurückzuweisen, daß damit zugleich ein Beitrag zur Beurtheilung seiner Theologie gegeben werde. Was ich gesagt, wird ausreichend sein zu zeigen, daß es sich in dem Verhältniß seiner Theologie zur kirchlichen Lehre, und nicht etwa blos zur herkömmlichen Theologie, um Gegensätze handelt, welche über die Frage, ob „Metaphysik" oder nicht, weit hinausgreifen und die Grundanschauungen selbst berühren, sodaß ich, wenigstens wenn das System nach den Darstellungen, die vorliegen, zu beurtheilen ist, bei dem Worte bleiben muß, welches ich vor einiger Zeit an einen jüngeren Freund jener Richtung schrieb: es handelt sich um ein anderes Christenthum!

Leipzig, den 30. November 1881.

Der gegenwärtige Stand der Katakombenforschung.

Von Privatdocent Lic. **V. Schultze** in Leipzig.

Wer die Anfänge der neueren Kirchengeschichte, wie sie durch die Magdeburger Centurien repräsentirt werden, mit der kirchenhistorischen Forschung der Gegenwart vergleicht, dem wird nicht nur der Unterschied der Methode scharf ins Auge fallen, sondern daneben nicht minder die inhaltliche, quantitative Differenz, die jene und diese scheidet. Der Umring, mit welchem die Centuriatoren das kirchengeschichtliche Ganze umschlossen hatten, ist auf allen Punkten zersprengt nach allen Seiten hin ist die kompakte Masse zergliedert, in Einzeldisciplinen

aufgelöst. Aus Kapiteln sind Bücher geworden. Daneben haben einzelne Ereignisse und Persönlichkeiten oder Gruppen von solchen, sowie lokal und chronologisch umgrenzte sociale und kirchliche Verhältnisse und manches andere, das unter die Rubrik kirchengeschichtliche Monographie fällt, selbständige Bearbeitung erfahren.

Aus dieser, wenn man so sagen darf, centrifugalen Arbeit heraus ist auch die christliche Archäologie hervorgegangen, die wissenschaftliche Erkenntniß und Darstellung des christlichen Lebens innerhalb der antiken, griechisch-römischen Bildungsformen. Ihre Anfänge liegen in den Magdeburger Centurien. Erst ein Jahrhundert später begründete der Straßburger Theologieprofessor Balthasar Bebel in seinem 1679 zu Straßburg erschienenen „Antiquitates ecclesiae" die christliche Alterthumswissenschaft als Einzeldisciplin. Bald darauf, im Jahre 1708, folgte das klassische Werk des Engländers Bingham „Origines ecclesiasticae", über welches die christliche Archäologie seitdem nur in Einzelheiten hinausgekommen ist. Die Späteren beschränkten sich im allgemeinen darauf, den dort angesammelten reichen Stoff geschickter zu ordnen und hier und da nach Maßgabe neuerer Forschungen die vorgefundenen Resultate zu modificiren. Selbständig ist die Disciplin seitdem nicht mehr bearbeitet worden. Das gilt z. B. von den zahlreichen Schriften Augusti's, das gilt auch von dem jüngsten Werke dieser Art, dem 1859 in zweiter Auflage erschienenen „Lehrbuch der christlich-kirchlichen Archäologie" von Guericke.

Diesem Abhängigkeitsverhältnisse entsprechend theilen die neueren Bearbeitungen unserer Disciplin mit ihrer Vorlage einen Mangel, der die ganze in dieser Richtung gehende Arbeit, wenn nicht illusorisch macht, so doch jedenfalls stark entwerthet und an der Gewinnung eines definitiven Resultats in sehr vielen Fällen hindert: das ist die Ignorirung der monumentalen Quellen. Die klassische Alterthumswissenschaft ist seit den Zeiten der italienischen Renaissance gewöhnt, neben den literarischen Quellen auch die monumentalen gleicherweise zu verwerthen; sie verdankt die hohe Blüte, zu der sie gegenwärtig gelangt ist, und die Sicherheit ihrer Ergebnisse nicht zum geringsten der Hülfe des monumentalen Quellenmaterials und ist ohne dieses gar nicht denkbar. Sollte es in der kirchlichen Alterthumswissenschaft anders stehen? Die Verhältnisse sind genau dieselben, was keines Nachweises bedarf. Ja, die Spärlichkeit der literarischen Quellen, unter der wir in unserer archäologischen Forschung leiden, gibt uns in noch höherem Grade Veranlassung, die Umfangslinie unserer Quellen so weit als möglich zu ziehen.

Dazu kommt, daß wir einen reichen monumentalen Quellenschatz besitzen, dessen Ansammlung schon am Anfang des 17. Jahunderts begonnen und bis zur Gegenwart herab fast ununterbrochen fortgesetzt worden ist. Die fast ausschließliche Fundgrube desselben bildeten und bilden heute noch die Katakomben. Katakombenforschung ist gleichbedeutend mit wissenschaftlicher Erkenntniß der kirchlich-monumentalen Quellen. Nur durch jene sind diese zusammenzubringen und verständlich zu machen. Nicht antiquarisches oder religiöses Interesse, wie es früher der Fall war, sondern archäologische wissenschaftliche Zwecke sind die leitenden

Motive dabei. Und die Resultate fallen nicht etwa der christlichen Archäologie allein zu: sie reichen weit in das Gebiet der theologischen Wissenschaft hinein. Diese Thatsache möge den Versuch rechtfertigen, den gegenwärtigen Stand der Katakombenforschung nach seinen verschiedenen Seiten hin und in seinem Verhältnisse zur Vergangenheit darzulegen.

Die ältesten christlichen Gemeinden übten in Abhängigkeit von dem Judenthume und unter der Einwirkung bestimmter religiöser Vorstellungen die Beerdigung im Gegensatz zu der damals in den Städten wenigstens fast allgemein verbreiteten Kremation. Dadurch wurden sie zur Anlage unterirdischer Grabstätten geführt. Das Grundschema derselben fanden sie bereits im Heidenthum und auch im Judenthum vor. Aber sie überschritten diese Vorlagen nicht nur dadurch, daß sie die konstruktiven Details selbständig weiter entwickelten oder geradezu umschufen, sondern auch insofern sie die partikularistisch gerichtete sepulkrale Anlage des Heidenthums wie des Judenthums durch gemeindliche Grabstätten, Gemeindefriedhöfe ersetzten. Die vorchristliche Welt kennt nur isolirte Familiengräber oder Grabanlagen, die einem kleinen, durch socialen Vertrag oder freundschaftliche Bande beschlossenen Kreise angehörten. Die scharfe Scheidung, welche im Leben die Klassen der Gesellschaft trennte', machte sich auch noch im Tode geltend. Auch das Judenthum ist über diesen egoistischen Standpunkt nicht hinausgekommen. Erst das Christenthum hat, bewegt durch den Gedanken brüderlicher Zusammengehörigkeit der Glaubensgenossen, Grabstätten geschaffen, die der Gemeinde als solcher zugehörten. Diese Friedhöfe — κοιμητήρια ist der alte Name, catacumbae die mittelalterliche Bezeichnung — bestehen, um sie kurz zu skizziren, aus unterirdischen, in der Regel in mehreren Stockwerken untereinander geordneten Galerien von größerem oder geringerem Umfange, an welche sich in bestimmten Zwischenräumen kleine Kammern anlehnen. Die Seitenwände wie die Galerien sind zur Einfügung von schrankartig konstruirten Gräbern benutzt. Große Schachte, die an die Oberfläche der Erde münden, führen der Anlage Luft und Licht zu. Indeß nicht nur rein technische Arbeit ist in den Katakomben thätig gewesen, auch die Kunst ist zu den Grabstätten der Gemeinde hinabgestiegen und hat die dunkelen Wände mit Bildern überkleidet, die zum Theil ihre Motive unmittelbar der H. Schrift entlehnt haben, zum Theil freie Schöpfungen des christlichen Geistes sind. Und weiterhin wird die Einförmigkeit der Anlage durch die Inschriften belebt, die, in die Verschlußplatte des Grabes eingeschnitten oder mit rother Farbe aufgemalt, kurze Angaben über den Todten enthalten.

Die Malereien und die Inschriften stellen die wichtigsten durch die Cömeterien gebotenen Quellen dar. Zu ihnen kommen drittens die zahlreichen in den Gräbern gefundenen verschiedenartigen Gegenstände. Denn mit Anschluß an antike Sitte, welche auf die Voraussetzung, daß das Grab die zweite Wohnung der Seele sei, sich gründet, pflegten die alten Christen zu dem Todten womöglich in das Grab zu legen, was dieser im Leben um sich zu haben gewohnt war, was er liebte, was er häufig in seiner Hand führte, wie Ringe und andere Schmuckfachen, Handwerkszeug, Lampen, Gläser, Waffen, Hausgeräth ꝛc. Um ein Beispiel anzuführen, das nicht sehr umfangreiche Cömeterium S. Agnese vor Rom hat

nicht weniger als 316 Glas- und Thongefäße, 131 Lampen und 148 Ringe geliefert. Ja, dem einzigen Grabe der Kaiserin Maria, der mit Honorius vermählten Tochter Stilicho's, welches im Jahr 1544 in der vatikanischen Basilika aufgedeckt wurde, fanden sich allein gegen hundert Goldringe und daneben in großer Anzahl Gemmen, Kameen, Hals- und Armbänder, Schalen und Vasen aus Gold und Silber, Amulete ꝛc. Wir sind in der Lage auf Grund des Ertrages der Gräber eine altchristliche Hausausstattung fast vollständig zu rekonstruiren.

Die Katakomben waren in Rom bis zum Anfang des 5. Jahrhunderts in Gebrauch, an anderen Orten z. B. in Neapel und Syrakus und verschiedentlich im Orient noch länger, fast ein Jahrhundert länger. Doch schon zur Zeit Konstantin's hatten die Gemeinden angefangen, Grabstätten unter freiem Himmel, coemeteria sub dio, die aber unseren modernen Friedhöfen keineswegs entsprechen — die Konstruktion ist eine andere — anzulegen. Diese konkurrirten erfolgreich mit den Katakomben und bewirkten endlich, daß diese ganz aufgegeben wurden. Sie zerfielen mehr und mehr. Wirkliche und vermeintliche Märtyrergräber hielten sie noch einige Zeit lang in der Erinnerung und Verehrung der Gläubigen lebendig. Aber schon im 8. Jahrhundert wurden die Märtyrerleiber aus den Katakomben heraus in die Kirchen geführt. Damit ging das letzte Moment verloren, welches das Interesse an ihnen festgehalten hatte. Sie entschwinden der Kenntniß. Man versteht sie nicht mehr, umgibt sie mit Legenden, führt ihren Ursprung in uralte vorchristliche Zeit zurück, kurz sie gleichen einer Ruine, über deren Vergangenheit keine sichere Kunde sich erhalten hat.

So war es bis zum J. 1578. In diesem Jahre rief die zufällige Entdeckung einer altchristlichen Grabkammer an der Via Salaria vor Rom den damaligen Bewohnern der Stadt die alten Cömeterien wieder in Erinnerung. Man stellte Nachforschungen nach ihnen an, drang in die verschütteten Gänge ein, zog ihre Inschriften und Bildwerke hervor. Nach vorangegangenen unbedeutenden Studien anderer entwarf der Malteser Antonio Bosio († 1629) auf Grund fast vierzigjähriger Ausgrabung und Studien seine „Roma sotterranea", das erste Hauptwerk über die römischen Katakomben, durch welches die Katakombenforschung auf eine Höhe gebracht wurde, die erst in diesem Jahrhundert überschritten worden ist. Er fand zwar nicht gleich tüchtige, aber fleißige Nachfolger, die den von ihm gegebenen Stoff mehrten oder neu kommentirten. Das große Aufsehen, welches die Entdeckungen in Rom machten, und die polemische Ausbeutung dieser durch römische Schriftsteller veranlaßte am Ende des 17. Jahrhunderts auch protestantische Gelehrte, sich des Gegenstandes zu bemächtigen. E. S. Cyprian, Jacques Basnage, u. a. setzten sich mit den Monumenten der Urkirche auseinander, doch ohne genügende Kenntniß des Gegenstandes und in einseitig polemischer Absicht. Die Resultate waren dem entsprechend werthlos.

Während seit Bosio die Erforschung der römischen Katakomben vorwärtsschritt, wendeten sich auch in Neapel und in Syrakus einheimische Schriftsteller den in diesen Städten vorhandenen bedeutenden altchristlichen Cömeterien zu und gaben, freilich ziemlich ungenügende, Beschreibungen derselben.

Aber in und außer Rom tritt auf diesem Gebiet seit der Mitte des 18. Jahrhunderts eine Pause ein, die länger als ein halbes Jahrhundert währte. Erst im zweiten Decennium dieses Jahrhunderts beginnt die Arbeit von neuem, und die Katakombenforschung ringt sich zum Range einer Wissenschaft durch. Sie knüpft an Rom an und berücksichtigt nach dem Vorgange des genialen Seroux d'Agincourt längere Zeit fast ausschließlich die Bildwerke der Cömeterien. Erst der protestantische Gelehrte Röstell gab im J. 1830 wiederum eine kurze, aber klare und meisterhafte Gesammtdarstellung der römischen Katakomben. Andere folgten ihm. Die Reihe schließt ab G. B. de Rossi, der Meister der Katakombenforschung der Gegenwart, der nicht nur die Disciplin nach allen Seiten hin ausgebaut hat, sondern zugleich in der Behandlung derselben die wissenschaftliche Methode aufgezeigt und eine Summe wichtiger Fragen definitiv gelöst hat. Er hat zugleich die Katakombenforschung entschieden auf Rom concentrirt.

Doch hat diese Thatsache die wissenschaftliche Erforschung und Darstellung außerrömischer Cömeterien nicht ganz hindern können. Neben den Katakomben zu Alexandrien, Syrakus, Chiusi sind vor allem die Grabstätten zu Neapel Gegenstand archäologischer Untersuchung geworden. Außerdem haben zahlreiche cömeteriale Einzelmonumente und Monumentgruppen besondere Bearbeitungen erfahren. In Italien sind in dieser Hinsicht die Arbeiten von de Rossi und R. Garrucci in erster Linie zu nennen; in Deutschland haben Piper und F. X. Kraus Verdienste, in Frankreich Le Blant. Die Literatur ist gegenwärtig eine ungemein reiche und wächst ununterbrochen, leidet aber vielfach an den beiden Mängeln der willkürlichen apologetischen Ausnutzung und des unwissenschaftlichen Dilettantismus.

Leider hält mit der wissenschaftlichen Arbeit der Fortgang der Ausgrabungen nicht gleichen Schritt. Am meisten geschieht in dieser Beziehung in Rom, wo regelmäßig in den Wintermonaten auf Anordnung und unter Leitung einer päpstlichen Kommission in den Katakomben ausgegraben wird. Aber wie langsam diese Arbeit vorwärts schreitet, dafür mag als Beleg dienen, daß in mehr als zwanzig Jahren nur drei Cömeterien, darunter freilich der umfangreiche Komplex von S. Callisto, ausgeräumt werden konnten. Es bleiben also in Rom allein noch gegen vierzig Cömeterien zum Theil aufzufinden, zum Theil vollständig auszugraben. Von der Regierung unternommene Ausgrabungsversuche in den Katakomben zu Neapel und Syrakus, die ein gutes Resultat ergeben hatten, sind schon vor einigen Jahren leider wieder sistirt worden. Große Galeriennetze, die in die älteste Zeit zurückreichen, liegen in Syrakus und Girgenti noch verschüttet. Mir selbst war es im J. 1878 vergönnt, durch eine lokale Tradition, die man längst für ein Märchen hielt, geleitet, das älteste Gemeindecömeterium von Syrakus wiederaufzufinden. Der ruinenhafte Zustand eines Theils der Galerien gestattete leider nicht, die Anlage vollständig zu überschauen. Ihre hohe Wichtigkeit steht außer Zweifel. Aber keine Hand regt sich, die verschütteten Gänge auszuräumen. Dasselbe gilt von anderen altchristlichen Grabstätten Italiens.

Noch schlimmer sieht es im Oriente aus. Er ist uns nach dieser Seite hin noch fast ganz verschlossen. Gelegentliche Notizen von Reisenden und von Gelehrten, die allerdings nicht Fachleute waren, lassen indeß keinen Zweifel darüber, daß dort noch große Funde und bedeutsame Resultate in Aussicht stehen. Wir kennen bisjetzt, aber auch nur in ungenügender und nicht sachgemäßer Beschreibung, größere Cömeterien allein in Kyrene und in Typiti auf Melos. Ein besonderes Interesse beansprucht die Katakombe in der antiken Nekropole von Kyrene, über welche am Anfange dieses Jahrhunderts zuerst der französische Reisende Pacho berichtete. Die Anlage bietet nicht nur in der Gesammtkonstruktion, sondern auch in den Details äußerst charakteristische Eigenthümlichkeiten, die eine Untersuchung von fachmännischer Seite in hohem Grade wünschenswerth machen. Von geringerem Werthe, wenn wir von den klassischen Grabesbauten Centralsyriens absehen, sind die in großer Anzahl im Orient vorhandenen kleinen christlichen Grabkammern. Die Katakomben der Hauptgemeinden des Orients sind noch nicht aufgefunden. Daß sie in Wahrheit noch existiren, darf als sicher angenommen werden. Denn unterirdische Anlagen — und solche waren auch die christlichen Grabstätten im Osten — werden nicht von den Stürmen wechselnden Geschickes und zerstörender Ereignisse berührt; haben doch erst vor wenigen Jahren französische Gelehrte in Centralsyrien, also in einem doch leicht zugänglichen Landgebiete, in großer Anzahl christliche Häuser, Kirchen und Ortschaften des 4—5. Jahrhunderts in relativ wohlerhaltenem Zustande wieder aufgefunden.

Es sind gegenwärtig gegen 80 Katakomben und Privatgrabkammern bekannt, von diesen aber ist erst kaum die Hälfte in einer dem gegenwärtigen Stande der archäologischen Forschung entsprechenden Weise untersucht, und nur ungefähr zehn sind vollständig ausgegraben.

Ausführlichere Beschreibungen liegen gegenwärtig nur über einige römische Cömeterien und die Katakomben in Neapel und Chiusi vor, und unter diesen nehmen die im Auftrage und mit Unterstützung des Papstes von de Rossi herausgegebenen bisjetzt vorliegenden drei Bände der „Roma sotterranea cristiana“ den ersten Rang ein. Aber die Veröffentlichung schreitet sehr langsam, eben mit dem Fortgange der Ausgrabungen vorwärts. Sie umfaßt S. Callisto sammt seinen umfangreichen Annexen und das Cömeterium der Generosa an der Via Portuensis.

Die Totalsumme der durch die Cömeterien gelieferten Inschriften mag sich auf 15,000 belaufen; darunter befinden sich ca. 500 gallische und nicht weniger als ca. 12,000 römische. Das Überwiegen Roms erklärt sich einfach daraus, daß im Abendlande, vor allem in Rom, schon früh mit Sammeln der Inschriften, und zwar systematisch begonnen ist, während die christlich-epigraphischen Monumente des Orients mehr zufällig und eigentlich erst in neuerer Zeit von den Reisenden aufgelesen sind. Trotzdem können wir jetzt schon von einer altchristlichen Epigraphik als Wissenschaft sprechen. Das gegenwärtig vorliegende Material hat ausgereicht, um nur dies eine zu erwähnen, bestimmte Anhaltspunkte für die chronologische Eingliederung undatirter Inschriften — und undatirt ist die Mehrzahl — zu gewinnen. Die Zeitrechnung der Inschriften hat de Rossi in der Einleitung zum ersten Bande seines Sammelwerkes römischer Tituli meisterhaft

klar gelegt. Die ungenügenden älteren Sammlungen altchristlicher Inschriften sind durch bessere ersetzt. Die altchristlichen Epitaphien Roms, soweit sie datirt sind, hat de Rossi, diejenigen Galliens Le Blant in mustergültiger Weise gesammelt. Das von der berliner Akademie herausgegebene „Corpus inscriptionum“ hat auch christliche Inschriften aufgenommen. Im Orient haben in den letzten Jahren die französischen Gelehrten Perrot, Le Bas, Waddington u. a. ihren inschriftlichen Werken auch zahlreiche christliche Grabinschriften, die zum Theil noch gar nicht, zum Theil nur ungenau bekannt waren, einverleibt. Doch steht eine systematische Bearbeitung des griechischen epigraphischen Materials, wie wir sie hinsichtlich der lateinischen Inschriften de Rossi und Le Blant verdanken, noch aus. Vor allem sind noch keine zuverlässigen Datirungsmittel gewonnen. Die Versuche von Jul. Ritter, die im vierten Bande des „Corpus inscriptionum graecarum“ gesammelten christlichen Inschriften nach ihren verschiedenen Seiten hin und in ihren Eigenthümlichkeiten zu charakterisiren, können nicht als befriedigend bezeichnet werden. Man wird überhaupt eine solche Aufgabe nicht unternehmen können, ehe eine wenigstens annähernd sichere chronologische Basis gewonnen ist.

In der Beurtheilung der in den Katakomben vorliegenden Bildwerke, der Wandgemälde, Reliefs, Statuen ꝛc. ist seit den ersten Anfängen der Katakombenforschung ein bedeutender Fortschritt gemacht. Die phantastische, willkürliche Exegese der älteren Kommentatoren auf diesem Gebiete ist ziemlich überwunden oder wird nur noch von den zahlreichen Dilettanten gehandhabt; man bemüht sich, historisch auszulegen und auch das klassische Alterthum zum Vergleiche heranzuziehen. Indeß ist hier das wünschenswerthe Ziel noch lange nicht erreicht. Denn mit Anschluß an die älteren Erklärer pflegt man ausnahmslos von der Voraussetzung aus die Interpretation zu unternehmen, daß die altchristlichen Bildwerke ein unmittelbarer und ziemlich vollständiger Niederschlag des Besitzes der Kirche an dogmatischen und ethischen Sätzen sei. Infolge davon wird die bekanntlich nicht einheitliche und vielfach raffinirte allegorische Auslegung der altkirchlichen Schriftsteller zum Maßstab der Erklärung der cömeterialen Bildwerke gemacht. Daraus resultirt einerseits Schwanken und Unsicherheit in der Interpretation, andererseits die Durchwirkung konfessioneller Vorbestimmtheit. Eine unbefangene Prüfung lehrt aber, daß der Inhalt der altchristlichen cömeterialen Bildwerke, von wenigen rein historischen Stücken abgesehen, sepulkraler Art ist d. h. Gedanken der Auferstehung und der Fortdauer im Jenseits einschließt. Erst die Anerkennung dieser Thatsache, die sich leicht begründen läßt, wird die kirchlich-monumentale Exegese der Unsicherheit und Willkür, der sie gegenwärtig anheimgegeben ist, entrücken.

Erscheint also in diesem Punkte die Katakombenforschung noch zurückstehend, so hat sie sich in der Auffassung der in den Gräbern gefundenen mannichfaltigen Gegenstände, hauptsächlich unter dem Einflusse des französischen Archäologen Raoul-Rochette, mit Erfolg von den älteren, noch in dieses Jahrhundert hineinreichenden mangelhaften Vorstellungen freigemacht. Die Instrumente, die sich bei den Todten fanden, beurtheilte man früher als Marterwerkzeuge und demgemäß das betreffende Grab als Märtyrergrab. Jetzt weiß man, daß nach

antiker Sitte jene Instrumente in ihrer Eigenschaft als Handwerkszeug des Verstorbenen dort niedergelegt sind. Indeß, wie der dritte Band der de Rossi'schen „Roma sotterranea" zeigt, wird die Möglichkeit, daß einzelne solcher Werkzeuge als indicia martyrii gedient haben könnten, noch anerkannt. Auch sonst wirkt hier und dort die frühere Auffassung verwirrend noch fort. In der Frage nach dem Inhalte der s. g. Blutgläser (vgl. Jahrg. 1880, Heft 10) glauben die römischen Archäologen die ältere Beurtheilung wenigstens in einem Falle als richtig erwiesen zu haben, nämlich an einem 1872 in S. Saturnino vor Rom gefundenen Fläschchen. Aber die hier in Betracht kommende Analyse hat keinen wissenschaftlichen Werth; doch wird sie ohne Zweifel in gewissen Kreisen die ältere Auffassung von neuem stützen und von einer definitiven Lösung der schwebenden Frage wieder weiter zurückdrängen. Indeß ist schon das als ein erfreulicher Gewinn anzusehen, daß nunmehr anerkannt wird, daß die Thatsache des rothen Niederschlags noch nicht an sich das Vorhandensein von Blut begründe, sondern daß vielmehr in jedem einzelnen Falle auf dem Wege mikroskopischer und chemischer Analyse der wirkliche Thatbestand zu eruiren sei.

Ein umfangreiches Sammelwerk der wichtigsten Katakombendenkmäler in einer Vollständigkeit, die alle früheren Unternehmungen dieser Art übertrifft, hat soeben der Jesuit R. Garrucci unter dem Titel „Storia dell' arte cristiana" abgeschlossen. Die bisjetzt bekannten cömeterialen Wandmalerein, Sarkophagreliefs und Goldgläser sind darin fast vollständig aufgeführt, außerdem in großer Anzahl Lampen, geschnittene Steine, figurirte Inschriften. Die Zeichnungen sind freilich vielfach idealisirend, und der Text ist die unverfälschte Ausprägung der stark konfessionellen Auffassung der römisch-katholischen Archäologen. Immerhin aber ist das Werk ein sehr nützliches, und das Zustandekommen desselben darf als ein erfreuliches Zeugniß des allgemeinen Interesses für die Katakombenforschung angesehen werden.

So wird man im allgemeinen mit dem gegenwärtigen Stande der Katakombenforschung zufrieden zu sein Grund haben, um so mehr wenn man bedenkt, daß die Zahl der selbständigen Arbeiter auf diesem Gebiete noch eine äußerst geringe ist. Man wird zugestehen müssen, daß die Katakombenforschung trotz ihrer räumlichen Beschränktheit und der noch fragmentarischen Beschaffenheit ihres Materials in den letzten Jahrzehnten in einer Weise sich entwickelt hat, daß sie den Anspruch auf den Namen einer Wissenschaft erheben darf. Auf Grund der durch sie gewonnenen Resultate läßt sich jetzt schon die zuversichtliche Erwartung aussprechen, daß die historische Theologie aus der Katakombenforschung reichen Gewinn ziehen werde. Wenn bisher noch nicht versucht worden ist, diese Quellen allseitig in die theologische Wissenschaft einströmen zu lassen, und man höchstens unternommen hat, in Specialuntersuchungen Einzelnes herauszugreifen, so ist dies leider die Ursache gewesen, daß ein den thatsächlichen Verhältnissen entsprechendes Bewußtsein von dem Quellenwerthe der cömeterialen Monumente nicht existirt, und man noch vielfach des Glaubens lebt, die kirchlich-monumentale Archäologie sei eine zwar interessante, aber nicht sonderlich „nützliche" Wissenschaft.

Die Darstellung Gottes und der Dreieinigkeit in der Kunst.

Eine kritische Reflexion über das Wesen des Schönen konnte immer erst dann eintreten, wenn hervorragende Leistungen auf dem Gebiet aller oder wenigstens der meisten Künste vorlagen. Erst aus den Werken der Genien sowie aus der Vergleichung der verschiedenen Kunstepochen und Stilarten ließ sich der Oberbegriff der Schönheit ableiten. Wie das Leben überhaupt der Lehre, so mußte auch die Kunstschöpfung der Kunstbetrachtung, die Erfahrung dem Forschen nach den treibenden Kräften derselben vorangehen. Wenn nun aber auch der Genius die ewigen Gesetze der Kunst in sich selbst trug und halb unbewußt in seinen Werken niederlegte, so folgt daraus doch nicht, daß die Kunst an die Gesetze der Aesthetik sich nicht zu binden brauche. Selbst ein Meister ersten Ranges, wenn er die Laune und Mode anstatt der göttlichen Begeisterung walten ließe, dürfte dies nicht ungestraft thun. Hätte die Aesthetik einfach hinzunehmen und zu erklären, was die Kunst in all ihren Wandlungen hervorbringt, so hörte sie auf, eine Wissenschaft zu sein und sänke zum kunstgeschichtlichen Referat herab. So hat sie denn nicht blos den allen Künsten gemeinsamen Begriff des Schönen zu bestimmen, sondern sie hat auch aus dem besonderen Wesen jeder einzelnen Kunst heraus nachzuweisen, mit welchen Mitteln, auf welche Weise, innerhalb welcher Grenzen jede einzelne Kunst wirksam sein dürfe. Sie darf weder die s. g. Schulen noch den einzelnen Künstler über die Grenzen seiner Kunst hinausgehen lassen.

Dieses Recht möchten wir einmal gegenüber einem Stoffe geltend machen, den in der Malerei vorzugsweise die größten Meister behandelt haben, und der doch grundsätzlich unzulässig ist, wenigstens vom religiösen Standpunkte aus; wir meinen die Darstellungen von Gottvater und der Dreieinigkeit. Einem Bilde der letzteren begegnet man allerdings ziemlich selten; die Verkörperung von Gottvater aber tritt häufiger auf, als man denken sollte. Jedenfalls gehörte eine ungeheuere Kühnheit von seiten eines Künstlers dazu, um sich an diese beiden Gegenstände zu wagen. Abgesehen davon, daß hier jeder menschliche Anknüpfungs- und Vergleichungspunkt fehlt, so lag doch die Gefahr ungemein nahe, vom Erhabenen ins Lächerliche zu fallen. Indeß sind wir weit entfernt davon, lediglich aus der eminenten Schwierigkeit sowie der dadurch bedingten seltenen Lösung der Aufgabe die Behandlung von Gottvater und der Dreieinigkeit in Farben für prinzipiell unzulässig erklären zu wollen. Hier müssen andere in der Natur des Gegenstandes liegende Gründe entscheiden. Ebenso wenig dürfen wir uns auf die Thatsache zurückziehen, daß in den ersten christlichen Jahrhunderten die Dreieinigkeit gar nicht, Gottvater aber nur symbolisch[1]) — durch eine aus den Wolken herniedergreifende Hand — abgebildet wird. Im engen Anschluß an das A. T. verwarfen die Christen bis in die erste Hälfte des Mittelalters hinein Bilder von Gottvater. Das Wort des Origenes: „Das Bild des unsichtbaren Gottes ist die Seele, welche Gott anschaut und ihm

1) Anm. der Red. Doch nicht ausschließlich. Zwei altchristliche Reliefs in Brescia und Syrakus zeigen Gott in Gestalt eines bärtigen Mannes, aber ohne Anlehnung an einen antiken Typus. Weitere Beispiele sind indeß bisjetzt nicht nachgewiesen.

nachahmt, ist besonders der eingeborene Sohn des Vaters", war unwillkürlich maßgebend in jenen Zeiten. Kam Gottvater dennoch in alttestamentlichen Theophanien vor, so wußte man ihm nur denselben jugendlichen Typus zu verleihen, welchen man Christo gegeben. Die Dreieinigkeit konnte selbstverständlich so lange nicht dargestellt werden, als die Kirchenlehre über sie noch nicht fixirt war. Indeß auch nach der Ausprägung des Trinitätsdogmas bot sich einem Künstler keine Handhabe, um diese höchste aller Abstraktionen durch irdische Mittel entsprechend darzustellen. Wenn die Malerei der ersten christlichen Jahrhunderte selbst Christum und seine Geschichte vorwiegend nur durch Symbole (Orpheus, guter Hirt, Opferlamm mit der Siegesfahne) bezeichnete: um wie viel weniger konnte sie sich erkühnen, das Göttliche an sich in den Kreis ihrer Darstellungen zu ziehen. Erst spät wagte man sich an die von uns genannten Objekte, aber stets in Zeiten, wo die Kunst in den Dienst der Kirche sich stellte. Anfangs entwarf man jene Bilder in völlig naivem Glauben und brachte nur kunstgeschichtlich interessante Arbeiten zu Stande; nachher aber stand der Genius mit einer gewissen Freiheit der Kirchenlehre gegenüber oder hatte diese doch innerlich sich zu vermitteln gesucht, sodaß nunmehr erst etwas künstlerisch Bedeutendes geschaffen werden konnte. Vollkommen unabhängig voneinander entwarfen das mustergültige Urbild der Dreieinigkeit Rafael und Dürer, das von Gottvater aber Michelangelo. Seitdem ist es Mode geworden, den letzteren als den Künstler des „Erhabenen" zu preisen; man erfreute sich an der Urkraft seiner Gestalten, umging aber meistens die Frage, ob er nicht die Grenzen seiner Kunst überschritten. Hat doch die Erklärung des „Erhabenen" der Aesthetik von jeher große Schwierigkeiten bereitet, weil einerseits der Unterschied des Erhabenen vom eigentlich Schönen festgehalten, andererseits aber doch im Erhabenen der Begriff der Schönheit überhaupt gewahrt werden mußte. Höchst interessant ist die folgende, in unseren Zusammenhang gehörende Beobachtung.

Es ist unzweifelhaft, daß der schlechthin über die Welt erhabene Gottvater redend in einer religiösen Dichtung eingeführt werden darf, wie dies der Verfasser des Buches Hiob gethan, welchem bekanntlich Goethe in seinem Prolog zum „Faust" und Klopstock in seinem „Messias" gefolgt sind. Ebenso gewiß aber würde sich unser sittliches Gefühl empören, wenn die Regie eines Theaters es wagen wollte, den „Herrn" auf offener Bühne durch eine menschliche Person darstellen zu lassen. Auf dem Gebiete der kirchlichen Musik redet Gott wol in den großen Oratorien durch den Mund seiner Engel und Propheten; da redet auch noch der auf Erden wandelnde Christus mit männlicher Stimme in den Passionen von Schütz, Bach ꝛc., im Oratorium „Christus" von Beethoven ꝛc.; aber schon den gen Himmel erhöhten Heiland wagte Mendelssohn in seinem „Paulus" nur durch einen Chor von Frauenstimmen sprechen zu lassen.[1] Gottvater selbst wird unseres Wissens innerhalb der kirchlichen Musik niemals unmittelbar redend eingeführt; denn die Befehle Gottes in der „Schöpfung" von Haydn sind doch nur die erzählenden Bibelworte in recitativischer Form und sind für ein feineres Gefühl selbst innerhalb dieser durchaus naiven Komposition kaum erträglich.[1]) Ob die vor nichts zurückschreckende mo-

1) In dem Oratorium „Abraham" von C. A. Mangold (geb. 1813 zu Darmstadt, seit 1839 Musikdirektor am Hoftheater daselbst) kommt mehrmals die „Stimme Jehova's" vor, stets aber

derne Schule (Berlioz, Liszt, Wagner ꝛc.) dazu fähig wäre, möchten wir nicht entscheiden. Ebenso unanfechtbar erscheint uns auf der anderen Seite der Satz, daß die Plastik niemals Gottvater oder gar die Dreieinigkeit in monumentaler Größe behandeln dürfe; eine mannichfache Darstellung in Relief durch die Kleinkunst (Sarkophage, Schreine, Sakramentshäuschen u. dgl.) nähert sich schon der Spielerei und verdankt der Geschmacklosigkeit von Handwerkern ihren Ursprung. Um so näher liegt die Frage: soll denn die Malerei allein das Recht haben, diesen unfaßbarsten aller Gegenstände mit ihren Mitteln vorzuführen, und zwar nicht blos symbolisch, sondern leibhaftig Gottvater und die Dreieinigkeit abzubilden?

Die Frage wäre sehr leicht zu verneinen, wenn nicht die großen Meister sich vor einer gefährlichen Klippe gehütet hätten. In ihren Dreieinigkeitsbildern nämlich wollen sie niemals ein eigentliches Andachtsbild für die anbetende irdische Gemeinde geben; vielmehr helfen sich Rafael und besonders Dürer mit dem genialen Gedanken, auf ihren Gemälden die Trinität von den Engeln und Seligen verehren zu lassen. Man muß zugeben, daß das rein geistige Geheimniß auch nur vom Geistesauge geschaut werden kann. Auch lassen sie mit Ausnahme des Michelangelo Gottvater nie allein auftreten, sondern rücken ihn vielmehr in den Hintergrund einer Handlung, oder kleiden seine Erscheinung in die Form einer Vision. Die Hauptrolle ist immer Christo zugetheilt, entsprechend dem christlichen Grundgedanken, daß dieser der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist.

Ehe wir zur prinzipiellen Erörterung der gestellten Frage übergehen, wird es angemessen sein, uns die hauptsächlichsten Kunstwerke vorzuführen, in welchen die Darstellung Gottvaters oder der Dreieinigkeit vorkommt. Wir theilen dieselben in zwei Klassen und zählen zur ersteren solche, in denen mehr der allgemein christliche, zur zweiten aber die, in denen der specifisch römisch-katholische Glaubensgehalt sich ausprägt. Beginnen wir demnach mit der ersten.

Geschichtlich zwar interessant, künstlerisch aber unbedeutend ist das kolossale Relief der Externsteine in Westfalen, welches wahrscheinlich aus dem ersten Drittel des 12. Jahrhunderts stammt und die Abnahme Christi vom Kreuze darstellt. Ueber dem Kreuz schwebt die Halbfigur Gottvaters mit der Siegesfahne, welcher die Seele des Sohnes aufnimmt, während zu beiden Seiten Sonne und Mond mit wehklagendem Ausdruck das Haupt senken, und zu Füßen des Kreuzes Adam und Eva als Repräsentanten der ganzen Menschheit flehend die Arme zum Erlöser ausbreiten. Die Mutter des Herrn steht für sich allein und umfaßt in tiefem Schmerze das herabsinkende Haupt ihres Sohnes. Eine größere Naivetät der religiösen Anschauung, als sie in diesem Kunstwerk vertreten ist, dürfte kaum denkbar sein. Aehnlich gehalten ist der s. g. „Engelische Gruß" von Veit Stoß, ein Rosenkranz vom J. 1518 in Holz. In der Mitte sieht man die frei schwebenden Gestalten der Jungfrau Maria und des Engels der Verkündigung, umschlossen von einem ebenfalls frei geschnitzten Rosenkranz, der in einzelnen Medaillons die sieben Freuden der Maria

---

durch Doppelchöre ausgedrückt. Offenbar hat der Komponist sich durch Mendelssohn's Vorgang in dessen „Paulus" bestimmen lassen, das Ueberirdische durch die hier mehr transscendent wirkenden Frauenstimmen anzudeuten.

(die Verkündigung, Heimsuchung, Geburt Christi, Anbetung der Weisen, Christi Auferstehung, Ausgießung des heiligen Geistes und Krönung der Maria) enthält. Ueber der ganzen Komposition schwebt in Halbfigur Gottvater mit der Krone auf dem Haupte, die rechte Hand segnend erhoben, in der Linken die Weltkugel tragend. Hierher gehört ferner ein geschnitzter Rahmen (Altaraufsatz) von Dürer vom J. 1508 im Germanischen Museum zu Nürnberg. Christus hängt am Kreuz, welches von dem über ihm thronenden Gottvater gehalten wird; über beiden schwebt der heilige Geist als Taube. Aus desselben Meisters Bildercyklus „Marienleben" gehört hierher die Krönung der Maria, worauf Dürer die Figuren von Gottvater und Sohn von gleicher Stärke und beide die Krone auf dem Haupte tragend darstellt. Ganz besonders aber ist hervorzuheben das berühmte „Allerheiligenbild" (Galerie zu Wien), eine Darstellung der Dreieinigkeit vom J. 1511. Sehr feinsinnig verlegt Dürer die Anbetung der Trinität in den Himmel. Der dreieinige Gott ist von jubelnden Engeln und Seligen des Alten und Neuen Bundes umgeben; die in Hingebung und Freude förmlich aufgelöste Schar wogt und drängt zum Urquell aller Liebe und alles Lichts heran. Oben in der Mitte thront Gottvater mit der dreifachen Krone, umwallt vom kostbaren Königsmantel, das Antlitz eingerahmt von lang herabfließendem Haupt- und Barthaar. Ein ehrwürdiger Greis ohne einen Zug von besonderer Geistesgröße sitzt da, oder schwebt vielmehr in ruhiger, fast steifer Haltung. Zur Linken, geführt von Maria, erscheinen die Märtyrer des N. T., meist durch Frauen vertreten, zur Rechten die alttestamentlichen Helden mit Johannes dem Täufer an der Spitze, darunter auch Mose und David. An diese Gestalten (meist Männer) schließt sich die Vertretung der kämpfenden und leidenden Kirche, nach Ständen geschildert, links die Geistlichkeit, voran der Papst. Auf der anderen Seite schließen die weltlichen Stände den Kreis, unter ihnen der Kaiser in der idealen Greisengestalt Karl's des Großen, Könige und Fürsten. Dieses Meisterwerk ist durchaus aus einer einheitlichen Gemüthsstimmung geboren; die Farbe wird im höchsten Grade vergeistigt, eine helle lebhafte Harmonie der Farbentöne will alles Stoffliche verklären. Minder bedeutend als Dürer's Werk ist das im Museum zu Köln befindliche Bild „Die heilige Jungfrau im Rosenhag", der kölner Schule angehörig und ungefähr um 1440 entstanden. Ueber der gekrönten, aber auf Erden mit ihrem Kinde sitzenden Maria schwebt Gottvater und der heilige Geist; auch hier trägt Gottvater die Krone auf dem Haupte, und langes Haar wallt von seinem Haupte herab.

Außerdem besitzen wir noch eine Reihe Bilder von unbekannten altdeutschen Malern, auf welchen Gottvater vorkommt. Hochbedeutsam sind wiederum zwei Schöpfungen der Brüder van Eyck. Hubert van Eyck (1366—1426) malte mit seinem Bruder zusammen ein Altarbild für eine Kapelle in der St. Bavonskirche in Gent die Anbetung des Lammes vorstellend. Die Hauptanordnung und die bedeutendsten Gestalten sollen von ihm allein herrühren, insbesondere die Figur, welche von einigen für Christus, von uns und den meisten aber für Gottvater gehalten wird, weil Christus höchst selten die dreifache Krone trägt und obendrein durch das Lamm im Mittelpunkte des Ganzen symbolisirt ist. Freilich will zu unserer Deutung nicht recht stimmen, daß dieser in erhabener Majestät thronende Gottvater

schwarzes Haar besitzt wie ein jüngerer Mann. Jan van Eyck (1386—1440) malte das zu Madrid aufbewahrte Gemälde „Brunnen des lebendigen Wassers", worauf Gottvater in derselben Weise geschildert wird wie auf dem genter Altarwerk. Man kann hier nicht von einem Einfluß des byzantinischen Typus reden, denn diesen haben die beiden Brüder nicht gekannt; entweder haben sie den altchristlichen Typus irgendwie erfahren oder sie geben uns eine ganz originale, dann gewiß nicht hoch genug zu preisende Schöpfung.

Verhältnißmäßig reich an hierhergehörigen Darstellungen sind besonders die Italiener. Luca Signorelli (1441—1524) hat ein Altarbild in der Akademie zu Florenz gemalt, auf welchem Maria den Jesusknaben im Schoße hält, über ihr Gottvater den gekreuzigten Christus umfassend. Auffallend ist, daß hier der Künstler gemeint hat, in Gottvater eine Gestalt von viel größeren Dimensionen hinstellen zu müssen als im Sohne. Girolamo Genga (1476—1551) malte in Cesena ein Tafelbild „Gottvater mit Maria und den vier Kirchenfürsten". Baldassare Peruzzi (1481—1537) malte Gottvater in San Onofrio zu Rom; Luciani, genannt del Piombo (1485—1547), eine solche in S. Maria del Popolo daselbst; Pordenone (1483—1540) in S. Niccolo zu Treviso (1519); Giulio Romano (1498—1546) die Schöpfung der Eva durch Gott; Zuccaro (1543—1609) die Schöpfung der Eva (Palast Borghese zu Rom); Domenichino (1581—1641) malte Gottvater (Eremitage zu Petersburg und Louvre zu Paris).

Alle seine Vorgänger ließ hinter sich, alle seine Nachfolger machte von sich abhängig Michelangelo (1475—1564). Wie Minerva aus dem Haupte des Zeus, so entsprang das Bild Gottvaters so ursprünglich, so urgewaltig seiner Phantasie, daß er damit alle anderen Künstler in Schatten stellte. Er hat Gottvater viermal abgebildet; in zwei, vielleicht in dreien dieser Gemälde ist er schlechthin unerreicht. Seine Darstellungen finden sich unter den Fresken, womit er die Decke der sixtinischen Kapelle schmückte. Er arbeitete daran von 1508—12; als Gegenstand war ihm die Weltgeschichte von der Schöpfung bis zum Eintritt der Erlösung gegeben. Michelangelo bebt nicht vor der riesengroßen Aufgabe zurück, die hauptsächlichsten Akte der Schöpfung in Farben zu veranschaulichen; die darin vorkommenden Typen von Gottvater bringen uns in absteigender Linie Gott immer näher. In dem Maße freilich, als Gott dem Menschlichen genähert wird, verlieren diese Gestalten an rein ästhetischer Bedeutung. Wohl aber war es das einzig Richtige, den Schöpfungsakt als Bewegung zu fassen; nur so konnte die wirkende Kraft, der aus Gott hervortretende Wille sichtbar gemacht werden. Auf dem ersten Bilde — Scheidung des Lichts von der Finsterniß — erscheint Gott geradezu in leidenschaftlicher Bewegung begriffen; er stürmt dahin durch den Weltenraum und kündet schon durch die Haltung der Hände seine allgebietende Majestät an. Auf dem zweiten Bilde setzt Gott die Lichter an der Veste des Himmels an ihre Stelle und läßt Gras und Kräuter aus der Erde hervorgehen. Aus der Tiefe des Weltenraumes schwebt Gott heran, ruhiger als auf dem ersten Bilde, den Blick geradeaus gerichtet. Rechts und links drängt sich eine Engelschar an ihn heran und birgt sich in den Falten seines mächtigen Gewandes. Auf dem folgenden Bilde lenkt Gott seine Bewegung mehr nach unten; noch immer schwebend erschafft er den Adam; den einen Arm hält er aus-

gestreckt und berührt mit dem Zeigefinger beinahe den sich ihm entgegenkehrenden des Adam, sodaß die Lebenskraft gewissermaßen aus Gott in den Menschen überströmt. Auf dem letzten Bilde endlich steht Gott auf der Erde und läßt die Eva aus einer Rippe des schlafenden Adam hervorgehen. Dieses Bild imponirt natürlich am wenigsten und will um seiner Naivetät willen weder zum Riesengeist des Michelangelo noch zu den übrigen durchaus großartigen Darstellungen recht passen.

Der unübertreffliche Gottvatertypus des Michelangelo wird zunächst aufgenommen von Rafael (1483—1520) in seiner „Vision des Ezechiel", einem kleinen Oelgemälde zu Bologna; ferner in dem ersten Deckenbild der Stanza d'Eliodoro (Jehova schwebt, von zwei Engeln umgeben, einher, und der Erzvater Abraham liegt in Anbetung vor ihm auf den Knien); endlich in dem ersten Kuppelbild der Loggien. In letzteren hat Rafael in dreizehn kleinen kuppelartigen Abtheilungen 48 Darstellungen aus dem Alten und vier aus dem N. T. angebracht, bekannt unter dem Namen „Rafael's Bibel". Endlich gehört hierher das ohne Michelangelo's Vorbild ausgeführte, der zweiten Künstlerperiode Rafael's entstammende Freskogemälde in einer Seitenkapelle der Kamaldulenserkirche San Severo zu Perugia. Dort schwebt Gottvater, ein Buch haltend, mit dem Heiligen Geist über dem Heiland; zwei halberwachsene Engel stehen anbetend zunächst dem Heiland, welcher zum Segnen die Arme erhebt; rechts und links auf Wolken sitzen die Kamaldulenser.

Rafael mindestens ebenbürtig in der Darstellung von Gottvater ist Peter v. Cornelius (1783—1867). Während die anderen Maler es lieben, die innergöttliche Dreieinigkeit darzustellen, indem sie Vater, Sohn und Geist im Himmel, und zwar in Einer Linie befindlich sichtbar werden lassen, führt uns Cornelius in drei getrennten Abtheilungen die Offenbarungstrinität vor, also den Wirkungskreis von Gottvater, Sohn und Heiligem Geist getrennt voneinander. In der Ludwigskirche zu München malt er Gottvater als Schöpfer und Erhalter der Welt in den Wölbungen über dem Choraltar; an den drei Wänden des Seitenschiffes und an der Rückwand des Chors wird Christus sichtbar (Geburt, Tod, Richteramt), in den Kreuzgewölben des Kreuzschiffes der Heilige Geist mit den Repräsentanten der Kirche. Bei der Geburt des Sohnes erscheint Gottvater nur noch in den Wolken, also aus der Ferne, beim Kreuzestod und beim Jüngsten Gericht tritt er ganz zurück. Soweit es nach Michelangelo überhaupt noch möglich war, will Cornelius selbständig verfahren. Deshalb sucht er in der Gestalt von Gottvater feurige Bewegung und Unwandelbarkeit zu vereinigen; er läßt den Schöpfer ruhig auf der Veste des Himmels sitzen und zugleich mit mächtig bewegtem Oberleib, mit erhobenen Armen und Zeigefingern die Himmelskörper auf ihre Bahnen entsenden. Oder sollte Cornelius den Michelangelo'schen Jehova und den Zeus des Phidias zu einer höheren Einheit verklärt haben? Wenigstens war keiner so dazu berufen wie er; hätte er das fast Unmögliche erreicht, dann gebührte ihm die Palme der Palmen. Um den Schöpfer auch als Erhalter zu charakterisiren, umgab ihn Cornelius mit Engelchören. Die Kirchenlehre und die alte Kunst bezeichnen ja die Engel als Werkzeuge Gottes; darum folgt auch Cornelius der alten Eintheilung in sieben Ordnungen. Die Seraphim (Jes. 6, 3) umschweben wie eine Glorie Gottvater in der Höhe;

die Cherubim (1 Mos. 3, 24) halten die Erde als Schemel seiner Füße, zum Zeichen, daß auf dieser ihre vorzüglichste Wirksamkeit stattfindet. Dann kommen die Virtutes oder „Kräfte" mit Saitenspiel und Sang, die Kunst symbolisirend; die Scientiae oder „Einsichten" mit Sanduhr und dem Cirkel am Weltglobus; über ihnen schweben die „Potestates", die „gesetzgebenden Gewalten", mit Sceptern, Globen und Palmen als Sinnbildern der Herrschaft in den Händen; den Potestates zur Seite erblickt man die „Dominationes", die „vollstreckenden Mächte" mit Schwert, Richterstab und Oelzweig. Die „Principatus" endlich werfen sich anbetend und opferbringend vor Gott nieder, um dadurch die Religion als Geistesmacht auszudrücken im Verein mit den Mächten der Kunst und Wissenschaft, der Gesetzgebung und Vollstreckung.

Cornelius hat noch einmal Gottvater in derselben Kirche dargestellt, und zwar in der „Anbetung der Könige". Dort hält Maria das Kind auf ihrem Schos, der Knabe schlägt die Augen voll auf und hält die Arme ausgebreitet, als wollte er die Welt segnen. Mutter und Kind sind mit einer Strahlenkrone geziert. Ueber beiden schwebt als Halbfigur Gottvater und blickt auf diese Gruppe hernieder; endlich zwischen beiden der Heilige Geist in Gestalt einer Taube. Das ganze Bild trägt einen so specifisch kirchlichen Ausdruck, daß der Beschauer nur das Gefühl der Anbetung vor dem menschgewordenen Gott haben soll. In den Kartons der Camposanto-Bilder von Cornelius erscheint Gottvater in der zum 16. Hauptgemälde gehörigen Lunette, offenbar nach der „Vision des Ezechiel" von Rafael gebildet. Gott gebietet, daß die Erde ihre Todten herausgibt, und so erblickt man denn auf dem Hauptbilde die verschiedenen Gruppen der Auferstandenen, solcher, denen die Freude des Wiederfindens blüht, und solcher, welche entsetzenvoll dem ewigen Gericht entgegenharren.

Nicht an religiöser, wohl aber an ästhetischer Kraft des Ausdrucks nähern sich dem Cornelius W. v. Kaulbach (1805—74) und Bonaventura Genelli (1800—68). Ersterer läßt auf seinem Freskogemälde „Thurmbau zu Babel" (Treppenhaus des neuen Museums zu Berlin) Gottvater mit zwei Engeln zur Seite hoch oben in den Wolken stehen und die Völker auf Erden zerstreuen. Letzterer malte für Herrn A. F. v. Schack in München die Vision des Ezechiel und zeichnete die Vertreibung der ersten Menschen aus dem Paradies durch Gottvater (leipziger Museum).

Endlich führen wir noch aus der Klasse der persönlich frommen aber wenig bedeutenden Maler an: Lukas Kranach d. Ä. (1472—1553), welcher Dürer kopirt. Um die Seele eines Sterbenden streiten sich rechts und links Engel und Teufel, die guten und die bösen Werke. Der Sterbende schaut auf zum geöffneten Himmel, in welchem die Dreieinigkeit thront, von Engeln und Heiligen umgeben. So schweißt Kranach zwei völlig unvereinbare Handlungen zusammen; denn ein Sterbender, dessen Ausgang noch zweifelhaft ist, kann doch unmöglich schon im geöffneten Himmel die Dreieinigkeit erblicken. Auf einer „Himmelfahrt Christi" von Kranach erscheint Gottvater als Brustbild oben in den Wolken, von einem Ring von Engelsköpfen eingefaßt (leipziger Museum). A. Löffler (1822—66) hat gemalt, wie Gott dem Elias auf dem Berge Horeb erscheint; E. Deger (geb. 1809) auf Goldgrund den Sündenfall mit Gottvater zur Seite.

J. Schnorr v. Karolsfeld (1794—1872) und G. Doré (geb. 1833) haben

in ihren Bilderbibeln Holzschnitte geliefert, in denen die ersten Schöpfungsakte durch Gottvater dargestellt werden, Schnorr mit gläubiger Ehrfurcht, Doré mit französischer Phantastik. Uebrigens kommt auf alten Holzschnitten Gottvater gar nicht selten vor. Wir erinnern nur an einen solchen von Hans Holbein d. J. (1497—1543), welcher in seiner „Verspottung des Ablaßhandels" als Gegenstück zum kirchlichen Unfug den bußfertigen König David zeichnet, wie sich dieser vor dem in den Wolken erscheinenden Gottvater in den Staub wirft.[1])

Diejenigen Bilder, in welchen das specifisch römisch-katholische Dogma oder doch specifisch römisch-katholischer Geist zum Ausdruck kommt, sind seltener. An erster Stelle ist hier die berühmte Disputa, Freskogemälde von Rafael, in dem Zimmer della Segnatura des Vatikan hervorzuheben. Dieses Bild stellt in seiner oberen Hälfte die triumphirende, in seiner unteren die streitende Kirche dar, beide geeint durch die Beziehung auf das in der Mitte sichtbar werdende Wunder der Brotverwandlung. Inmitten der Schar der Seligen thront Christus als der Auferstandene, umflossen von einem mandelförmigen Lichtglanz; der Oberkörper ist entblößt, die Rechte macht eine segnende Bewegung, beide Hände lassen die Spuren der Kreuzesnägel erkennen. Unter ihm schwebt der Heilige Geist als Taube zur Erde hernieder, über ihm erhebt sich die Halbfigur von Gottvater, welcher in der Linken die Weltkugel hält und vom viereckigen Nimbus umrahmt ist, dem Zeichen der höchsten Majestät. Die Apostel, die Märtyrer und Heiligen thronen auf Wolken zu beiden Seiten neben ihm; unten sind die Theologen und Kirchenväter um das heilige Sakrament zu lebhaftem Streit versammelt, verschiedene Gruppen und Geistesrichtungen repräsentirend. Eine noch großartigere Schöpfung Rafael's findet sich unter den Kartons zu den berühmten Teppichbildern, nämlich die Krönung der Maria. Dort sitzt Christus auf einem Thron; die von ihm zu krönende Maria kreuzt demüthig die Arme über der Brust; über beiden schwebt Gottvater mit der Weltkugel, von Cherubim umringt. Als großes Oelgemälde hat Tizian die Himmelfahrt der Maria in prachtvollen Farben ausgeführt (Akademie zu Venedig). Gottvater fährt aus dem geöffneten Himmel herab und breitet segnend die Arme zum Empfang der Maria aus. Denselben Gegenstand hat unter den spanischen Meistern Velasquez (1599—1660) auf einem werthvollen Bilde des Museo del Prado zu Madrid behandelt. Gottvater und Christus setzen beide gemeinsam die Krone auf das Haupt der Maria, oben schwebt vereinsamt der Heilige Geist in Gestalt einer Taube. Während Christus als echter Spanier sich durch üppiges schwarzes Haupt- und Barthaar auszeichnet, erinnert Gottvater mit seiner Glatze stark an den Kopf des Sokrates. Dieser Fall von Geschmacklosigkeit ist übrigens der einzige derart, welcher uns bekannt geworden ist.

Von anderen Krönungsbildern absehend wenden wir uns nunmehr zu der prinzipiellen Erörterung der Frage: darf die Malerei Gottvater und die Dreieinigkeit abbilden? Die voranstehende geschichtliche Uebersicht hat gezeigt, daß die Drei-

1) Auf dem s. g. Schwartz'schen Votivbild des älteren Holbein sitzt Gottvater auf einer Art von Großvaterstuhl über Wolken als ein abgelebter Alter. Das runzelige, halb grämliche, halb gutmüthige Gesicht ermangelt aller idealen Würde.

einigkeit sehr wenig, Gottvater zwar lange nicht so oft wie Christus, immerhin aber nicht so selten gemalt worden ist, als man von vornherein glauben sollte. Die ersten Christen haben recht wohl ein Bewußtsein davon gehabt, wie beide Gegenstände eigentlich nur symbolisch dargestellt werden könnten. Darum bezeichnete man ursprünglich die Dreieinigkeit durch ein gleichseitiges Dreieck, Gottvater durch eine aus den Wolken herniedergreifende Hand. Man erinnerte sich sehr lange der Bibelstellen (2 Mos. 33, 20; Joh. 1, 18; 6, 46; 1 Tim. 6, 16; 1 Joh. 4, 12), in welchen eine Abbildung Gottes verboten oder als unausführbar bezeichnet wird. Erst seit dem 12. Jahrhundert übertrugen Künstler die Gestalt des Sohnes auch auf den Vater; seit dem Ende des 14. Jahrhunderts bildete sich (nach Dan. 7, 19; 13, 22) für Gottvater ein eigener Typus. Was die Dreieinigkeit anlangt, so kommen höchst selten symbolische Figuren mit dreifachem Angesicht vor, zuweilen auch der Heilige Geist in menschlicher Gestalt, jugendlich und ohne Bart, dem Vater und dem Sohne manchmal völlig gleich. Wenn nun auch solche Versuche hart an Spielerei grenzen, so ist doch nicht zu übersehen, daß es meistens Künstler ersten Ranges waren, welche seit Michelangelo, Rafael und Dürer bis auf Cornelius herab Gottvater und die Dreieinigkeit malten. Stellt man sich bei Beurtheilung ihrer Schöpfungen lediglich auf den ästhetischen Standpunkt, so kann unbedenklich zugegeben werden, daß die schwere Aufgabe, wenn auch innerhalb sehr enger Grenzen lösbar ist. Freilich müssen wir schon vom rein künstlerischen Gesichtspunkte aus alle diejenigen Versuche als verfehlt ansehen, wo Gottvater durch äußere Attribute kenntlich gemacht werden soll, wie durch den dreieckigen Nimbus, Krone, Krönungsmantel, Weltkugel, Bart und Haar eines Greises. Die Köpfe dieser Gottvater-Gestalten unterscheiden sich in nichts von den Köpfen gewisser Patriarchen, Propheten oder Päpste; es läßt sich nicht leugnen, daß die Selbstporträts von Dürer und Leonardo da Vinci sowie das Idealporträt Karl's des Großen von Dürer mit verhältnißmäßig geringen Modifikationen und unter Hinzunahme der obengenannten äußeren Attribute als Typen von Gottvater verwendbar wären. Uebersehen wir nicht, daß jene herkömmlichen Sinnbilder in demselben Maße zurücktreten, als der kirchliche Charakter der in Rede stehenden Bilder verschwindet. Michelangelo verschmäht jeden derartigen Erklärungsversuch und läßt die Gestalt Gottvaters sich selbst aussprechen. Eine aufmerksame Prüfung führt zu dem wichtigen Ergebniß, daß bei diesem Maler des Erhabenen die Figur Gottvaters alle anderen von ihm entworfenen Personen der Heilsgeschichte specifisch überragt. Damit ist sehr viel zugestanden. Indem Michelangelo sich selbst überbot, bewies er siegreich die ästhetische Zulässigkeit dieses Ideals in Farben. Der Ausdruck des Kopfes von Gottvater ist auf den ersten Bildern unaussprechlich großartig; man fühlt ganz deutlich: hier offenbart sich nicht blos ein gewaltiger Mensch, sondern die verkörperte göttliche Allmacht. Diese Gestalt ist auch nicht der göttliche Sohn, welcher Menschengestalt angenommen, dessen Züge menschliches Fühlen kundgeben: es ist unverkennbar der Herr, der Jehova des Alten Bundes. Wenn wir nun auch auf rein ästhetischem Standpunkte uns vor der Riesenkraft des Genius beugen, welcher den Typus von Gottvater unübertrefflich geschaffen hat, so müssen wir doch auch von demselben ästhetischen Standpunkte aus bestreiten, daß Bilder der göttlichen Wesensdreieinigkeit

zulässig seien. Es ist verfehlt, den Vater und den Sohn durch Menschengestalten, den Heiligen Geist aber durch ein Symbol (die Taube) innerhalb derselben Einheit auf demselben Bilde darstellen zu wollen. Verknüpft man so heterogene Elemente zur Einheit des Wesens, so fällt man ohne Zweifel aus dem Rahmen der Kirchenlehre ebenso wie aus den Gesetzen der Symmetrie heraus. Will man die innergöttliche Dreieinigkeit um jeden Preis malen, so ist das einzig Richtige, sie durch drei Personen oder durch drei Symbole wiederzugeben.

Ganz von selbst drängt sich uns hier eine Parallele zwischen dem Gottvater des Michelangelo und dem Zeus des Phidias auf. Wir haben förmlich mit der Sprache gerungen, um den trotz aller Aehnlichkeit vorhandenen Unterschied beider in Worte zu fassen. Verhältnißmäßig leicht ist der Hinweis darauf, daß der erstere das Ideal des höchsten Gottes malerisch, der zweite plastisch verkörpere. Ist nicht dieser Zeus das Ideal der rein männlichen Schönheit; der sich selbst gleiche, von den Schmerzen der Erde unberührte Gott? Drücken nicht die unter der Fülle des Haupt- und Barthaares fast verschwindenden Augen und Stirn, diese Offenbarungsstätten des Geistes, das Gleichgewicht von geistiger und leiblicher Schönheit aus entsprechend dem griechischen Ideal? Wie ferner die gesammte griechische Philosophie das Wesen des Menschen auf Kosten des Willens in die Vernunft setzt, das Christenthum aber den Schwerpunkt des Geistes in den Willen verlegt: ist nicht der Gott des Phidias die verkörperte absolute Vernunft, der Gott des Michelangelo aber die lebendige That, der als Bewegung sich kundgebende Wille? Der Zeus des Phidias ist die Einheit von Vernunft- und Naturgesetz, der Gottvater des Michelangelo aber spricht: „Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei."

Wenn wir nun auch die ästhetische Berechtigung des Gottvater-Typus als thatsächlich erwiesen zugegeben haben, so müssen wir doch ebenso sehr als einmüthige Ueberzeugung aller gläubigen Christen festhalten, daß von rein religiösen Gesichtspunkten aus die Darstellung Gottes und der Dreieinigkeit unzulässig erscheint. Am ersten darf Gott noch redend in der Poesie eingeführt werden, weil diese sich des Wortes als des relativ geistartigsten Mittels bedient. Hörte sie aber auf, die Gestalt und Sprache Gottes der Phantasie allein zu überlassen; wollte sie durch menschliche Organe Gott hörbar machen, so überschritte sie ihre Grenzen. Noch mehr gilt dies von der Malerei. Das A. T. verbietet schlechthin, von Gott irgendein Bildniß oder Gleichniß zu machen; nach christlicher Lehre konnte allein diejenige Seite in Gott in die Menschheit eingehen, welche von Ewigkeit her dieser verwandt war, nämlich der Sohn. Der aus und durch sich selbst seiende Vater bleibt schlechthin über die Welt erhaben, ist niemals durch ein kreatürliches Medium oder Gleichniß faßbar zu machen. Ebenso ist die Dreieinigkeit der Kirchenlehre zufolge zunächst und an sich ein innergöttliches Verhältniß, welches zwar durch die vollbrachte Erlösung eine Modifikation erfahren hat, seinem Wesen nach aber alle menschliche Vorstellung übersteigt. Eine sinnenfällige Darstellung von Gottvater und der Dreieinigkeit ist darum auf religiösem Standpunkte verwerflich, weil Gott wol Person aber nicht Individuum ist. Gott wohnt in einem Lichte, da niemand zukommen kann; individuelle Beschränktheit bleibt ihm fern. Er ist lebendiges Ich, aber ohne leibliche Umgrenzung. Daher wäre strenggenommen jede Darstellung Gottes nur inso-

weit berechtigt, als sie die Personifikation einer religiösen oder ästhetischen Idee sein sollte. Jede solche Personifikation aber ist wol zulässig, ja sogar auf heidnischem Boden gefordert; innerhalb der christlichen Weltanschauung aber schlösse sie ein Herabsinken unter das Ideal in sich. Man kann kaum leugnen, daß der Gottvater des Michelangelo hart an eine Personifikation des Urwillens heranstreift. Wir haben bereits zugestanden, daß Michelangelo vom künstlerischen Standpunkt aus nicht anders konnte; daraus folgt aber eben, daß die menschliche Kunst nicht zu leisten vermag, was selbst den Engeln und Seligen unmöglich sein dürfte. Wenn J. Schnorr in seiner Bilderbibel sich eng an Michelangelo anschließt und auf den ersten Blättern Gottvater mehrmals schaffend darstellt, so läßt sich ja zu seiner Entschuldigung sagen, daß er weder für rein künstlerische noch für rein kirchliche Zwecke arbeitete; fremdartig werden wir uns aber immer von Bildern berührt fühlen, welche an der Decke der Sixtina wol erträglich sind, als Holzschnitt jedoch das Mißverhältniß von Wollen und Können gar zu sehr dokumentiren.

Die Summe voranstehender Betrachtungen dürfte demnach darin bestehen, daß wir zwar die ästhetische, aber nicht die religiöse Berechtigung zur künstlerischen Darstellung von Gottvater und der Dreieinigkeit zugeben. Die Nothwendigkeit aber müssen wir für beide Gebiete in Abrede stellen. Das was schlechthin über alles Kreatürliche hinausliegt, kann wol durch Worte umschrieben und durch Symbole angedeutet werden; vermenschlicht man aber das schlechthin Unfaßbare, das Urgöttliche, das niemals völlig zu durchdringende Geheimniß: so überspannt die Kunst menschliche Kraft und Phantasie, trägt nicht zur Erbauung bei und verwandelt das Absolute in etwas Relatives.

G. P.

Die lutherische Kirche in Amerika und ihre Literatur.

Von Pastor Dr. **E. F. Moldehnke** in New-York.

II.

Am ersten Dienstag im September 1826 wurde das theologische Seminar der Generalsynode in Gettysburg eröffnet. Sam. S. Schmucker war der erste und vorläufig einzige Professor; er hatte 14 Studenten zu unterrichten. Seine Uebersetzung der „Biblischen Theologie" von Storr und Flatt (1826) hatte ihn bei dem englischen theologischen Publikum bekannt gemacht. Mit großer dialektischer Begabung verband er ein vorzügliches Organisationstalent und eine ungewöhnliche Arbeitskraft. Er war der vorzüglichste und einflußreichste Vertreter des unionistischen Lutherthums, hat unablässig dafür gekämpft und gearbeitet, und was ist die Folge seiner langjährigen Thätigkeit gewesen? Er selbst kam von seinem supranaturalistischen Reinhard-Flatt-Storr'schen Standpunkt immer mehr ab, wurde immer mehr zwinglisch in der Sakramentslehre, dagegen wurde sein puritanisch gesetzliches strenges Wesen immer ausgeprägter; so verlor er vom

J. 1846 an immer mehr das Vertrauen selbst der Generalsynode, sah viele seiner Schüler Zwinglianer werden, mußte es erleben, daß die mercersburger reformirte Theologie, durch Dr. Nevin vertreten, viel lutherischer war als die „lutherische", die er selbst in Gettysburg zu lehren hatte, und mußte, da er nicht länger gegen den Strom schwimmen konnte, im J. 1863 resigniren (starb 1873). Sein eigener Sohn Dr. B. M. Schmucker in Reading gehört zu den entschiedenen Lutheranern innerhalb des Generalkoncils. Er war vorherrschend ein Verstandesmensch. Seine Schriften sind sehr zahlreich und manche davon nicht nur hier, sondern auch in Europa von großem Einfluß gewesen. Wir erwähnen seine „Inauguralrede bei seiner Einführung in Gettysburg" (1826), das „Evangelische Magazin", welches er mit Prof. Hazelius und Pastor Herbst 1829—33 monatlich herausgab, sein Eintreten für „Das Sonntagsschulsystem" (1830), seine „Psychologie" (1842), „Patriarchs of American Lutheranism" (1845), über „Die Todesstrafe" (1845), „Päpstliche Hierarchie" (1845), „Lutherisches Handbuch oder die Augsburgische Konfession erläutert und aufrecht erhalten" (1855), einen Traktat über den „Christlichen Sabbat als von Gott gestiftet" (1857 von der Amerikanischen Traktatgesellschaft veröffentlicht), die „Abbildung des Lutherthums" (1840), „Rückblick auf das Lutherthum in den Vereinigten Staaten" (1841), Uebersetzung von Luthardt's apologetischem Vortrag: „Der Gegensatz der Weltanschauungen in seiner geschichtlichen Entwickelung" (1865), „Kirchenbuch zum gottesdienstlichen Gebrauch" (1870), „Die Kirche des Erlösers" (1867), „Die Einheit der Kirche Christi" (1870) u. a., außerdem viele Artikel in der „Evangelical Review". Von besonders großem Einfluß auf den englischen Theil der lutherischen Kirche und weitverbreitet unter anderen Denominationen waren seine „Elements of popular Theology" (Andover 1834), ebenfalls auch sein historisches Werk: „The American Lutheran Church, historically, doctrinally, and practically delineated" (1852), in welchem er auch seinen Ingrimm gegen Privatbeichte, Wiedergeburt in der heiligen Taufe und Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahl wiederholt Luft macht und auf die Henkel'sche Familie schlecht zu sprechen ist; durch das historische Material allein bleibt es ein werthvolles Buch. Ein anderes Buch hat auch in Europa Aufsehen gemacht, sein „Fraternal Appeal to the American Churches on Christian Union" (Andover 1838, neu aufgelegt unter dem Titel: „Fraternal Appeal to the Friends of the Evangelical Alliance") und mit dazu beigetragen, daß die Evangelische Allianz zu Stande kam und sich in London 1846 versammelte; ja Dr. King erklärte öffentlich vor den Delegaten in London, daß Dr. Schmucker ein Hauptverdienst dabei zukomme, und nannte ihn den „Vater der Evangelischen Allianz". In demselben Jahre hatte er mit anderen einen Aufruf nach Deutschland gesandt, in welchem die lutherische Lehre vom heiligen Abendmahl verworfen wurde; Tholuck spottete in einem Gespräch mit Dr. Joh. G. Morris über das schlechte Deutsch in dieser Schrift, das man erst gänzlich hätte ändern müssen, ehe es in Deutschland versandt werden konnte. Die meisten deutschen Theologen aber ärgerten sich über den Inhalt und betrachteten es als eine große Taktlosigkeit, eine solche Schrift herauszugeben und sich dabei noch lutherisch zu nennen! Als Schmucker mit Benj. Kurtz im J. 1846

Deutschland besuchte, erhielten beide infolge jener Schrift gar keine Einladung zum Predigen, weder von Lutherischen, noch von Reformirten, noch von Unirten. Dies bezeugt Dr. Morris, der sie auf ihrer Reise begleitete. Eine seiner Schriften: „American Lutheranism vindicated“ (1856) und gegen Prof. Dr. W. J. Mann in Philadelphia gerichtet, war durch einen heftigen Kampf in der Generalsynode veranlaßt worden und brachte ihm keine Lorberen ein.

Im September 1855 nämlich erschien eine anonyme Schrift, „Definite Platform“, in welcher die Augsburgische Konfession nach den Anschauungen der Generalsynode verstümmelt, mit Auslassung der anstößigen Stellen vom Sabbat, von der Privatbeichte, Taufe und Abendmahl, abgedruckt und als eine Bekenntnißschrift des s. g. evangelischen amerikanischen Lutherthums zur Annahme empfohlen wurde; die drei Verfasser (wahrscheinlich Schmucker auch darunter) gingen so weit, zu verlangen, daß niemand, welcher die Unterschrift verweigere, in eine der Synoden aufgenommen werden sollte. Diese Schrift ward vielen Pastoren zugesandt; sie erregte einen unbeschreiblichen Sturm. Schmucker vertheidigte sie mit Aufwendung aller seiner Kräfte; desgleichen auch der Herausgeber des „Lutheran Observer“, Dr. Benj. Kurtz. Zwei Synoden ließen sich zur Annahme bewegen und gehören noch immer unbehelligt zur Generalsynode! Aber die anderen Synoden (im ganzen gehörten damals 23 Synoden zur Generalsynode, die pennsylvanische war im J. 1853 wieder beigetreten) wiesen den Vorschlag, ein neues Symbol anzunehmen, mit aller Entschiedenheit zurück. Dr. Lintner bekämpfte die „Definite Platform“ in der „Evangelical Review“ (1856), Pastor John A. Hoffmann verspottete sie als eine „Broken Platform“ (1856); Dr. W. Jul. Mann widerlegte sie in einer gründlichen Schrift: „A plea for the Augsburg Confession“ (1856). Seitdem ist sie ad acta gelegt und wird in lutherischen Kreisen nur mit spöttischem Lächeln genannt. Merkwürdig ist, daß Prof. Schmucker, der bis zuletzt sich mit großen Unionsplänen trug und sogar einen „Plan zu einer Union unter allen evangelischen Denominationen“ herausgab, dabei doch den s. g. Holmann-Redeaktus vornahm. Es hatte nämlich Pastor Holmann in Altoona, Pa., dem theologischen Seminar in Gettysburg 2000 Dollars vermacht, damit für die Zinsen jährlich ein Vortrag über einen der 21 Lehrartikel der Augsburgischen Konfession gehalten würde. Der Nachfolger von Schmucker ward im J. 1863 Dr. James A. Brown, der trotz seiner generalsynodalen Anschauungen auch sich gegen die „Definite Platform“ erklärt hatte und infolge dessen von Schmucker in einer besonderen Schrift: „Rev. J. A. Brown's New Theology“ (1857) angegriffen wurde.

Prof. Schmucker erhielt im J. 1830 einen Kollegen in Dr. Hazelius, einem so liebenswürdigen, aufrichtigen, anspruchslosen Manne, daß man von ihm sagte, er habe gar keine Feinde. Hazelius stammte väterlicherseits aus einer alten schwedischen lutherischen Pastorenfamilie; sein Urahn war Kaplan des Königs Gustav Wasa gewesen. Sein Vater hatte zwar in Upsala Theologie studirt, aber sich einem weltlichen Beruf zugewendet, war ausgewandert, hatte sich den Herrnhutern angeschlossen und in Neusalz in Schlesien niedergelassen. Da wurde sein Sohn Ernst Louis 1777 geboren. Die Mutter war eine Schul-

freundin der Kaiserin Katharina II. (Prinzessin Sophia von Anhalt-Zerbst) gewesen. Diese wollte für ihn sorgen; er sollte nach St. Petersburg kommen. Aber Ernst hatte von Kind auf eine solche Begierde, Pastor zu werden, daß die Aeltern das gnädige Anerbieten der Kaiserin ablehnten. Der Knabe kam nun nach Barby und Niesky und wurde dann als Lehrer der klassischen Sprachen nach Nazareth in Pennsylvanien geschickt. Da haben die Herrnhuter große Erziehungsanstalten. Hazelius hatte aber eine Vorliebe für die lutherische Kirche, schied im Frieden aus der Brüdergemeinde, wurde vom lutherischen new-yorker Ministerium ordinirt und wirkte eine Zeit lang als Prediger in New-Jersey. Als im J. 1815 das Hartwick-Seminar im Staate New-York gegründet wurde, erhielt er einen Ruf an diese Anstalt als Professor der Theologie und Vorsteher der klassischen Vorschule. In dieser Stellung blieb er bis zum J. 1830. In Gettysburg blieb er nur bis zum J. 1833; er fühlte sich da nicht wohl und folgte einem Rufe nach Südkarolina, wo er am theologischen Seminar in Lexington bis an seinen Tod (im J. 1853) wirkte. Er schrieb ein „Leben Luther's" (1813), gab die Augsburgische Konfession mit Anmerkungen heraus, war einer der Herausgeber des „Evangelischen Magazins", verfaßte auch eine „Geschichte der christlichen Kirche" (Bd. I, 1842), übersetzte das „Leben Jung Stilling's" (1831); vor allem aber ist seine „History of the American Lutheran Church from 1685 to 1842" (Jamesville, O., 1846) bemerkenswerth. Sein Nachfolger am Hartwick-Seminar wurde Dr. George B. Miller, der bis an seinen Tod mit unermüdlichem Eifer der Ausbildung junger Leute zu Predigern oblag. Er hat verschiedene Artikel für die „Evangelical Review" geschrieben, auch etliche Schriften veröffentlicht, so „Reden über die Fundamentalprinzipien der Reformation" (1831) und über „Die Lehren und Ordnungen der lutherischen Kirche" (1837), auch eine „Deutsche Grammatik" (1842), ein Predigtbuch (1860) u. a. Zu seinem Nachfolger am gettysburger Seminar hatte Hazelius Dr. Charles P. Krauth, den Vater des jetzigen Präsidenten des Generalkoncils und so erfolgreichen Verbreiters gesunder lutherischer Anschauungen unter den englischen Gliedern der lutherischen Kirche. Dr. Krauth sen. neigte sich zur alten lutherischen Lehre; er sagte: „Ich finde es schwer die lutherische Lehre von den Sakramenten anzunehmen, da ich puritanisch erzogen bin; aber ich finde es noch viel schwerer über die Schriftstellen, auf welche jene Lehre sich stützt, hinwegzukommen und sie anders zu erklären." Dr. Krauth wurde im J. 1834 auch Präsident des Pennsylvania-Colleges, als unter diesem Namen die 1827 etablirte klassische Schule und Vorbereitungsanstalt für das theologische Seminar in Gettysburg von der Legislatur anerkannt und mit den üblichen Vorrechten ausgestattet wurde. Fast siebzehn Jahre lang trug er diese Bürde und brachte das College zu großem Ansehen. Im J. 1850 legte er das Präsidentenamt nieder und beschränkte sich auf die Arbeit am theologischen Seminar, bis er im 71. Lebensjahre am 30. Mai 1867 zu einem besseren Leben entschlief. Er war ein warmer Freund der Generalsynode, ein ausgezeichneter Prediger und Lehrer, aber bei aller Liebe zur lutherischen Kirche und der Erkenntniß, daß eine neue Zeit für diese angebrochen sei und eine Rückkehr zu den Symbolen stattfinde, doch so in generalsynodalen Anschauungen gefangen, daß er den laxen

Standpunkt der Generalsynode für den einzigen Weg hielt, die ganze lutherische Kirche in Amerika zusammenzuhalten. „Wenn," sagte er, „jemand in der Generalsynode so symbolgläubig ist, daß er die, welche anders denken, nicht vertragen kann, so mag er nach Missouri oder Buffalo oder Iowa oder nach Columbus (zur Ohiosynode) gehen." Er verfaßte mancherlei Schriften. Wir Deutschen sind ihm zu großem Danke verpflichtet, daß er zu einer Zeit, wo es zum herrschenden Tone gehörte von den Dutchmen zu reden und alles Deutsche zu verachten, mit Nachdruck und Erfolg auf das Studium der deutschen Sprache drang und dies auch in einer Rede that, die einen Umschwung in den Anschauungen vieler hervorbrachte: „Oration on the Advantages of a Knowledge of the German Language" (1832). An der Herausgabe des „Lutheran Intelligencer" betheiligte er sich mit D. F. Schäffer im J. 1826, desgleichen seit 1849 an der „Evangelical Review" mit Reynolds und Stöver.

Im J. 1839 wurde Dr. H. J. Schmidt, der nunmehr seit dem J. 1848 Professor an dem bekannten Columbia-College in der Stadt New-York ist, als Professor der deutschen Sprache und Literatur nach Gettysburg berufen und wirkte daselbst bis zum J. 1843. Sein Hauptwerk ist die „History of Education" (1842). Außerdem schrieb er über „Die schriftgemäße Lehre der lutherischen Kirche vom heiligen Abendmahl" (1852), verfaßte auch ein vortreffliches Buch über „Die alte Geographie zum Gebrauch in Collegien" (1860) und lieferte viele Beiträge für die „Evangelical Review". Sein Nachfolger am gettysburger College wurde Martin Luther Stöver, der bereits im J. 1839 Vorsteher der Vorbereitungsklassen geworden war. Dieser begann im Juli 1849 mit Reynolds und Krauth die theologische Vierteljahrsschrift „Evangelical Review" und übernahm dieselbe 1862 allein. Für diese lieferte er eine große Anzahl Beiträge bis an sein Ende im Juli 1870. Von achtzig hervorragenden hiesigen lutherischen Predigern hat er das Leben darin ausführlich beschrieben und auch sonst manche Schriften verfaßt, z. B. „Memoir of the life and times of Henry Melchior Mühlenberg" (1856); „Memorial of Philipp F. Mayer, late Pastor of St. John's Lutheran Church Philadelphia" (1859); „Brief Sketch of the Lutheran Church in this country" (1860). Während des Bürgerkrieges hat er nicht nur bei Gettysburg, sondern auch auf anderen Schlachtfeldern sich der Verwundeten und Sterbenden herzlich angenommen und auch mehrere Monate im Dienste der bekannten Christian Commission unermüdlich gearbeitet.

Außer den vorgenannten hat es im Kreise der Generalsynode noch manche andere begabte und einflußreiche Männer gegeben, die sich auch durch literarische Arbeiten bemerklich machten. Dr. George A. Lintner (geb. in Minden, New-York, 1796), Pastor in Schoharie 1819—49, gestorben 1853, zweimal Präses der Generalsynode, ein eifriger Vertheidiger der Augsburgischen Konfession, Herausgeber des „Lutheran Magazine" 1827 und 1828, war zusammen mit den Pastoren Frdr. Chr. Schäffer und Henry N. Pohlmann ein mannhafter Bekämpfer der „Quitmann'schen rationalistischen Dynastie". Das rationalistische Treiben in dem new-yorker Ministerium wurde ihm und anderen mit der Zeit so zuwider, daß die Unzufriedenen im J. 1830 in Schoharie eine Versammlung

hielten und die Hartwick-Synode gründeten. Diese Synode, die doch auch nicht streng symbolgläubig ist, war manchen Gliedern später zu orthodox; sie trennten sich im J. 1837 und gründeten die Frankean-Synode, die sich an keine Konfession bindet und nicht nur unter den heftigsten, selbst gerichtlichen, viele Gemeinden zerreißenden Kämpfen ins Dasein getreten ist, sondern auch später im J. 1865 die Veranlassung war, daß die pennsylvanischen Delegaten sich von der Generalsynode zurückzogen, und es im J. 1866 zum völligen Bruche der pennsylvanischen Synode mit der Generalsynode und zur Gründung des Generalkoncils kam. Henry N. Pohlmann, geboren in Albany 1800 und ebendaselbst 1874 gestorben, dreimal Präses der Generalsynode, war 21 Jahre lang Präses des new-yorker Ministeriums, bis die Spaltung im J. 1867 eintrat und die Majorität das Generalkoncil bilden half, während die Minorität die englische New-York-Synode gründete und sich später mit der Synode von New-Jersey vereinigte. Pohlmann war Präses dieser Körperschaft bis an sein Ende. Von ihm erschienen: „A catechism"; „An Adress on Temperance"; „An historical Adress at semi-centennial Anniversary of Hartwick Seminary" (1867); die „Leichenpredigt bei Dr. Wackerhagen's Begräbniß" (1866); „die deutsche Kolonie und die lutherische Kirche in Maine" (in der „Evangelical Review"). Prof. J. A. Brown, von dessen Kampf mit Schmucker und gegen die „Definite Platform" früher die Rede gewesen, ist einer der bedeutenderen Vertreter des generalsynodalen Lutherthums; doch hat er an seinem Kollegen Henry E. Jacobs in Gettysburg, einem entschiedenen Lutheraner, einen energischen Gegner. Brown hat viele Artikel für die „Quarterly Review of the Evangelical Lutheran Church", die er mit seinem Kollegen M. Valentine herausgibt, geliefert, auch sonst mancherlei Schriften verfaßt, z. B. „Die neue Theologie, ihre Ermuthiger und Vertheidiger" (1857), „Die ev.-lutherische Kirche in den Vereinigten Staaten" (1863), „Der christliche Sabbat" (1869), „Holmann-Vorlesung über den ersten Artikel der Augsburgischen Konfession" (in der „Evangelical Review" und auch besonders erschienen) ꝛc. Mit dem jetzigen Präsidenten des Generalkoncils Dr. Krauth hat er manche Lanze gebrochen, ist aber dabei nicht erfolgreich gewesen; so hat er Dr. Krauth's „Metaphysics of the Lord's Supper" kritisirt, desgleichen auch desselben „Chronicle of the Augsburg Confession", worin Dr. Krauth eine Sendung der vollendeten Augsburgischen Konfession an Luther kurz vor dem 25. Juni 1530 behauptet. Brown's Kollege, M. Valentine, hat auch mancherlei geschrieben: „Die Rechtfertigung durch den Glauben" (eine Holmann-Vorlesung über den vierten Artikel der Augsburgischen Konfession), „Die Erziehung in den Colleges" (1868), über „Die Reformation", „Revivals", „Fasten", über „Das Recht, den Namen »lutherisch« zu führen", „Ueber Abendmahlsgemeinschaft mit Andersgläubigen", über „Die Evangelische Allianz", über den „Christlichen Sabbat" ꝛc. Auch sonst hat die Generalsynode so manche eifrige, begabte Männer, nur schade, daß sie der reinen Lehre nicht zugethan sind. Dr. Samuel Sprecher (von 1849—74 Präsident des Wittenberg-College in Springfield, O.), ein sehr einflußreiches Glied der Generalsynode, ist einer der drei, die ohne Nennung ihrer Namen die „Definite Platform" in die Kirche schmuggeln wollten, derjenige,

welcher als Präsident der Generalsynode in Fort Wayne 1866 durch seine Entscheidung gegen die Zulassung der pennsylvanischen Synode den Bruch herbeiführte und so an seinem Theile zur Bildung des Generalkoncils mithalf, ein gewandter und gelehrter Mann, der, wenn er auf der Seite der unverfälschten Lehre stände, der lutherischen Kirche unschätzbare Dienste hätte leisten können. Es ist überhaupt eine betrübende Thatsache, daß so viele äußerst beredte, tüchtige Männer alle ihre Redegewalt und Begeisterung, trotzdem daß sie sich Lutheraner nennen, nicht für die alte evangelische Wahrheit, sondern im Dienst einer laxen, sentimentalen Verschwommenheit verzehren und so, statt den anderen Denominationen Führer zur Wahrheit zu werden, in ihrem Schlepptau sich willig dahin treiben lassen, wo ein guter Lutheraner sich nicht wohl fühlen kann. Dieser selbe Sprecher hat im J. 1879 ein Werk herausgegeben: „The groundwork of a System of Evangelical Lutheran Theology“ (502 Seiten). Aehnlich wie Schleiermacher die Dogmatik als Wissenschaft des jeweiligen religiösen Gemeindebewußtseins erklärt, so redet da Sprecher von einer subjektiven Wahrheit, die zu verschiedenen Zeiten verschieden sei im Gegensatz zur objektiven Wahrheit, und hebt hervor, daß nicht die Resultate einer Schule, sondern ihre Methode die Anhänger einer bestimmten Richtung kennzeichne, daß also die mit Recht Lutheraner heißen, welche der Methode Luther's folgen, d. i. die Bibel für sich selbst prüfen und nicht sich von andern vorschreiben lassen, was sie glauben sollen! Auf diese Weise wären alle Sekten und Schwärmer gute Lutheraner!

Theophilus Stork (ursprünglich Storch), Pastor in Philadelphia, auch Präsident des Newberry-College (1859—61), Herausgeber des „Lutheran Home Journal“ 1856 fg., Hülfsredakteur des „Lutheran Observer“, dessen Hauptredakteur Dr. F. W. Conrad eine lange Reihe von Jahren gewesen ist (seit 1862), hat Das „Leben M. Luther's und die Reformation in Deutschland“ beschrieben (1854), ferner die „Kinder des N. T.“ (1854), „Luther's Weihnachtsbaum“ (1855), „Häusliche Scenen im N. T.“ (1857), „Luther's Häuslichkeit“ (1871) und manches andere. Sein Kollege Dr. Conrad hat nicht nur den „Observer“ redigirt, sondern auch am „Lutheran Home Journal“ mit geholfen und zusammen mit seiner Frau den „Augsbourg Sunday School Teacher“ herausgegeben, ferner „Aufruf für das Wittenberg-College“ (1851), „Amerikas Segnungen und Verpflichtungen“ (1863), „Prediger des Evangeliums die Wächter der Nation“ (1865) u. a. Mit Conrad und Stork betheiligte sich auch Dr. G. Diehl an der Redaktion des „Lutheran Observer“; er hat mancherlei kleinere Schriften veröffentlicht, so eine „Holman-Vorlesung über den neunten Artikel der Augsburgischen Konfession“ (1875), „Die Bibel die Schutzwehr unserer Institutionen“ (1858) u. a. Dr. S. W. Harkey hat Stark's „Tägliches Handbuch“ ins Englische übersetzt (1844), manche Beiträge für die „Evangelical Review“ geliefert, auch sonst Schriften verfaßt, z. B. „Die Rechtfertigung durch den Glauben“ (1875), „Geschichte der Anfänge der lutherischen Kirche in Illinois“, „Die Mission der Generalsynode“ (1859), „Die Mission der lutherischen Kirche in Amerika“ (1853) u. a. Er hat besonders im Westen großes Ansehen in generalsynodalen Kreisen, ist auch längere Zeit Präsident der Illinois-Synode gewesen. Dr. C. A. Hay (Prof. der deutschen Sprache

und Literatur am Pennsylvania-College 1844—47, später Pastor in Harrisburg, jetzt deutscher Professor am gettysburger Predigerseminar) hat dem englischen Theil der lutherischen Kirche einen großen Dienst durch die Uebersetzung von Schmid's „Dogmatik" zusammen mit Prof. Henry E. Jacobs erwiesen (1875). Diese wird zugleich mit Luthardt's „Kompendium der Dogmatik" auch im theologischen Seminar des Generalkoncils in Philadelphia dem Unterricht zu Grunde gelegt. Außer Dr. Harkey und Dr. Sprecher sind im Westen einflußreich und auch schriftstellerisch thätig: Dr. Stuckenberg, Prof. am Wittenberg-College und Seminar in Springfield, Ohio (Hagenbach's „Geschichte des Rationalismus" übersetzt, „Die 95 Thesen", „Geschichte der Augsburgischen Konfession" [1869], „Joh. Gottlieb Fichte", „Joh. Gottfr. Herder", „Lage der Juden zur Zeit Christi", „Prof. Beck in Tübingen und seine Anschauung vom Worte Gottes"); Dr. Ruben Weiser („Das Leben Luther's" [1853; 443 S.], „Regina, die deutsche Gefangene" [unter den Indianern] [1856], „Die Angstbank, eine Erwiderung an Dr. Nevin in Mercersburg", „Das Jubiläum der lutherischen Kirche" [1867] u. a.); Pastor J. D. Severinghaus in Chicago („Denkschrift", ein „Zeugniß für den lutherischen Charakter der Generalsynode" [1875]), Herausgeber des „Lutherischen Kirchenfreund" und eifrig für Sonntagsschulen, einheimische Mission, Erziehung zum Predigtamt ꝛc. thätig, ein Befürworter des Deutschen innerhalb der meist englischen Generalsynode, und manche andere, die besonders anzuführen uns an Raum gebricht. Im Süden war Dr. D. Fr. Bittle auf dem Gebiet der Erziehung äußerst thätig; er gründete das Roanoke-College in Virginien (inkorporirt 1853), liebte die lutherische Kirche und brachte viele Opfer, war aber verschwommen in seinen theologischen Anschauungen. Er hat einen „Aufruf in Betreff des College an die deutsche Bevölkerung Virginiens" 1852 veröffentlicht, auch über die „Neuen [d. i. methodistischen] Maßregeln" geschrieben 1839, sowie „Über weibliche Erziehung". Von Pastor P. A. Strobel ist außer anderem (so über den „Universalismus" 1853, über „Deutsche Einwanderung" 1854) besonders eine Schrift hervorzuheben: „The Salzburgers and their descendants", d. i. die Geschichte der salzburger Emigranten, die im J. 1734 nach Georgia auswanderten und sich in Ebenezer niederließen" (1855; 308 S.). Für die Organisation der lutherischen Kirche in Georgia that besonders Pastor Dr. John Bachmann sehr viel. Derselbe mußte eines Lungenleidens wegen aus dem Staate New-York nach dem Süden gehen. Er wurde Pastor der lutherischen Gemeinde in Charleston, Südkarolina, und wirkte von dort aus nach allen Seiten (von 1815—69). Er hatte eine besondere Vorliebe für Naturwissenschaften. Besonders bekannt ist sein naturhistorisches Werk: „The Quadrupeds of North America" (zusammen mit Prof. Audubon, welcher die Illustrationen dazu lieferte); er half auch Prof. Audubon bei dem Werke: „Die Vögel von Nordamerika". Seine Schrift über „Die Einheit des Menschengeschlechtes" widmete er (1850) seinem Freunde A. v. Humboldt. Im J. 1838 hatte die Universität Berlin ihn zum Doktor der Philosophie gemacht und eine Menge wissenschaftlicher Gesellschaften ernannte ihn zum Mitgliede. Sein Biograph sagt von ihm: „Sein Name wird leben, solange es eine englische Literatur geben wird". Im J. 1830 hatte er den nun so bekannten

Charles Darwin in England getroffen, gerade als derselbe von seiner Fahrt auf dem Schiffe Beagle zurückgekehrt war. Darwin erklärte damals im Gespräche mit Bachmann, er habe sich entschlossen, den Naturwissenschaften den Rücken zu kehren und sich in den Dienst der Kirche zu begeben, und er werde nicht rasten, bis er Bischof würde! Bachmann hat viel über naturwissenschaftliche Gegenstände geschrieben, doch auch manche theologische Abhandlungen verfaßt, z. B. eine „Vertheidigung Luther's und der Reformation gegen die Beschuldigungen des Doktors der Medizin John Bellinger" (1853), ferner: über „Die Lehre und Ordnung der ev.-lutherischen Kirche" 1837 u. a. Auch hat er den „Southern Lutheran" redigirt 1861.

Ein sehr thätiger Mann, Agent und Direktor des „Lutheran Board of Publication" war Pastor Benjamin Keller, bei allen größeren kirchlichen Unternehmungen betheiligt während eines Zeitraumes von vierzig Jahren bis zu seinem Tode 1864, unermüdlich im Reisen, Predigen, Kollektiren für die Anstalten der Kirche. Seinem Eifer verdankt die englische-lutherische Kirche die Herausgabe mancher Werke, unter anderen auch von Rambach's „Betrachtungen". Einer der „heiligsten" Männer war Abraham Reck, ein warmer Freund von Dr. Beecher und Prof. Stowe in Cincinnati, ein enthusiastischer Bewunderer von Luther und dabei doch unionistisch gesinnt, in vielen Gegenden des Westens ein überaus thätiger Reiseprediger, zuerst an den Abhängen des Alleghanygebirges wirksam, vertraut mit der Henkel'schen Familie, bis diese sich gegen die Generalsynode erklärte. Während so viele in der Generalsynode den Kleinen Katechismus Luther's beiseite warfen, Kinderlehre und Konfirmation verachteten, erklärte er mit Entschiedenheit: „Meine Erfahrung im Predigtamte hat mich die große Weisheit Luther's darin erkennen lassen, daß er uns den Kleinen Katechismus in die Hand gegeben, und wir nun die Jugend recht in der Lehre gründen und zu tüchtigen Gliedern unserer guten alten lutherischen Kirche der Reformation heranziehen können. Ich empfehle allen jüngeren Amtsbrüdern den rechten Gebrauch des Katechismus und bitte sie, ihn ja nicht beiseite zu legen, wie manche gethan haben". Reck scheint auch die Augsburgische Konfession gut gekannt zu haben; denn aus ihr bewies er einem Universalisten, der doch lutherisch sein wollte, wie grundstürzend der Universalismus sei, und brachte ihn zum Schweigen. Pastor Michael Jacobs, Professor der Mathematik am Pennsylvania-College seit 1829 († 1871), war mitten in der Generalsynode ein entschiedener Lutheraner; er bekämpfte ihre laxe Richtung, zeugte auch gegen den Radikalismus des „Lutheran Observer" und bekannte sich von Herzen zu der lutherischen Lehre von der Erbsünde und den Sakramenten; er scheute sich nicht, gerade an solchen Stellen, wo man ganz dagegen war, über diese Lehren zu predigen; er war ein Forscher in den symbolischen Büchern und sah mit Freuden, wie dieselben allmählich immer mehr im Ansehen stiegen und die reine lutherische Lehre immer weiter um sich griff. Kein Wunder, daß sein Sohn Henry E. Jacobs ein Zeuge des lutherischen Glaubens am Pennsylvania-College geworden ist, wie er denn auch mit Prof. Hay zusammen Schmid's „Dogmatik" übersetzt hat.

Eine eigenthümliche Persönlichkeit war der frühere Oberst eines polnischen

Lanciersregiments, Joh. Jakob Lehmanowsky. Von jüdischen Aeltern in Warschau 1773 geboren und als Jüngling zu Christo bekehrt, kam er nach Paris und half mit Freiheit und Gleichheit! schreien. Bei Napoleon war er schon vor Toulon 1793 und folgte ihm bis Waterloo, in 204 Gefechten, auch 1812 in Rußland, ein Adjutant des Marschalls Ney und einer der Verschworenen, die Napoleon von Elba nach Frankreich bringen wollten, mit Ney im Gefängniß und wunderbar befreit, nach Amerika geflüchtet: welch wechselvolles Leben! Als Lafayette 1824 Amerika besuchte, wurde Lehmanowsky beauftragt, ihm mit einer Kompagnie Polen und anderer Ausländer das Ehrengeleit zu geben; Lafayette umarmte ihn öffentlich und gab ihm 1000 Dollars zum Ankauf einer Farm. Die lutherische Synode des Westens ordinirte ihn 1836 in Boone County, Kentucky. Er hielt sehr beifällig aufgenommene Vorträge an vielen Orten; besonders gefiel sein Vortrag über „Die Kaiserin Josephine" und den „Sturz der Inquisition in Madrid". Der letztere Vortrag wurde sogar von der Amerikanischen Traktatgesellschaft herausgegeben. In Baltimore war J. Uhlhorn, Pastor der Zionskirche, ein überaus begabter und gelehrter Mann; im J. 1824 war er nach Amerika gekommen und übte bald einen großen Einfluß aus. Sein Gedächtniß war merkwürdig stark; wenn er ein langes deutsches Gedicht mehrmals überlesen hatte, konnte er es rückwärts hersagen. Leider ist nur eine Leichenpredigt von ihm erschienen (1829).

Aus dem Laienstande heben wir besonders noch zwei Männer hervor, die ein großes Ansehen innerhalb der Generalsynode genossen. Charles A. Morris wirkte zu einer Zeit, wo solche Mithelfer noch seltener waren, über fünfzig Jahre lang mit unermüdlichem Eifer für die lutherische Kirche, besonders in der Sonntagsschule und durch Unterstützung kirchlicher Institute, für welche er 80,000 Dollars hergab. Der Pastor in York, wo er geboren war und starb, hatte an ihm eine rechte Hülfe, da er vier Gemeinden zu bedienen hatte. Haben doch jetzt noch in Pennsylvanien manche Pastoren acht Gemeinden zu versorgen! Morris gab einen „Katechismus" und ein „Liederbüchlein für Kinder" heraus (1849). Adolph Ockershausen, 1814 in der Stadt New-York geboren, gründete im J. 1864 durch eine Gabe von 20,000 Dollars die s. g. Ockershausen-Professur der Naturwissenschaften am Pennsylvania-College. Als im J. 1849 seine große Zuckerraffinerie abbrannte, mußte er liquidiren und konnte seinen Gläubigern nicht mehr als 75 Prozent geben; bald aber erholte er sich und wurde wieder wohlhabend. Da lud er im J. 1856 alle seine früheren Gläubiger zu Gaste; jeder fand unter seinem Couvert die fehlenden 25 Prozent nebst Zinsen! Diesen Akt hat ihm die Handelskammer nie vergessen. Sein Sohn Georg hat vor einigen Jahren eine interessante Abhandlung über die „Geschichte der englisch-lutherischen Kirche in der Stadt New-York" herausgegeben.

Die Generalsynode hat auch mit großem Eifer auf dem Gebiet der einheimischen und Heidenmission gearbeitet. Der zerstreuten Lutheraner im Westen nahm sie sich vielfach an, sodaß selbst solche Synoden, die im ganzen auch früher nicht auf dem laxen Standpunkt der Generalsynode standen wie die Minnesota-Synode, sich ihr anschlossen. Freilich konnte sie dem Westen keine bessere Lehre bringen, als sie selbst im Osten hatte. Welch ein Geist sogar in der pennsyl-

vanischen und der new-yorker Synode herrschte, kann man am einfachsten aus dem im J. 1849 zuerst erschienenen „Deutschen Gesangbuch für die ev.-lutherische Kirche der Vereinigten Staaten" (dem s. g. „Pennsylvanischen Gesangbuch") ersehen, das wenn auch nicht so schlimm als das alte bayerische oder schaumburger doch einen sentimentalen unionistischen Charakter hat und den Text der Lieder sehr verändert darbietet. An diesem Gesangbuch, das sich viele Gemeinden noch immer nicht nehmen lassen wollen, arbeitete vor allem Dr. Karl Rudolph Demme, seinerzeit der bedeutendste Kanzelredner in Philadelphia. Er war in Mühlhausen in Thüringen geboren, wo sein Vater Superintendent war. In Altenburg, Göttingen und Halle lag er den Studien ob. Die Freiheitskriege entflammten auch sein Herz; er zog als Freiwilliger mit in den Kampf. Bei Waterloo wurde er schwer verwundet; eine Narbe im Gesicht trug er als Andenken davon. Im J. 1818 kam er nach Amerika und wirkte in Philadelphia bis 1859, zog sich dann altershalber vom Amt zurück und starb 1863. Er hatte ein großes Ansehen und übte einen weitreichenden Einfluß aus, freilich nicht im Geiste eines strengen Lutherthums. Sein Hauptwerk ist die Herausgabe der „Werke des Flavius Josephus in deutscher berichtigter Uebersetzung und mit Anmerkungen" (Philadelphia 1839). Er war ein Gegner der Generalsynode, aber gewiß nicht aus konfessionellen Gründen. An der Bearbeitung des Pennsylvanischen Gesangbuchs betheiligte sich auch Dr. Karl Stohlmann, der langjährige Pastor der Matthäusgemeinde in New-York (von 1838—68), der in Halle unter Gesenius (freilich auch schon unter Tholuck) Theologie studirt hatte, aus Freiheitsdrang mit seinen Aeltern und Geschwistern nach Amerika ausgewandert war und sich allmählich immer mehr zu dem lutherischen Standpunkte hindurcharbeitete, ein sehr begabter und einflußreicher Prediger. Sam. S. Schmucker, von dem oben die Rede gewesen, steht auch mit seinem Namen unter den Bearbeitern des Gesangbuches. Die pennsylvanische Agende ist auch in demselben sentimentalen, ja hin und wieder rationalisirenden Geiste verfaßt worden. Selbst das „Gemeinschaftliche Gesangbuch für lutherische und reformirte Gemeinden", von dem Buchhändler W. Radde in New-York herausgegeben, findet sich noch in so manchen Gemeinden, die doch lutherisch sein und mit der Generalsynode nichts zu thun haben wollen. Es erfordert eben viel Arbeit, Belehrung und Geduld, bis man den unionistischen Sauerteig los wird.

Der erste Heidenmissionar, den die Generalsynode im J. 1841 aussandte, war der bereits 50 Jahre alte, aus Mecklenburg gebürtige Pastor Friedrich Heyer. Dieser begründete die Mission in Guntur und der Nachbarschaft in Ostindien und arbeitete sechzehn Jahre unter den Telugus. Nach Amerika zurückgekehrt, bediente er unter großen Entbehrungen im Staate Minnesota die zerstreuten deutschen Glaubensgenossen mit Wort und Sakrament, gründete auch die lutherische Gemeinde in St. Paul. Er hatte im J. 1861 Luther's Kleinen Katechismus ins Telugu übersetzt; wiederholt reiste er nach Indien, zuletzt um die Mission des Generalkoncils unter den Telugus in Rajamundry wieder aufzunehmen, und starb als Hausvater des theologischen Seminars in Philadelphia vor einigen Jahren. Nicht nur in Ostindien, sondern auch in Liberia in Afrika hat

die Generalsynode blühende Stationen. Sie hätte, da sie vorwiegend aus Englischen besteht, den hiesigen reformirten Kirchengemeinschaften durch Darlegung der lutherischen Lehre recht zum Segen werden können. Statt dessen hat sie mit ihnen Brüderschaft gehalten und das lutherische Bekenntniß gering geachtet, ja zum Theil verworfen. Und doch hat auch sie ihre Kämpfe und Nöthe mit den Sekten gehabt. Von ihrem Standpunkt aus ist es freilich schwer, die Sekten zu bestreiten; aber die methodistische Bußbank, die s. g. Erweckungsgottesdienste (Revivals), die Lagerversammlungen, die Temperanz- und Sonntagsfrage haben ihr bereits viel zu schaffen gemacht. Alle diese Fragen haben mancherlei Flugschriften und Abhandlungen hervorgerufen. Besonders im „Lutheran Observer" konnten sich viele darüber aussprechen. Ein Hauptbestreben der Generalsynode ist, die armen Deutschen englisch zu machen und sie zu amerikanisiren, damit sie rechte Christen werden, womöglich auch Temperanz- und Sabbatfanatiker wie die leitenden Geister in der Generalsynode. Noch steht dieselbe auf ihrer alten unionistischen Platform; doch gewahren wir in ihr immer mehr konfessionelle Regungen. Schon das ist ein Fortschritt, daß man sich ernstlich mit der Lehre unserer Kirche beschäftigt. Die von der Generalsynode ausgeschiedenen Synoden können ohnehin nicht anders als sich immer weiter in der rechten Richtung und immer entschiedener entwickeln. Dazu kommt die große Ausbreitung und der weitreichende Einfluß der streng konfessionellen Synoden, die sich auf keine Kompromisse einlassen. In den J. 1877 und 1878 haben hervorragende Glieder der Generalsynode und des Generalkoncils in Philadelphia freie Konferenzen gehalten (einen s. g. Diet, Kirchentag) und dabei über Fragen der Lehre und Praxis miteinander freundlich und eingehend verhandelt. Die mancherlei interessanten Vorträge und Diskussionen sind auch gedruckt in Buchform erschienen. Ob hierdurch eine Förderung und Stärkung im lutherischen Bekenntniß erzielt werden wird, wie manche hoffen, muß die Zukunft lehren.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

GTU Library
3 2400 00295 4919

aft v.2
1881
CRPT

Zeitschrift für kirchliche v.2
Wissenschaft und kirchliches 1881
Leben